

giacomo marramao  
biagio de giovanni  
cesare luporini  
nicola badaloni  
massimo cacciari

teoría marxista de  
la política

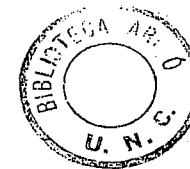
traducción de  
alfonso garcía  
raúl crisaño  
josé aricó

revisión de  
maría inés silberberg

**89**  
CUADERNOS  
DE  
PASADO Y  
PRESENTE

**BIBLIOTECA**  
**José María Aricó**

## ÍNDICE



DIALÉCTICA DE LA FORMA Y CIENCIA DE LA POLÍTICA, <i>por</i> GIACOMO MARRAMAO MARX Y EL ESTADO, <i>por</i> BIAGIO DE GIOVANNI	7 28
1. "La visión no puede ser concreta cuando su objeto es abstracto", 31; 2. Abstracción y separación, 34; 3. Abstracción y estado político, 41; 4. Análisis de lo "concreto" (la sociedad civil), 45; 5. Estado y dominio, 55; 6. Crítica de la política y crítica de la ideología, 63; 7. La perspectiva marxiana de 1843, 68.	
CRÍTICA DE LA POLÍTICA Y CRÍTICA DE LA ECONOMÍA POLÍTICA, <i>por</i> CESARE LUPORINI	69
1. El problema de los criticismos de Marx. Primeras etapas de su evolución política y filosófica, 69; 2. Una crisis de carácter metodológico, 75; 3. El encuentro con la historia. "Social" y "natural" (e "histórico"), 80; 4. Problemática de las condiciones originarias, 83; 5. Cuestión de lo "político", 88; 6. Diferencia radical entre el modo de producción capitalista y las "formas que lo precedieron", 94; 7. Una paradoja teórica. Dos binomios oposicionales heterogéneos, 97; 8. Una falta de conceptualización teórica y sus consecuencias, 107.	
TEORÍA POLÍTICA DE LAS CLASES Y BASE MATERIAL DEL COMUNISMO, <i>por</i> NICOLA BADALONI	111
CRISIS ORGÁNICA Y ESTADO EN GRAMSCI, <i>por</i> BIAGIO DE GIOVANNI	142
1. Gramsci diez años atrás, 142; 2. Gramsci y la categoría de la política, 149; 3. Gramsci y la cultura de la crisis, 160; 4. Elementos teóricos sobre la crisis y sobre el estado, 174.	
LENIN, GRAMSCI Y LA BASE TEÓRICA DEL PLURALISMO, <i>por</i> BIAGIO DE GIOVANNI	181
1. Lenin y la forma de la mediación política, 181; 2. Gramsci, 193; 3. La base teórica del pluralismo, 204; 4. Esbozo de conclusión, 206.	

primera edición, 1981  
ediciones pasado y presente, s.r.l.  
impreso y distribuido por siglo XXI editores, s.a.  
av. cerro del agua 248, méxico 20, d.f.

ISBN 968-23-1044-X

derechos reservados conforme a la ley  
impreso y hecho en méxico  
printed and made in mexico

IDEOLOGÍA Y RELACIONES SOCIALES, <i>por</i> GIACOMO MARRAMAO	210
MARX Y EL MARXISMO: EL NEXO ECONOMÍA-POLÍTICA, <i>por</i> GIACOMO MARRAMAO	222
TRANSFORMACIÓN DEL ESTADO Y PROYECTO POLÍTICO, <i>por</i> MASSIMO CACCIARI	254
1. Sobre la noción de "crisis", 254; 2. "Crisis" y estado, 239; 3. Estado y capital, 245; 4. Subjetividad y crisis política, 258; 5. Autonomía y especialismos, 266.	
INDICACIONES BIBLIOGRÁFICAS	276
ÍNDICE DE NOMBRES	277

GIACOMO MARRAMAO

DIALÉCTICA DE LA FORMA Y CIENCIA  
DE LA POLÍTICA

I

1. Por el hecho de ser tan proficuo y por haber liberado potencialidades insospechadas del debate teórico, el descubrimiento retrospectivo de la riqueza política del marxismo italiano de los años sesenta nos ha inducido algunas veces a tratar de encontrar en el esquema de las diversas categorías o figuras filosóficas que han pasado a formar parte del tema (abstracción determinada/modelo; dialéctica como crítica/dialéctica como oposición; objetividad/contradicción; abstracto/concreto; lógico/histórico; forma/formación, etc.), el brillo inconfundible e inmediato de otros tantos planteamientos políticos. En sus orígenes, esta tendencia —que se encuentra no sólo en el movimiento obrero organizado, sino también fuera de él—, recibe el influjo de una visión que considera al marxismo como una especie de "hegelianismo al revés", según el cual, en cada una de las etapas del conocimiento teórico se reflejan de manera especulativa los episodios de la "dialéctica real" y las vicisitudes de la relación de fuerzas entre las clases que participan en la lucha. Ante todo se presenta el problema acerca de en qué medida una visión como ésta es capaz de constituir una base adecuada para la relación entre la teoría y la política y, al mismo tiempo, el fundamento de la función misma del "intelectual colectivo". Este problema puede plantearse mucho mejor en términos de un cuestionamiento diferencial: si la relación entre la práctica (historia, lucha de clase) y la teoría queda establecida en términos de una reflexión especulativa, sólo habrá que elegir una de las distintas teorías, la visión (o conjunto de visiones) que refleje con mayor intensidad y fidelidad la práctica de la lucha de la clase trabajadora; pero si la relación entre la teoría y el movimiento se considera como *multidireccional desde un principio*, deberá cuestionarse entonces el hecho de convertir nuevamente la teoría en política antes que tomarlo como un dato real (o como un producto *espontáneo y natural* del "proceso histórico").

Presentaré desde ya los corolarios de las alternativas expuestas

acerca del concepto de ideología: para una de ellas, la ideología es una imagen invertida y deformada de la realidad (“falsa conciencia”); para otra, en cambio, la ideología guarda una relación compleja con la realidad. Como veremos más adelante, estos corolarios no desempeñan un papel indiferente: 1] en los distintos planteamientos del nexo entre teoría y política, ya que encierran en sí el resultado mismo de la crítica de la ideología y, por consiguiente, la alternativa entre su permanencia en el ámbito metodológico y su redefinición con un criterio explicativo de los movimientos globales de la sociedad capitalista; 2] en las distintas concepciones de la relación entre teoría y movimiento (y, por lo mismo, en última instancia, en la concepción del partido), bajo las cuales también se encuentran los distintos modos (más o menos problemáticos) de plantear la historia del marxismo, es decir, el aspecto fundamental de la teoría, que —como lo hizo notar Antonio Labriola mucho antes de Louis Althusser—, consiste en la capacidad propia del materialismo histórico para explicar el “modo de su nacimiento” a partir de sí mismo y en la autocomprensión (*Selbstverständnis*) coherente y sistemática del propio desenvolvimiento histórico.

2. Para concretar este planteamiento sobre la problemática se puede intentar, en una primera aproximación, referirse a las vicisitudes del marxismo italiano del último quinquenio y al modo en que dichas vicisitudes son captadas y resumidas en la discusión que se está llevando a cabo. Se ha insistido (con toda razón, creo yo) en que el punto de partida del debate debe estar constituido hoy por el “rechazo del historicismo” (entendido por lo menos en su acepción más común y simple). Permítaseme poner en duda la evidencia de esta conquista. Si, por una parte, estoy convencido de que algunas de las líneas generales de la crítica “antihistoricista” encuentran fácil acogida entre los “filósofos comunistas”, por otra parte tengo dudas de que ésta haya sido captada en toda su dificultad teórico-política, y no se haya reducido más bien a los términos “culturalistas” que constituyen una actitud mental típica del historicismo. El reverso de la medalla está constituido —como lo han hecho notar algunos antes que yo—, por la escasa resonancia que la discusión sobre el marxismo italiano de los años sesenta ha encontrado en los medios de la historiografía marxista italiana (y la exigua participación de los historiadores en el coloquio organizado por el Instituto Gramsci sobre este tema en octubre de 1971). Las consecuencias de esta ausencia tienen serias repercusiones: ¿cuántos son los estudios acerca de nuestro pasado histórico reciente que —sustrayéndose a la tentación de reducirse a la llana, aunque cómoda, simplicidad

de la relación especulativa entre teorías y luchas de clase— han sabido abordar este tema con criterios adecuados a la complejidad del entrelazamiento de la historia del marxismo (en su doble correlación con la historia de los intelectuales y con la del movimiento) y de la historia de la formación social (en su doble vinculación con la historia nacional y con las diversas formas mundiales en que se desarrolla el modo capitalista de producción)? Seguramente han sido pocos y se han limitado a tratar aspectos parciales, episodios significativos o circunstancias ilustrativas.

Ni siquiera han dejado de correr la misma suerte las investigaciones más embarazosas que en el análisis de la discusión marxista siguen utilizando categorías puramente culturalistas como: “influjo”, “ramas”, “corrientes”, “escuelas”, etc., congruentes con un modelo historiográfico que sirve para describir el desarrollo teórico como si se tratara de una *historia separada de los intelectuales*. Pero cuando había que pasar de las “aventuras teóricas” a la historia real, existía la tendencia a establecer una relación de “correspondencia” o, como decía al principio, una reflexión especulativa entre las posiciones teóricas y las vicisitudes de la lucha de clases.

3. Claro está que dicha tendencia no es consecuencia de una especie de pecado original del marxismo italiano, sino que tiene raíces más profundas: en nuestra opinión, proviene de la visión simplificadora de la relación entre teoría y movimiento que prevaleció desde la segunda Internacional en adelante dentro de la tradición mayoritaria del movimiento obrero. Considero inútil detenerme a describir el aspecto que adquiere la teoría con esta tradición pues ya lo describe Kautsky en sus obras con rasgos muy elocuentes. Lo importante es señalar cómo esta visión se reproduce, casi sin sufrir cambios en lo esencial, en el mismo movimiento comunista internacional, y sale a la luz en no pocos momentos de nuestra discusión. ¡Y esto —téngase en cuenta— no sólo a pesar de Marx, Lenin y Gramsci, sino también a pesar del XX Congreso! Una vez que la relación teoría-movimiento histórico se ha reducido a los términos antes mencionados, la reducción de la primera al segundo (historicismo) o del segundo a la primera (dogmatismo) no afecta para nada —aunque *prima facie* parezca paradójico— la esencia de esta visión.<sup>1</sup> Para alterarla se requiere algo más que un simple ajuste

<sup>1</sup> En mi opinión, un nuevo cuestionamiento de la historia del movimiento obrero en este sentido ha sido presentado por las notables contribuciones de F. De Felice, *Serrati, Bordiga, Gramsci e il problema della rivoluzione in Italia. 1919-1920*, Bari, De Donato, 1971; y *Fascismo, democrazia, fronte popolare. Il movimento comunista alla svolta del VII Congresso Interna-*

filológico: es preciso hacer que las categorías de Marx, Lenin y Gramsci sean realmente operativas. Sobre todo, es necesario —*después* de Marx y *después* de Gramsci—, volver a poner en movimiento las categorías del materialismo histórico tal como se manifiestan en su más alto nivel de abstracción-exposición científica: la crítica de la economía política. Ciertamente, lo que complica (ha complicado siempre y hoy complica aun más) la relación entre teoría y movimiento es el mismo *modo de ser* del proceso histórico sometido al dominio de la producción capitalista, su estructuración articulada en formas, el hecho de que dé origen a un entrelazamiento de fuerzas productivas y relaciones de producción, o sea a una modalidad específica de la contradicción básica. Dentro de esta modalidad se configura la lucha de clases que por esto mismo presenta características propias que no pueden reducirse al flujo continuo de la multiplicidad/factualidad empírica.

4. La mediatización y la no linealidad de la relación entre teoría y praxis existe ya desde los orígenes de la unión entre marxismo y movimiento obrero, tomando en cuenta que Marx había advertido la necesidad de escribir la crítica de la economía política, si bien se pone de manifiesto cuando el modo capitalista de producción pasa de la fase competitiva a la monopolista. Lo impostergable de la relación especulativa resulta entonces evidente aun a los ojos de aquellos que no se habían percatado de ello. Creo que no se puede entender la historia del marxismo italiano de los años sesenta si no se logra una comprensión profunda de lo *crítico* de su relación con la política. Tras las discusiones sobre la dialéctica y la relación entre Hegel y Marx (polémica Colletti-Gerratana, desatada no sin razón —como lo señala oportunamente Gruppi— en 1958, es decir inmediatamente después del XX Congreso del Partido Comunista de la Unión Soviética y del VIII Congreso del Partido Comunista Italiano) sobre la “objetividad real de la contradicción y, más tarde, sobre la teoría del valor y el concepto de “formación económico-social”, había algo más que una simple diferencia de “puntos de vista políticos” o de “posiciones tácticas”. En realidad, se trataba de un profundo esfuerzo por readaptar la trama de la teoría a la com-

*zionale*, Bari, De Donato, 1973 y L. Paggi, *Antonio Gramsci e il moderno principe. Nella crisi del socialismo italiano*, Roma, Editori Riuniti, vol 1, 1970; e “Intelletuali, teoria e partito nel marxismo della seconda Internazionale. Aspetti e problemi”, introducción a M. Adler, *Il socialismo e gli intelletuali*, Bari, De Donato, 1974 [Véase en esp. *El socialismo y los intelectuales*, México, Siglo XXI, 1980, que incluye la citada introducción de Paggi].

pleja estructura del *presente*. Y no era una mera casualidad el hecho de que el objeto de la controversia estuviera constituido por las modalidades de vigencia (y a nivel de la formulación) de la contradicción básica.

No quisiera ir más allá de los límites de la primera fase del debate de este tema, pues estoy casi totalmente de acuerdo con las observaciones hechas a este respecto por Franco Cassano en el “prefacio” a *Marxismo e filosofía in Italia*.<sup>2</sup> No obstante, lo que más me interesa señalar es cómo, aún antes de que aparecieran diversas “tendencias” o “líneas”, la insistencia en el método de determinada abstracción (Della Volpe) o en la relación modelo-empiría (Luporini) respondía a la necesidad común de contar con una reclasificación científicamente rigurosa de las categorías marxistas capaz de adaptarlas a lo intrincado de un mundo que resultaba al mismo tiempo más complejo y más “dividido”. El encabalgamiento con los tiempos no lineales de desarrollo de la formación social, con la crisis, se registraba, por aquel entonces (1962), a nivel teórico en el hiato entre “el carácter estático del modelo y la reducción del campo de acción de la contradicción exclusivamente a la línea de tensión entre dicho modelo y su plena realización en cada una de las sociedades capitalistas”.<sup>3</sup> Aunque también se registraba, añadiría yo, la latencia de ciertos movimientos historicistas (hipostatización de la objetividad como una especie de fluidez sin estructurar que existe por sí misma: lo “múltiple o real”) precisamente en la posición posterior a Della Volpe que era la que más parecía reivindicar para el marxismo la conquista de una metodología científica. El hecho de quedarse en la antesala metodológica (unido a la ilusión racionalista de que la crisis se podía resolver planteando correctamente el problema de la ciencia en general) le impedía a Della Volpe enfrentarse con la *construcción teórica global* de la crítica de Marx y captar las potencialidades explicativas de la dinámica real de la sociedad. Es por esto que la teoría política de Della Volpe se queda atascada en el terreno de una concepción garantista indefinida, *sin llegar a la relación histórico-social que se había venido estableciendo entre el estado y el capital* y que requería la crítica y la superación radical de la plataforma liberal democrática. Esta latencia de motivos “historicistas” también puede encontrarse en muchos de los trabajos teóricos posteriores, aunque va apareciendo una tendencia común a rescatar la contradicción básica dentro del modelo, revisando el

<sup>2</sup> F. Cassano, *Marxismo e filosofía in Italia*, Bari, De Donato, 1973, pp. 9-18.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 16.

marco "clásico" de Della Volpe referente a la interpretación de la teoría del valor e introduciendo la noción clave de *relaciones sociales de producción* (me refiero sobre todo a la introducción de Colletti, a la traducción italiana de las *Voraussetzungen* de Bernstein).<sup>4</sup>

5. Sin embargo, aún estaban lejos, como hemos dicho, de rescatar la "capacidad analítica" de la teoría, entendiéndola no como una mera capacidad de realizar análisis concretos, sino sobre todo como la capacidad de explicar y penetrar en el mecanismo global del *presente*, de rescatarlo con su unidad e integridad sin disimular "con una falsa metodología" la "escisión" y la crisis interna. Prueba de ello es la afirmación de que el resultado de la superación del fetichismo del mundo de las mercancías lograda por Marx era el "redescubrimiento, bajo la objetividad fetichista, de la subjetividad humana enajenada":<sup>5</sup> prueba de la incapacidad de desarrollar dinámicamente el campo de las relaciones de producción, estructurándolo de acuerdo con la *modalidad en vigencia a escala social de la forma de valor y al nuevo nivel de su antagonismo con las fuerzas productivas*.

A partir de la famosa discusión sobre la "formación económico-social" surgen en el debate de estos últimos años análogas tendencias a abreviar el análisis, que pueden reducirse también a "latencias" tradicionalistas. Pero ya que a esta altura hemos entrado en el meollo de los problemas actuales puestos en el tapete por Gruppi, prefiero ordenar mi intervención de acuerdo con una serie de observaciones más precisas y, por así decirlo, "menos etéreas", tratando de que surjan de ellas las directrices para una reflexión general cuyos puntos de contacto o de divergencia respecto a lo que considero como los planteamientos potencialmente más fecundos tendré que señalar en segundo término.

## II

1. La segunda parte de esta intervención se refiere esencialmente a tres aspectos: a] el "sistema del presente" en cuyas coordenadas se apoya la relación entre "lo lógico" y "lo histórico" y que por lo mismo definen en sus líneas más generales el marco de referencia

<sup>4</sup> Lucio Colletti, "Bernstein e il marxismo della seconda Internazionale", introducción a Eduard Bernstein, *I presupposti del socialismo e i compiti della socialdemocrazia*, Bari, Laterza, 1968; reproducido en Lucio Colletti, *Ideologia e società*, Bari, Laterza, 1969, pp. 61-147. [Hay edic. en español.]

<sup>5</sup> Lucio Colletti, *op. cit.*, p. LVIII (en *Ideologia e società*, cit., p. 120).

de la relación entre teoría y praxis; b] la "crítica de la ideología", entendida como superación de la dimensión puramente epistemológica, y la introducción del nexo entre fetichismo y reproducción; c] la "crítica de la economía política", vista no como una depuración y una aplicación particular de la "crítica de la ideología", sino más bien como una individualización teórico-política de la dinámica global del desenvolvimiento del sistema y, por consiguiente, como una definición de sus condiciones (*objetivas-subjetivas*) de *transformación* (convertir nuevamente la crítica de la economía política en una teoría de la revolución).

El recorrido desde el punto a] al punto c] coincide con el paso —que, como veremos, no es nada sencillo ni inmediato— de la morfología estructural del modo capitalista de producción al proceso de construcción del ámbito de la política. Esta división tripartita no corresponde a "temas" diferentes sino a diversos modos de abordar *un mismo objeto*, por lo cual no me detendré en los detalles de la misma, sino que trataré, a través de las observaciones que iré haciendo, de poner de manifiesto su condicionamiento recíproco y, al final, su convergencia en una determinación *específica y compleja* del entrecruzamiento de la teoría con la política.

Generalmente se considera que la discusión sobre el sistema del presente y sus implicaciones teórico-analíticas, sostenida en primer lugar por Cesare Luporini y por Biagio de Giovanni, es el esfuerzo mayor que está haciendo el marxismo italiano para rescatar la dimensión histórica dentro de un modelo científico riguroso. Suponiendo que se conocen ya los términos generales de esta problemática,<sup>6</sup> me limitaré a señalar brevemente cómo al pasar desde el nivel abstractamente metodológico del debate sobre la interpretación dada por Della Volpe hasta la *Introducción* de 1857 al análisis del esquema global de las categorías de *El capital* (y, a través de ella, a la confrontación sucedánea con la *Lógica* hegeliana) se llega a percibir en el horizonte una especie de saneamiento no "ideológico" (integracionista) de la crisis y una nueva etapa de las relaciones entre teoría y política.

<sup>6</sup> Véase, de C. Luporini, "Realtà e storicità: economia e dialettica nel marxismo" (1966), ahora en *Dialettica e materialismo*, Roma, Editori Riuniti, 1974, 153-211; y "Marx secondo Marx" (1972), *ibid.*, pp. 213-294 [en esp. "Dialéctica marxista e historicismo" y "Marx según Marx" en *El concepto de "formación económico-social"*, Cuadernos de Pasado y Presente, núm. 39, México, 1980, pp. 9-53 y 97-161, respectivamente]; de B. De Giovanni, *Hegel e il tempo storico della società borghese*, Bari, De Donato, 1970; "Marx e lo Stato", en *Democrazia e diritto*, núm. 3, 1973, pp. 37-82 [incluido en la presente recopilación]; "Per un'analisi politica del tempo di lavoro in Marx", en *Critica marxista*, núms. 2-3, 1975, pp. 21-54.

La inversión del nexo pasado-presente no restablece la *tabula rasa* de lo puramente "metodológico", sino que rescata la capacidad que tiene la teoría para intervenir productivamente en el "continente historia". Romper con el historicismo no significa establecer una clara cisura entre "lo lógico" y "lo histórico", ni tampoco pretende ser un desinterés por la historia (cosa que sucede en el estructuralismo, al que Luporini no duda en definir, precisamente por esto, como una "ideología burguesa").<sup>7</sup> "El alejamiento del historicismo — escribe De Giovanni — es una señal del regreso a una dimensión teórica del problema de la historia."<sup>8</sup> Esto, sin embargo, implica en esencia dos cosas: 1] demostrar un interés *cualitativamente* nuevo por la historia (ruptura del tiempo cronológico, de la *Zeitfolge*, y su subordinación al "tiempo histórico" de la formación social); 2] encontrar en la crítica de la economía política un punto epistemológico (aunque, como veremos, *no sólo* epistemológico) sin regreso y por el cual la historia se construye a partir del "carácter *sistemático* del presente".<sup>9</sup> Gruppi sólo llega a la primera de las dos conclusiones (la historia reconstruida conceptualmente como una historia de las formaciones sociales), pero no parece darse cuenta de la imperiosa necesidad de la segunda, ya que en la polémica con Luporini trata de introducir nuevamente el historicismo diciendo que cada sistema tiene una génesis.<sup>10</sup> Sin embargo, en la "historia estructural" que se desprende de la crítica de la economía política, la única génesis que existe está en la visión retrospectiva del sistema que ha devenido, de la totalidad acabada (*fertige Totalität*) del modo de producción, ya que en la ley del movimiento de la estructura y *sólo en ella* (triste recaída en la "filosofía de la historia") es donde puede encontrarse la modalidad de su nacimiento y, por ende, la explicación deductiva de su transitoriedad. Punto epistemológico sin regreso significa, aquí, un rechazo de la *regressio ad infinitum* que se basa en la ilusión de poder encontrar en el "curso de la historia" una supuesta *génesis real* de las formaciones sociales.

2. A esta altura me parece totalmente evidente la futilidad de la objeción que expresa que una posición de esta naturaleza no toma

<sup>7</sup> Cesare Luporini, "Introduzione" a *Dialettica e materialismo*, cit., p. XVI.

<sup>8</sup> Biagio De Giovanni, "Teoría e política nel dibattito tra filosofi marxisti", en *Critica marxista*, núm. 6, 1974, p. 151.

<sup>9</sup> *Ibid.*

<sup>10</sup> L. Gruppi, "Note sul dibattito teorico marxista in Italia", en *Critica marxista*, núm. 6, 1974, p. 133.

en cuenta la acción concreta de los sujetos humanos, desde el momento en que *sólo* un cambio de dirección epistemológico permite valorizar plenamente la subjetividad rescatándola de la generalidad sin sentido del principio "los hombres hacen la historia", y demostrando su carácter *objetivo* (*gegenständliche Tätigkeit*) y *constructivo*. La acción de la subjetividad (que para Marx no la constituyen tanto los hombres como individuos o entes genéricos, sino las clases, es decir los hombres que — como dice el *Dieciocho Brumario* — hacen la historia "en circunstancias dadas y transmitidas",<sup>11</sup> individuos cuya actividad está morfológicamente determinada por la totalidad social a la que pertenecen) guarda una relación compleja con la estructura; no puede llegar a ser determinante sino en el momento en que la subjetividad se *constituye* como *fuerza motora señalada específicamente*, organizando sus propias potencialidades de dominio sobre el "tiempo histórico" del capital.<sup>12</sup> Pero para esto es preciso que la subjetividad atraviese todo el espesor de la *materialidad social* del presente; el atajo pragmático de la organización de los sujetos empíricos no sirve de mucho, porque sigue sometido al tiempo histórico dominante.

A esta altura del análisis se perfila ya el pliegue político del punto epistemológico sin retorno: *ni una proyección mecánica de la estructura del sistema sobre el movimiento histórico, ni un salto de la (presunta) pureza del modelo a la (presunta) escoria empírica de lo real, pueden realizar el tránsito de la teoría a la praxis*. Sólo puede tratarse del resultado de un proceso constitutivo-formativo (*Bildungsprozess*) que se desprende del interior del dominio del trabajo abstracto. Pero el *medium* natural y social en que se desarrolla este proceso está determinado por una cadena de términos medios, de "formas materializadas", que rigen la estructura del proceso y la reclasifican retrospectivamente. Pasar a través de ellas significa desentrañarlas y analizarlas, someterlas a una crítica. Una crítica de la ideología, por supuesto; pero en un sentido nuevo, en

<sup>11</sup> Karl Marx, *Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte*, en K. Marx-F. Engels, *Werke*, t. 8, p. 115 [Karl Marx, *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*, en Karl Marx-Friedrich Engels, *Obras escogidas*, edic. esp. cit.]

<sup>12</sup> Esta capacidad de dominio sobre la totalidad social, lejos de ser exigida a la fuerza misteriosa y de ruptura de una subjetividad mítica o conciencia, está basada en la posición estructuralmente neurálgica ocupada por la clase trabajadora dentro del sistema basado en el vínculo contradictorio capital-trabajo. Cf. al respecto las profundas consideraciones de N. Badaloni, sobre el "efecto de dominio", en: *Il marxismo italiano degli anni sessanta e la formazione teorico-politica delle nuove generazioni*, Roma, Editori Riuniti, 1972, pp. 20 y ss., reimprimas posteriormente en *Per il comunismo. Questioni di teoria*, Turín, Einaudi, 1972, pp. 173 y ss.

términos distintos, con una nueva base. Nos encontramos, en efecto, ante el *Wendepunkt*, en el que la *realidad* del proceso de abstracción se manifiesta en la evidencia lógico-histórica que da cuerpo a las "formas de conciencia" (*Bewussteseinformen*), autonomizándolas dentro de las instituciones político-jurídicas y dentro del estado. A esta altura no se puede pasar a través de la cadena de intermediaciones sin establecer una *cimentación radicalmente nueva* para la crítica de la ideología. Históricamente esta necesidad se le presenta al marxismo cuando *es puesta de manifiesto* a través de la emergencia de las funciones de control-dominio del estado, íntimamente ligadas con el proceso productivo-reproductivo. El estado como fenómeno materializado del proceso de separación/abstracción —que *aun históricamente* se ha hecho visible en la fase avanzada del desarrollo capitalista— pone al desnudo la inadaptación de la visión "especulativista" de la ideología. La ideología no es ya una "falsa conciencia", sino —y aquí entramos en el meollo de la revolución teórico-política efectuada por Gramsci con relación a todo el marxismo anterior— un vehículo con el que los hombres logran darse cuenta del mundo histórico-social que los rodea; es condición formal de la capacidad de experimentar lo real que tienen los individuos y, al mismo tiempo, *Daseinsform*, modo de ser de la realidad misma en cuanto organización y estructuración de la actividad de los individuos sociales. La crítica de la ideología no es, entonces, un desmantelamiento de hipóstasis ideales que existen únicamente en el pensamiento, sino una crítica materialista de las "formas de existencia" del ser social: de las "abstracciones reales", como las llama De Giovanni *siguiendo al pie de la letra* la concepción de Gramsci. (El concepto de *realidad* se refiere aquí al ser social como "segunda naturaleza", que no excluye sino que presupone la primera como condición, además del proceso social, en general y del mismo proceso de abstracción. A este propósito se toma con seriedad la observación de Luporini: "Algunos han señalado, con toda razón, que se trata de una abstracción *real*, ya que el mismo proceso de producción de mercancías es el que la separa *realiter* de sus características externas de trabajo útil, aunque también sucede que se deja en el olvido el hecho, no menos importante, de que dicha 'abstracción real' sólo es posible cuando el trabajo [socialmente] abstracto está muy bien caracterizado *físicamente* como 'derroche de fuerza de trabajo', de energías físicas y nerviosas lo cual era válido, según Marx, para cualquier forma de sociedad, desde las más primitivas y *naturales* hasta las más evolucionadas históricamente [económica, socialmente, etc.]. En su polémica privada con el economista Adolph Wagner, Marx escribía que 'el valor

de las mercancías expresa únicamente en una forma históricamente desarrollada, lo que existe de igual manera en todas las demás formas históricas de sociedad, aun cuando *en otra forma*, y el *carácter social del trabajo* en cuanto que este último existe como *derroche* de fuerza de trabajo social. El 'terreno artificial' al que se refiere Antonio Labriola con una afinada expresión, o dimensión histórico-social originada por la actividad asociada de los hombres, no sólo se injerta en la mencionada naturalidad, sino que esta última se caracteriza por encontrarse siempre en el aspecto social del mismo como algo inherente: tanto en el caso en que se haya roto definitivamente el cordón umbilical con la naturaleza de la comunidad humana [como le gustaba decir a Marx] y en que prevalece plenamente la estructura 'artificial', como en las formaciones sociales dominadas por el modo capitalista de producción.")<sup>13</sup>

3. A esta altura de la discusión, la crítica de la ideología se clasifica en una nueva forma como crítica materialista de las instituciones político-estatales y como descubrimiento de su funcionamiento efectivo en lo que se refiere a las relaciones de producción y al proceso social completo de reproducción.<sup>14</sup> *Realität* es una realidad del dominio de la forma; una realidad de la dimensión objetivizada del dominio —el capital como "abstracción *in actu*" (Marx); una realidad del estado. Obviamente, como lo ha hecho notar Gruppi, tras la separación (abstracción) se oculta la no separación (la *Wirklichkeit*) de la vinculación causal con respecto al mecanismo productivo social capitalista; aunque en la dinámica del sistema identificado y circunscrito por la esfera del dominio del trabajo abstracto, "la no separación funciona como separación".<sup>15</sup>

De esta forma se ha sustraído la ideología de la generalidad/separación a la que había sido condenada —*ideengeschichtlich*— por la permanencia en el ámbito "supraestructural". Lejos de afectar sólo a la ideología, esta sustracción significa al mismo tiempo una ruptura de la separación simétrica de lo económico, que también depende de la incapacidad de captar el carácter complejo del movimiento de las formas y la funcionalidad de su "ley" para deter-

<sup>13</sup> Cesare Luporini, "Introduzione" a *Dialettica e materialismo*, cit., pp. XIII-XIV.

<sup>14</sup> Desde este punto de vista sería conveniente una nueva lectura de la tercera sección del libro II de *El capital*, dedicada precisamente a la reproducción y circulación del capital social global.

<sup>15</sup> Biagio De Giovanni, "Teoria e politica nel dibattito tra filosofi marxisti", cit., p. 152.



minadas relaciones (sociales) de producción. Esta operación hace emerger todos los asuntos que con mayor o menor sutileza son dualistas y se encuentran en la base de la visión unilateral del proceso histórico y especulativo de la relación teoría-praxis (binomio economicismo-eticismo, que recorre todas las fases históricas del movimiento obrero). Por esta razón, la crítica de la ideología y la individualización del sistema del presente como ámbito del discurso científico forman un todo, imponiendo *un enfoque no culturalista a la historia*. De aquí surge una noción de *cientificidad* ligada a una reproducción nueva y fecunda de la temática del fetichismo, que ha ido superando los estrechos confines de la “querella” althusseriana sobre los “límites de visibilidad”, y soldando, en una relación de estricta interdependencia, el “ocultamiento” y la “reproducción”. Pero —y aquí quisiera introducir un elemento de reflexión—, si la crítica de la ideología se vincula con la crítica de la economía política mediante la teoría de la reproducción, ¿es esto suficiente para que se convierta en una teoría de las *condiciones objetivo-subjetivas de transformación* de las relaciones capitalistas de producción? o sea —dicho de una forma más sencilla—, ¿es suficiente para convertirla en ciencia (crítico-revolucionaria) de la política?

A este respecto, es preciso ser claros sobre un punto: o la dimensión de la política se encuentra establecida en la representación (*Darstellung*) morfológica del modo capitalista de producción, o bien *se construye* —a partir de ella— descifrando/reconvirtiendo las interrelaciones sistemáticas (categorías) resumidas en el movimiento autónomo de la forma. Los nexos estudiados por el análisis teórico que De Giovanni viene desarrollando desde hace algún tiempo han puesto de manifiesto, creo yo, en forma decidida, la complejidad del marco de categorías de Marx cuya “dialéctica” concreta no puede alcanzarse a través de una inversión simple y literal de la filosofía hegeliana (a este respecto De Giovanni hace notar también cómo en Marx este término se utiliza “en sentido elíptico o a falta de un concepto adecuado”).<sup>16</sup> Una vez establecido esto, en lugar de resolverse, se abre nuevamente el problema de la relación teoría-praxis (aunque *dentro* de los horizontes de la perspectiva teórica de la inversión de lo “lógico” y lo “histórico”): una cimentación materialista de la praxis no debe dejarse llevar por la tentación de reducir la ciencia de la política a un *mero cotejo* del proceso de movimiento autónomo de la forma (no discuto por

<sup>16</sup> *Ibid.* Cf. también Cesare Luporini, *Dialettica e materialismo*, cit., pp. 256 y ss.

ahora si se justifica la discusión sobre si se le deba dar o no el nombre de “proceso sin sujeto”).<sup>17</sup> Tengo la impresión de que una solución de este género corre el peligro de mantener un tono “especulativista”, aunque de un modo completamente nuevo, con respecto a las soluciones historicistas tradicionales. Si el proceso real de abstracción-(ocultamiento)-reproducción se organiza dentro del “modelo separado de la dirección-dominio sobre los sujetos subordinados reducidos a sujetos atomizados y aislados en sus respectivas dimensiones económico-corporativas”,<sup>18</sup> la superación de la separación/abstracción debe dar lugar entonces a un proceso alternativo igualmente real, debe ser incorporado *dentro* del movimiento complejo que “se representa” (*sich darstellt*) en la dialéctica de la forma-valor cuya disolución progresiva está confiada a la extensión de la hegemonía de los trabajadores en la fase de transición.

Sin embargo, lo que mantiene en pie esta delicada operación teórica es el hecho de que el proceso formativo (*Bildungsprozess*) de la política —la *Konstitution* de la “conciencia de clase” como paso dialéctico de la “clase en sí” (*Klasse an sich*) a la “clase para sí” (*Klasse für sich*)— sólo puede ponerse en movimiento desde el interior del modo específico en que se presenta y en que se da el dominio (lógico estructural) de la forma, y nunca desde el exterior del mismo. La *Formation*, como situación caracterizada por la *Bildung*, no se puede *diluir diacrónicamente* en ella, conforme a los deseos de un historicismo apenas retocado. La estructuración de la historia y la historización de la estructura no son operaciones que puedan reducirse la una a la otra. No es tan sencilla la “fluidificación” de la forma (ni es tan fácil la cimentación materialista de la posibilidad que tiene el mundo de transformarse), ni se insistirá nunca lo suficiente en la necesidad de cortar de una vez para siempre los puentes con sonambulismos de categorías tan apreciados por los vendedores de dialéctica barata. La *Bildung*, es decir el proceso formativo activo, no es un *actus purus*, no es una *causa sui* (una especie de movimiento genético primordial que preside la

<sup>17</sup> Esta definición althusseriana (cf. “Sur le rapport de Marx á Hegel”, en *Hegel et la pensée moderne*, París, 1970 pp. 197 y ss.), es aceptada en su esencia por De Giovanni (cf. Biagio De Giovanni, *Hegel e il tempo storico della società borghese*, cit., p. 9 y *passim*), mientras es impugnada por Luporini (cf. Cesare Luporini, “Dentro Marx: il presente e la prospettiva”, en *Rinascita*, num. 42, 22 de octubre de 1971, reproducido en el volumen antológico de F. Cassano, *Marxismo e filosofia in Italia*, cit., pp. 387-388; y Cesare Luporini, *Dialettica e materialismo*, cit., p. 239).

<sup>18</sup> Biagio De Giovanni, “Teoria e politica nel dibattito tra filosofi marxisti”, cit., p. 152.

constitución y el desenvolvimiento de las estructuras sociales), sino el resultado dialéctico de la estructura, de la *Form*. De ninguna manera son indiferentes las consecuencias que implica para la ciencia de la historia y de la política este elemento que complica aun más la relación teoría-praxis: la transformación de la estructura no es el resultado de la actividad humana en general que, en su flujo vital, se escapa de las redes formalizadas del dominio, sino más bien el producto de una acción *caracterizada morfológicamente* y realizada por los hombres cuya praxis está *organizada objetivamente* (antes que subjetivamente) dentro de la dinámica de las complejas relaciones de producción, cuya articulación reproductiva-social comprende, en sentido amplio, las mismas formaciones ideológicas (instituciones, cultura, instrumentos ideológicos del estado, etcétera).

4. El proceso formativo de la conciencia de clase se desprende, pues, del interior de la armonización articulada del dominio de la forma; pero así como la teoría de Marx no es el producto de una "inversión" mecánica de la dialéctica hegeliana, tampoco la constitución del terreno de la política —*implícita* únicamente en el movimiento de la forma— puede ser el resultado de un vuelco inmediato que correría el riesgo de hacer retroceder esta problemática —que es *objetiva y dialéctica*— a la lógica subjetivista del "punto de vista" (vuelco especulativo de la vinculación capitalista dentro del punto de vista, o *Weltanschauung*, proletario, etc.).

Es necesario detenerse un momento sobre la ya acostumbrada comparación entre Hegel y Marx, aunque sea una sola vez, no para rebatir el punto de convergencia fundamental (el presente histórico de la sociedad burguesa), sino para poner en evidencia —manteniendo *ese* punto de convergencia y no otro— la *differentia specifica* del modo en que se constituyen sus respectivos sistemas teóricos. Me interesa sobremanera, en primer lugar, precisar que la diferencia no consiste, en mi opinión, en el hecho de que para Marx no existe el "axioma de clausura"<sup>19</sup> de la filosofía hegeliana y no tanto porque el "axioma de clausura" *en cierto sentido* (en el sentido del "fin de la historia") no se encuentra tampoco en Hegel,<sup>20</sup> sino más bien porque *en cierto sentido* (en el de las condiciones de predicabilidad científica del objeto) *se encuentra presente también en*

<sup>19</sup> Sobre el "axioma de clausura" de la filosofía hegeliana véase S. Vega, "Sul Capitale", en varios autores, *Marxismo e critica delle teorie economiche*, Milán, Mazzotta, 1974, pp. 191-192; y "Nodi, Smith, Ricardo, Hegel", en varios autores, *Hegel e la economia politica*.

<sup>20</sup> Cf. R. Bodei, *Sistema ed epoca in Hegel*, Boloña, Il Mulino, 1975, pp. 89-91.

*Marx*. La condición de científicidad de la crítica de la economía política —al igual que de la lógica hegeliana— consiste en que tenga una *cimentación autónoma propia*: de otra manera, la crítica de la economía política no podría definir el horizonte lógico de movimiento y de desarrollo del modo capitalista de producción.<sup>21</sup> ¿En qué consiste, pues, la diferencia? Consiste ante todo, creo yo, en las *condiciones peculiares* (histórico-materialistas) de la base de cimentación autónoma propia de Marx con relación a la de Hegel y, en segundo lugar, en la distinta función que se le atribuye a la noción de *autonomía* del sistema teórico. La base de cimentación autónoma propia de la crítica de la economía política se funda —como lo ha hecho ver Luporini en páginas de suma profundidad teórica— en una separación consciente entre lo concreto material (valor de uso) y las fuerzas productivas del trabajo. Separación que tiene como forma de manifestación primaria la llamada "bidimensionalidad" de las categorías económicas de Marx (valor de uso/valor de cambio; trabajo concreto/trabajo abstracto) en la que se finca el tratamiento peculiar y característico que da a los clásicos. Pero mediante esta separación consciente Marx ha reproducido *sólo en apariencia* el modelo lógico-dialéctico de Hegel. En realidad ha ido más allá y ha hecho algo *cualitativamente distinto* de Hegel: ha introducido la contradicción en la "red diamantina" de las relaciones del sistema sin privarla de su contenido de ruptura. Incluida en el movimiento de la forma, se manifiesta a través de lo *autocontradictorio del capital*. No hay necesidad de lanzar contra la presunta pureza del sistema la materialidad despiadada de los contrastes reales (o la dureza de los "hechos más testarudos" de Engels): es el mismo movimiento de las categorías el que pone al desnudo que el verdadero límite del desarrollo capitalista es el *capital mismo*.<sup>22</sup> En esto consiste la *differentia specifica* que separa a Marx de Hegel, quien parte del supuesto de la perenne recuperación/debilitamiento de lo negativo dentro del movimiento de la forma, vinculando así cualquier posible movimiento revolucionario a la ley dominante del proceso. Autodesarrollo significa para Hegel autorrevolución ilimitada del sistema en la exclusividad del tiempo *lógico-histórico de la forma*. Clavando la rosa sobre la cruz del presente,

<sup>21</sup> Sobre el "tropismo teórico interno" de la investigación madura de Marx y sobre su imposibilidad de simulación en términos de "prejuicios hegelianos" (Althusser), cf. Cesare Luporini, *Dialettica e materialismo*, cit., p. 227.

<sup>22</sup> Cf. Karl Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, Berlin, Dietz Verlag, 1953, p. 324 [Karl Marx, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse)*, 1857-1858, México, Siglo XXI, 1972]

Hegel había establecido sobre el intento de formalización de los contrastes la más grande teoría que la conciencia burguesa podía tolerar (y, no sin razón, jamás superada por las sistematizaciones filosóficas posteriores de la "revolución pasiva"). La crítica de Marx a la economía política hace surgir con igual conocimiento epistémico la contradicción bajo la misma apariencia de naturalidad del proceso. La *Naturwüchsigkeit*, que en Hegel le daba a la totalidad acabada del sistema el aspecto de una inmutabilidad estructural, *se contradice*, ahora, *en el plano mismo de la propia objetividad fetichista*, volcándose en "conexión 'natural' de crisis" en una tendencia "espontánea" a la quiebra. En la economía global de la *Darstellung* dialéctica de Marx, la representación lógica de la ley de la baja tendencial de la tasa de ganancia tiene este mismo objetivo.<sup>23</sup>

5. Sin embargo —y aquí volvemos al problema crucial—, la *Darstellung* dialéctico-sistemática no se puede volcar inmediatamente en una lógica de la transformación activa: no es suficiente *invertir especulativamente* el sistema —reduciéndolo directamente al "punto de vista" de los portadores reales (*Träger*)— para tener lista y acabada una teoría revolucionaria.<sup>24</sup> Si el "modo de investigación" (*Forschungsweise*) no coincide con el "modo de exposición" (*Darstellungsweise*) —ni se desprende mecánicamente del mismo—, no se encontrarán *inmediatamente* presentes en la ley de la caída tendencial los pasajes de una teoría revolucionaria o de una ciencia política. De la *Darstellung* sistemática sólo se puede *deducir* la permanencia (irreductibilidad) de la contradicción, *mas no su forma histórica específica*. Esto no significa que la determinación de la misma deba exigírseles a los análisis particulares, que tienen como norma empírica de investigación la teoría marxista, sino que, por el

<sup>23</sup> Esta circunscripción crítica de la dialéctica al momento expositivo (*Darstellungsweise*) de la crítica de la economía política aclara el significado morfológico de la previsión de Marx (intuido genialmente por Antonio Labriola) y el tono abstractamente cientificista de las antiguas y nuevas críticas a Marx, que se basan en una contraposición del modelo teórico y el hecho histórico que traiciona la acepción estrictamente crítica de ambos (la previsión se interpreta en sentido estrictamente analítico y la historia como un puro acontecimiento y/o proceso unidireccional).

<sup>24</sup> Esto le sucedió a Lukács, razón por la cual no logró evitar las implicaciones teórico-políticas de la concepción catastrofista, ni ir más allá de la mera correspondencia de la identificación abstracta del aspecto subjetivo y del aspecto objetivo del proceso. Cf. Lukács, *Geschichte und Klassenbewusstsein*, Neuwied/Berlín, Luchterland, 1970, p. 113 [George Lukács, *Historia y conciencia de clase*, México, Grijalbo, 1969].

contrario, las características morfológicas de la "última forma antagónica" deben explicarse a través de la construcción total de la crítica de la economía política.<sup>25</sup> De aquí la necesidad de que en cada nueva fase histórica de desarrollo del capitalismo esta última se convierta en objeto de nueva apropiación activa y, al mismo tiempo, en objeto de conversión en teoría revolucionaria. (No es casual que esta conversión asuma una posición central en la reflexión de Gramsci, que por esto mismo aparece en muchos de sus aspectos como algo interno a la problemática de Marx.)

La ciencia de la política no puede dejar de medirse con la especificidad/materialidad de la *forma* de la contradicción, que cambia profundamente al pasar el capitalismo de la fase competitiva a la fase monopolista. La coincidencia indirecta de la crítica de la economía política con la teoría de la revolución se debe al hecho de que la primera se constituye en modelo científico a través de una escisión inicial y a través de una subordinación posterior: de la abstracción/separación entre el valor de cambio y el valor de uso, entre el trabajo abstracto y el trabajo concreto, a la suposición/subordinación del valor de uso al valor de cambio, del trabajo concreto al trabajo abstracto. La crítica de la economía política sólo indica que el horizonte de la reductibilidad de aquél a éste —en el santo y seña de lo funcional de la abstracción para el dominio— se encuentra *limitado estructuralmente* y determinado, por lo mismo, históricamente, y que es transitorio; en este sentido, sirve de base científica para la praxis revolucionaria de transformación. Pero la ciencia de la política debe avanzar todavía más: debe ser capaz de señalar las modalidades específicas en que se presenta cada vez la contradicción en la morfología de las distintas fases del desarrollo. La *Gestalt* de la contradicción no puede deducirse de la "red diamantina" de las formas: *se predica conceptualmente* y —a través de esta mediación analítica— se reduce a los "portadores reales". Por su parte, la identidad de los portadores reales (clase traba-

<sup>25</sup> Supongo que de este discurso debía surgir con claridad la necesidad de una apertura no ocasional a las aportaciones que nos llegan de las investigaciones empíricas desarrolladas en el campo de la economía y de la sociología burguesa; queda en pie el hecho de que el problema no consiste en añadir o agregar los análisis socioeconómicos sobre temas como la estratificación social, el mercado de trabajo, etc., a un esquema teórico elaborado "al vacío" dentro de la marxología, sino más bien en reactivar las categorías de la crítica, restituyéndoles su propia capacidad analítico-hermenéutica, o sea la capacidad de explicar los nuevos fenómenos de movimiento subterráneo y de dislocación molecular de los componentes internos del antagonismo básico.

jadora y masas) no es estática, sino que cambia al cambiar la *composición de las fuerzas productivas* (lo que constituye siempre el dato objetivo de arranque del “análisis concreto de la situación concreta”, aun cuando no sea más que la “consecuencia”, o, por así decirlo, el registro estructural de la relación dinámica entre la lucha de clase y el desarrollo). Por otro lado, dado que las formas de conciencia resultan desiguales o discordantes de acuerdo con el entrecruzamiento característico que se establece en las distintas fases del desarrollo capitalista entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción, no es posible hipostasiar las estructuras permanentes ni, en segundo plano, hipostasiar el vínculo de interdependencia entre la lucha de clase y las instituciones (vínculo que surge con una evidencia particular en la fase actual del capitalismo monopolista del estado).

La reconversión dialéctica de la crítica de la economía política en ciencia de la política no significa un acantonamiento de la primera (como si estuviera terminada de una vez para siempre en los cuatro libros de *El capital*) ni una opción para la profundización exclusiva de la segunda (como si se tratara de una especie de “politología marxista”).<sup>26</sup> Más bien todo lo contrario. La autonomía

<sup>26</sup> La cimentación científica de lo político no da origen a una nueva disciplina separada, sino que parte de un nuevo cuestionamiento del tema de las fuerzas productivas (y de su *composición*, que incluye el coeficiente activo de la subjetividad obrera), que sigue a la puesta en movimiento de las categorías de la “crítica”. No puedo hacer otra cosa que aceptar la argumentación de Cassano: “El uso de las fuerzas productivas no puede separarse de la dialéctica específica entre relaciones de producción y desarrollo de las fuerzas productivas, de la recurrente y cada vez mayor necesidad política que tiene el capital de restablecer su propia relación antagónica con respecto al desarrollo de las fuerzas productivas que él mismo requiere, de reducir continuamente la esfera del valor de uso dentro del dominio de la esfera del valor de cambio y bajo dicho dominio. De este modo, la misma articulación organizativa de la relación de producción, la misma forma institucional en que se articula el dominio total, económico-político, del capitalismo, lejos de presentarse como un simple marco de poder que se subordina a las fuerzas productivas, se nos presenta como un resultado de dicho antagonismo, como una respuesta del capitalismo a la siempre renovada contradicción entre el desarrollo del valor de uso y la medida de la riqueza capitalista, el valor de cambio. La desvalorización de las fuerzas productivas, la actuación del capital como límite de su ulterior desarrollo y de su plena valorización es algo intrínseco al mismo modo en que se organiza su uso dentro de la estructura político-económica global del capitalismo. Lejos de presentarse como el colapso natural de los mecanismos económicos o como la emergencia espontánea de la insubordinación social, la contradicción requiere una iniciativa sobre el mismo terreno, la organización de las fuerzas productivas que el capitalismo, habiendo supe-

de la ciencia con respecto a la política no significa que ésta se haya separado violentamente de la crítica de la economía, sino únicamente que sigue un “camino metodológico” distinto de ésta. En realidad, no sólo la implica, sino que presupone un constante desarrollo y enriquecimiento, en una palabra: la reclasificación en términos hermenéuticos de la dinámica global de la sociedad capitalista. Desde este punto de vista, lo crítico y lo científico se identifican entre sí: la *ciencia* de la política es al mismo tiempo *crítica* de la política y viceversa. La puesta en movimiento de las categorías de *El capital* coincide, por así decirlo, con la comprobación de la capacidad que tiene para explicar el modo en que se reproduce la separación y contradicción fundamental —manteniendo íntegra la profundidad de la imposibilidad estructural de ser suprimida— hasta en los niveles más altos del desarrollo.

### III. [CONCLUSIONES PROVISIONALES]

El carácter crítico del proyecto de una recomposición teórica del marxismo se desprende de la “escisión” entre la fuerza de trabajo y el trabajo: escisión no empírica o parcial, sino *in nuce* ya política, en cuanto que está ligada orgánicamente con el mecanismo de reproducción capitalista. La teoría de las clases que de esto se deduce rebasa cualquier obstáculo sociológico: el espacio característico de las clases invade el nivel político como una especie de concentrado de lo económico —enseña Gramsci— como una readmisión de lo “social total” (al estilo de Marx: *Gesamtgesellschaftliches*). Sólo a través de este camino, sólo a través del reconocimiento de lo que posee de orgánico la relación entre la crítica de la economía política y la crítica de la política y a través de la superación, subordinada a aquélla, de cualquier concepción liberal —y no ya a través de las aniquiladas vueltas del garantismo—, pasa el programa de la reconstrucción de la teoría marxista del estado.<sup>27</sup> Por esta ra-

rado hace ya algún tiempo la tradicional separación entre economía y política, practica con gran conocimiento de causa. El desarrollo de las fuerzas productivas se libera así de cualquier determinación economicista y coincide, por otra parte, con la construcción política de la contradicción, con la construcción del bloque histórico, social y político, y con la identificación de los objetivos intermedios necesarios para su construcción.” (F. Cassano, *op. cit.*, pp. 25-26).

<sup>27</sup> Cf. F. Cassano, “Teoria del blocco storico e ricomposizione del lavoro nel capitalismo maturo”, en *Marxismo e filosofia in Italia*, cit., pp. 72-73. A este respecto se toman muy en serio y se aceptan sin prejuicios paleo-

zón, la *cimentación científica del político* se levanta como una condición imprescindible para una teoría de la transición al socialismo.

Es preciso no dejarse llevar por la tentación de convertir el "primado de la política" en una nueva filosofía, que podría correr el peligro de romper lanzas contra la autonomización específicamente capitalista del político, ocultando detrás de una mistificación ulterior la capacidad de convertirse en una configuración determinada de las relaciones productivas. Lo político no constituye el cenit de un supuesto movimiento ascendente del proceso social, sino el modo de ser del proceso mismo entendido en toda su complejidad e integridad.

Hemos llegado así a un resultado analítico semejante al que por distintos caminos han llegado algunos economistas contemporáneos (sobre todo Kalecki), que han considerado la actual fase capitalista como una manifestación progresiva del tránsito del "ciclo económico" al "ciclo político". Cuando hago esta afirmación estoy, sin embargo, plenamente convencido de que el tema de la relación teoría-praxis —aun prescindiendo de las limitaciones intrínsecas de mi planteamiento— está muy lejos de haber encontrado una solución. Sobre todo porque hoy asistimos a la *crisis del mismo ciclo político*; y los períodos de crisis —a diferencia de lo que creían algunos teóricos de la segunda y de la tercera Internacional— no sólo no facilitan sino que complican la conversión de la teoría en política, de la visión científica en lucha de clase: complican el marco de relaciones conceptuales que he definido antes como "problemática de la constitución".

En la fase actual de manifestación histórico-mundial del capitalismo como *Krisenzusammenhang*, la política como "ciencia de la vinculación" debe recuperar internamente su propio contenido crítico si no quiere correr el peligro de quedar sometida a las modalidades y a los tiempos de desarrollo de la crisis. En el momento en que van apareciendo tendencias que amenazan restringir las bases productivas de las sociedades occidentales —tendencias que ponen al orden del día la perspectiva estratégica total del movimiento obre-

marxistas (o también paleoleninistas) las importantes aportaciones analíticas producidas por los recientes trabajos de Habermas (véase *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*, Frankfurt del Meno, Suhrkamp Verlag, 1973) enriquecidos y sostenidos por las investigaciones complementarias de Claus Offe (cf. *Strukturprobleme des kapitalistischen Staates*, Frankfurt del Meno, Suhrkamp Verlag, 1975; *Berufsbildungsreform. Eine Fallstudie über Reformpolitik*, Frankfurt del Meno Suhrkamp Verlag, 1975 en especial las pp. 9-50 dedicadas a las "Staatstheoretische Perspektiven der untersuchung der Berufsbildungsreform").

ro— la respuesta de la teoría marxista no debe dejarse llevar por las tentaciones, que siendo alternativas se presentan al mismo tiempo, de autorreducción pragmática y de autorrarefacción en una filosofía sobre un modelo alternativo; del sometimiento a los tiempos tácticos del movimiento y de la abstracción de un *telos* emancipativo que evita convertirse en problema de una teoría de la organización.

Así vuelve a surgir aun de esta vertiente más directamente "epocalizada" la urgencia de dar una cimentación científica al político con miras a una estrategia de transición que salga definitivamente no sólo de la separación de lo "económico" y lo "político" sino también de la dicotomía entre lo "político" y lo "social". La profundidad e intensidad que nuestra discusión teórica empieza a manifestar y la misma praxis consciente del movimiento obrero italiano han demostrado cómo puede surgir de aquí y desarrollarse una línea capaz de abarcar la unidad de producción y reproducción, de fábrica y estado, de lucha de clases e instituciones, en el recorrido retrospectivo de la recomposición de la política basada en la dinámica del proceso social total. Viéndolo bien, la riqueza de nuestra exposición teórica nos brinda hoy la capacidad de *captar, dentro del movimiento real de la lucha de clase*, los elementos impulsores que hay que organizar y en los que hay que enrolarse para que la hegemonía de la clase trabajadora logre dar el salto decisivo hacia el proceso de transición. De captar el surgimiento de un concepto de productividad alternativo al capitalista (sometido a la mistificadora ecuación trabajo productivo = trabajo creador de plusvalor) que lleva en sí el germen de una visión cualitativamente distinta del *desarrollo*, entendido como supuesto material imprescindible del *progreso* hacia una nueva civilización, basada en la dirección social total y consciente de las fuerzas productivas del trabajo. Pero aquí también se perfila —si no me equivoco— un nuevo tipo de vinculación entre la teoría y la política, que no relega la primera a su papel pasivo y subordinado (de registro y ratificación de los niveles que cada vez alcanza el movimiento real de la lucha de clase), sino que más bien rescata el contenido crítico-científico (emancipador) y precursor que forma un todo con su capacidad de captar efectivamente el presente.

## MARX Y EL ESTADO

En el marxismo italiano, la última lectura *teórica* de la *Crítica de la filosofía del estado de Hegel* hay que buscarla aún en las pocas y densas páginas del ensayo *Per una metodologia materialistica dell' economia e delle discipline morali in genere* de Della Volpe.<sup>1</sup> Según Della Volpe, dos eran los puntos que conducían a ese texto a la plena actualidad del debate marxista: a) la crítica al apriorismo especulativo de Hegel, a su manera de construir el dominio de la idea, y la pertinente individualización, positiva, de una metodología materialista entendida como reconquista de la "lógica específica del objeto específico", según la expresión literal de Marx;<sup>2</sup> b) la crítica a la relación abstracta entre *apriorismo especulativo* y *empiría acritica*, pues —en opinión de Della Volpe— la originalidad de la intuición marxiana no está tanto en el descubrimiento del vacío de ese apriorismo, como en su plenitud viciosa, en su definición a través de contenidos empíricos "no mediados o no asimilados [...] en cuanto son trascendidos por esas abstracciones genéricas".<sup>3</sup>

Creo que estos dos criterios de lectura deben ser reconsiderados en profundidad, como trataré de mostrarlo en el siguiente análisis. Pero quisiera indicar desde ahora las nuevas direcciones en las cuales debe, a mi juicio, dirigirse la investigación, para recabar del texto de Marx todo lo que éste puede aún suministrarlos.

Volvamos, pues, a la primera indicación de Della Volpe. Es bien conocida su interpretación de la *Crítica* en el sentido de la construcción marxiana de una lógica específica del objeto específico. Para él es evidente que aquí nace "la conciencia del nuevo método

<sup>1</sup> El ensayo está incluido en el volumen *Rousseau e Marx* (Roma, 1962), pp 101-102. En la perspectiva de Della Volpe, una aguda contribución a la lectura de la *Crítica* es la de Cerroni, en *Marx e il diritto moderno*, Roma, 1962, pp 90-117.

<sup>2</sup> Karl Marx, *Crítica della filosofia hegeliana del diritto pubblico* (en *Opere filosofiche giovanili*, trad. de Galvano Della Volpe, Roma, 1950, pp. 13-170), p. 125 (Esta obra será citada de ahora en adelante con la abreviatura de *Crítica*). Véase el comentario de Della Volpe a esta proposición de Marx en las pp. 104-107 del ensayo citado.

<sup>3</sup> Della Volpe, *op. cit.*, p. 108.

dialéctico-materialista, en cuanto dialéctico-experimental (galileano), aplicado a la indagación (histórico-dialéctica) de *El capital*".<sup>4</sup>

La remisión a Galileo es explícita en el recuerdo de la crítica a Simplicio: "Este hombre se figura las cosas, paulatinamente, como necesitaría que ellas fuesen para servir a sus propósitos; y no adecua, paulatinamente, sus propósitos a las cosas, de acuerdo a como ellas son."

Al releer atentamente el texto marxiano, queda muy poco de esta indicación de Della Volpe. Permanece, ciertamente, el propósito de ir hacia las cosas "como ellas son"; pero las cosas como son no se aprehenden de ninguna manera con la aplicación de un *método experimental* (galileano) que revalorice, en el horizonte del experimentalismo ("positividad e indispensabilidad de la materia misma como elemento gnoseológico"),<sup>5</sup> la lógica específica del objeto específico.

Marx se aleja de ese método con toda la fuerza que le da su descubrimiento de la *densidad abstracta del objeto real*. Mejor aun: de la densidad abstracta de ese objeto real que es el estado político, *el horizonte del tiempo moderno*.

El problema de Marx no es el de contraponer la *concreción* del objeto experimentado al apriorismo *abstracto* del método hegeliano, sino el de ligar ese apriorismo abstracto al horizonte específico que lo convierte en real, convirtiéndose en abstracto, al mismo tiempo, como horizonte que hace de lo abstracto algo real.

Sabemos que el tiempo histórico moderno es *abstracto* aún antes de la visión que Hegel tenía de éste. Es así como debe mirarse "la lógica específica del objeto específico": ella exalta y expresa la *lógica específica del objeto abstracto*, si la abstracción es, de hecho, el horizonte real dentro del cual la cosa de la lógica (lo abstracto) vence a la lógica de la cosa (lo concreto).

No quiero insistir sobre el metodologismo subyacente al criterio de lectura de Della Volpe. Pero debe subrayarse cómo la profundidad del descubrimiento de Marx está en el trasladar sobre el *contenido del objeto*, que abre y al mismo tiempo delimita el horizonte de visibilidad a la mirada de los modernos (la unidad del estado político) la construcción de su movimiento, de la lógica propiamente abstracta del objeto mismo. La novedad se revela así en el contenido de conjunto de un proceso que tiene su fecha de nacimiento en el tiempo de los modernos.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 107.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 109.

Pasemos a la segunda indicación de Della Volpe, a la plenitud viciosa del apriorismo abstracto. Aquí Della Volpe toma una línea de lectura real, presente en el texto de Marx (bastaría recordar: "la existencia empírica, la más inmediata, se deduce como un momento *real* de la idea"; "Puesto que lo universal como tal es hecho subsistente por sí, se confunde inmediatamente con la existencia empírica, y lo limitado se toma rápidamente, de manera acrítica, por la expresión de la idea").<sup>6</sup>

He tratado de mostrar en otra parte cómo este aspecto de la crítica marxiana a Hegel, si se toma en su presunto significado *metodológico*, conduce a un callejón sin salida.<sup>7</sup> En el conjunto del texto de la *Crítica*, éste revela el propio carácter rigurosamente condicionado por el descubrimiento principal que ilumina el texto de Marx, o sea, el descubrimiento de la articulación contradictoria del tiempo de lo abstracto y de sus figuras reales.

Mi crítica a Della Volpe es ésta: él privilegió como momento dominante de la *Crítica* un aspecto de la lectura marxiana de Hegel visto en una clave totalmente metodológica, y el hecho de haberlo privilegiado así no debido a una fisura interna en una lógica indiferente.

En efecto, la crítica a la abstracción especulativa, reducida a crítica del *apriori*, impide a Della Volpe considerar la fundación de lo empírico (en la visión de Hegel, y en la realidad objeto de ésta) *más que como espejo inmediato y acrítico de ese abstracto*. El mismo Marx lo considera así alguna vez, en la aparición de la *empíria acrítica*, mostrando, indirectamente, las dificultades teóricas entre las que se mueve la articulación del descubrimiento principal.

*Alguna vez* lo considera así, porque *alguna vez* considera todavía lo abstracto como apriori por rechazar, y entonces la empiria se le presenta sola sin ningún fundamento. Sin embargo, la empiria no lo es a ningún nivel, si es posible aprehender su carácter real solamente en el interior del dominio de lo abstracto (el estado político). Y éste es un punto muy claro para Marx en los pasajes decisivos de la *Crítica*. Habrá que ver, más bien, qué significa dominio de lo abstracto para definir el carácter propio de esa empiria que vive y respira en el espacio que le ha preparado lo abstracto.

Si el dominio de lo abstracto significa el dominio de la *separación*,<sup>8</sup> el significado de la empiria reaparece con esta determinación

<sup>6</sup> Karl Marx, *Crítica*, pp. 58, 62.

<sup>7</sup> Cf. Biagio de Giovanni, *Hegel e il tempo storico della società borghese*, Bari, 1970, en particular pp. 134 y ss.

<sup>8</sup> *Ibid.*, pp. 44 y ss.

o, mejor aun, dentro de esta determinación, lo que le da un marcado carácter de articulación de un sistema de poder. Que después la *empíria* coincida con algunos aspectos de un estado histórico real (ese estado prusiano que, transportado al centro del pensamiento de Hegel, obstaculizó por tanto tiempo el descubrimiento de sus temas profundos), es una verificación que verdaderamente merece mucho menos atención de la que le ha dado (antes y después de Della Volpe) gran parte de la historiografía hegel-marxiana.

Nos remitimos, finalmente, al reciente volumen de Badaloni, *Per il comunismo*.<sup>9</sup> Porque no se interesa directamente en el texto de la *Crítica*, Badaloni coloca en el centro del ensayo sobre Marx (*La crítica marxiana del teleologismo*) el carácter del análisis marxiano de la forma (lo abstracto), como *función del dominio*.<sup>10</sup> Creo posible profundizar este concepto, que Badaloni usa para el análisis de la forma de valor en *El capital* y en los estudios que lo preparan, con referencia a un conjunto más amplio de escritos marxianos, comenzando por aquellos de su juventud. El siguiente análisis es una primera tentativa en esta dirección.

#### 1. "LA VISIÓN NO PUEDE SER CONCRETA CUANDO SU OBJETO ES ABSTRACTO"

Excluyendo la alusión de Colletti en las últimas páginas de *El marxismo y Hegel*,<sup>11</sup> el punto teórico más alto tocado por Marx en la *Crítica* nunca ha llamado especialmente la atención de los que se ocuparon de reconstruir el significado de conjunto de ese texto.

El punto al que me refiero está indicado en la proposición que da el título a este parágrafo. Ella viene, como es notorio, después del desarrollo hecho por Marx de la crítica a la "visión" hegeliana del estado, individualizando su fisonomía en la categoría de lo *abstracto*.

Su carácter está anticipado en todos aquellos pasajes en los que

<sup>9</sup> Badaloni, *Per il comunismo. Questioni di teoria*, Torino, 1972.

<sup>10</sup> "Las formas son precisamente, para Marx, las abstracciones investidas con una función de dominio" (p. 95). "Tal aparente unificación (es decir, de las relaciones con la forma de la razón) no es la revelación de la forma de la razón, sino la expansión y la generalización de una forma determinada de relaciones. En su base concreta, la expansión de la forma es la expansión de aquella división inicial entre los productores y sus instrumentos de trabajo, de la cual deriva la forma del trabajo asalariado" (*ibid.*, p. 83).

<sup>11</sup> Lucio Colletti, *Il marxismo e Hegel* [hay edic. en esp.], Bari, 1969, p. 434.

el relieve de la *abstracción* afecta directamente los *contenidos* del concepto hegeliano de estado. Pero es importante el hecho de que Marx advierta la exigencia de detener y mostrar, visiblemente unidos en el cuerpo de una proposición, los dos términos —la visión y el objeto— que no estaban, hasta ese momento, ligados por un vínculo lógico necesario. Este vínculo se muestra en la unidad de lo *abstracto*: la visión y el objeto son tomados en esta referencia a lo *abstracto*.

Y sin embargo, los dos términos no están sobre el mismo plano: es lo abstracto del objeto lo que convierte en *abstracta* la visión. O sea, no es que la visión no pueda leer y descifrar el objeto; por lo tanto no existe la posibilidad de un error subjetivo que modifique la capacidad analítica del filósofo o los límites mismos de la especulación.

La visión no sólo no se equivoca, sino que lee y descifra el objeto en el momento en el cual la abstracción que la individualiza es la misma abstracción que expresa al objeto y que es inherente a su estructura. El plano de lo abstracto coincide así con el plano de lo concreto, encuentra en él su lugar de nacimiento.

No nos inmovilicemos en el campo de la idea, entendida como historia de una visión subjetiva capaz de construir, dentro de sí misma, los parámetros de lo abstracto y de lo concreto. Colletti escribe: "Es, notoriamente, un nuevo modo de razonar, un modo que impone una radical *emendatio* de la vieja mentalidad filosófica."

La novedad está en el hecho de que la continuidad interna de la idea se interrumpe con el enlace entre la idea y el objeto, y en que este enlace está signado por el círculo de lo abstracto.

Es tal la tensión que se transfiere al objeto, que traslada completamente a éste todo lo que parecía necesario adscribir a la subjetividad de la visión. En este sentido el *objeto* condiciona la *visión*, pero no como lo *concreto* condiciona lo *abstracto*, sino como lo abstracto, en su sentido más fuerte y real, hace nacer desde su interior una visión abstracta y se une con ella. Aquí, la crítica de Marx afronta solamente lo abstracto, un horizonte del cual no surgen ni la visión ni su objeto.

Llegados a este punto, es muy importante aprehender la abstracción que define al objeto. En Marx hay algunos pasajes muy explícitos donde se puede mirar lo abstracto como el horizonte del objeto, con la mediación (pero la simple mediación) de la visión de Hegel.

El interlocutor de Marx es Hegel, pero sólo en cuanto Hegel alude a la constitución real del estado moderno.

En la *Critica*, los pasajes decisivos son los siguientes:

a] "Esta visión es ciertamente abstracta, pero es la abstracción propia del estado político como Hegel mismo lo deduce [...] La visión no puede ser concreta cuando su objeto es abstracto";<sup>12</sup>

b] "Sobre todo, esta falta de discernimiento, este misticismo, son tanto el enigma de las modernas constituciones como el misterio de la filosofía hegeliana, de la *filosofía del derecho* y de la religión";<sup>13</sup>

c] "La *abstracción del estado como tal* pertenece solamente al tiempo moderno, porque la abstracción de la vida pertenece solamente al tiempo moderno. La abstracción del estado político es un producto moderno."<sup>14</sup>

De esta manera hemos ordenado los pasajes aludidos en la primera parte. La visión es abstracta porque su objeto es abstracto. El objeto abstracto de esta visión es la abstracción propia del estado político. La abstracción propia del estado político pertenece al tiempo moderno, es un producto moderno.

Es importante destacar inmediatamente que lo abstracto se define con relación a un contenido específico (*la abstracción del estado moderno*). Se refuerza así la estructura del objeto abstracto; éste no expresa, como momento de una síntesis mental, un contenido que tiene en otra parte su vida y su desarrollo, sino el espacio a partir del cual la organización del contenido (aquella que es propia del estado moderno), se construye según sus conexiones internas.

Así entendido, el significado de la abstracción es claro y sólido. Y que ésta sea la justa dirección de lectura se evidencia por un elemento explícito: la abstracción implica todo el objeto de la visión (el estado *como tal*) y el conjunto de este objeto pertenece a un tiempo histórico determinado, aquel que se enlaza con la formación del estado político.

Acabamos de ver que la abstracción lleva consigo la dimensión del tiempo: la abstracción del estado político es un producto del tiempo. Pero se vislumbra algo más en esta unión genérica: esta abstracción en el tiempo moderno ("pertenece *solamente* al tiempo moderno") es de tal modo central que el tiempo se incorpora a ella y es, a su vez, connotado por lo abstracto: "la vida política, en su sentido moderno, es el escolasticismo de la vida del pueblo";<sup>15</sup> "la

<sup>12</sup> *Critica*, p. 110.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 115.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 48.

<sup>15</sup> *Ibid.*



oposición abstracta, refleja, pertenece solamente al mundo moderno [...] La edad moderna es el dualismo abstracto".<sup>16</sup>

El tiempo realiza la abstracción, y la abstracción transforma el tiempo. Y esto tanto más profundamente cuanto la abstracción realizada más desarrolla y afirma su tarea de *sujeto real*. En sentido lato: cuanto más se convierte el tiempo moderno en *el tiempo del estado*, en el tiempo de su dominio.

A esta sólida abstracción corresponden cada vez menos los términos de "irreal" e "ilusoria". La simple educación abstracto-irreal ya no funciona.

De algún modo, la abstracción es real: lo garantiza el tiempo histórico de su realización. Pero si esto es verdad, lo *concreto*, que por ahora funciona como perspectiva crítica de la doble abstracción de la visión y del objeto ("la visión no puede ser concreta cuando su objeto es abstracto") simplemente no coincide con lo real. De esta manera se acaba toda ilusión de una dialéctica simple.

Lo abstracto implica lo real en una dimensión *particular*, y es éste el término que se recaba de un párrafo de la *Crítica*: "la diferencia entre el estado moderno y estos estados en los cuales hay unidad sustancial entre pueblo y estado [...] consiste [...] en esto: que (en el estado moderno) la misma constitución se ha convertido en una *particular* realidad junto a la real vida popular; que el estado político se ha convertido en la *constitución* del resto del estado".<sup>17</sup> El estado moderno expresa, pues, una realidad particular. Ahora es fácil leer más a fondo en esta proposición: es la abstracción del estado moderno la que expresa *una realidad particular*.

## 2. ABSTRACCIÓN Y SEPARACIÓN

Extendamos ahora el análisis a la relación entre abstracción y particularidad. En el texto de Marx, ésta se declara cada vez que se define al objeto abstracto en su conjunto.

"En la monarquía, por ejemplo, o en la república entendida como forma particular del estado, el hombre político tiene su existencia peculiar junto al hombre no político, al hombre privado. La propiedad, el contrato, el matrimonio, la sociedad civil aparecen aquí (según la exacta explicación hegeliana de estas formas políticas *abstractas*, aunque Hegel lo hace creyendo explicar la idea del estado) como modos de existencia *particulares* junto al estado *político*, como el *contenido*, del cual el estado *político* es la correspondiente forma

<sup>16</sup> *Ibid.*, pp. 48-49.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 49.

organizadora".<sup>18</sup> Las formas políticas son abstractas (*realmente* abstractas: por eso la descripción de Hegel es *exacta*) en cuanto constitutivas de un mundo de formas puestas en su conjunto más allá de los modos de existencia del hombre privado.

*Forma* es aquí un homólogo del término abstracto. Forma es abstracción de los contenidos, no sólo en cuanto se entienda por abstracción *un modo de existir particular* junto a los "modos de existencia particulares": el hombre político separado del hombre privado, la forma de la política separada de la particularidad de la sociedad civil.

No bien volvemos la página, encontramos la aclaración de este pasaje: "Lo más difícil de formar era el estado político [...] La constitución se desarrolló como razón universal frente a las otras esferas, *como un más allá de las mismas*";<sup>19</sup> "la esfera política fue sólo la esfera política en el estado, la única esfera en la que el contenido fue tan genérico como la forma, fue lo verdaderamente universal, pero lo fue en un modo tal que, con su oposición a las otras esferas, su contenido se transformó también en un contenido formal y particular".<sup>20</sup>

Como *un más allá* de las esferas particulares, la *forma* del estado ocupa un espacio real. Es en este claro sentido como la forma *existe*. Pero como *un más allá*, la existencia de la forma se ha definido: la autosuficiencia de la forma está en su expresarse como la "razón universal" con respecto a las demás esferas; pero, el hecho de que éstas estén frente a ellos, no mediadas ("la oposición abstracta, refleja, pertenece solamente al mundo moderno"), permite a Marx dirigir contra la forma dominante (*razón universal* de las otras) la crítica hegeliana al concepto de oposición real que, al oponer *realmente* dos términos, reduce a cada uno de ellos a un término excluyente del otro, a un término *particular*.

Sin embargo, Marx puede tomar de manera específica el sentido de la oposición: el hecho de que la forma sea simultáneamente *razón universal* y existencia particular indica el carácter genérico y *formal* de su contenido. *La forma no abarca ningún contenido que no sea la forma*. El hecho de que sea *real* no cambia este dato.

En este punto del análisis resulta claro qué es lo que expresa aquella "particular realidad" en la cual se aprehende lo abstracto.

*Lo abstracto es tal porque es una realidad separada de los contenidos particulares*. En Marx es normal la relación entre abstracción y separación: "Aquí (en el estado moderno), se expresa en su

<sup>18</sup> *Ibid.*, pp. 46-47.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 48 (El subrayado me pertenece.)

<sup>20</sup> *Ibid.*

contradicción más alta la *separación* de la persona política y de la persona real, de la persona formal y de la persona material, de la general y de la individual, del hombre y del hombre social";<sup>21</sup> "Que la determinación de ser miembro del estado sea una determinación *abstracta* no es una carencia de esta determinación, sino de la forma en que la desarrolla Hegel y de las *condiciones reales modernas*, que presuponen la *separación* de la vida real con respecto a la vida pública";<sup>22</sup> "Preguntarse si todos deben tomar parte singularmente en la discusión y resolución de los asuntos generales del estado es una cuestión que deriva de la *separación* del estado político y de la sociedad civil."<sup>23</sup>

Esta conclusión es muy importante para descifrar el texto marxiano, pues permite una visión de conjunto del objeto abstracto: su realidad específica —que es al mismo tiempo la razón de su abstracción— está en su existencia *separada*. Transcribimos dos proposiciones, cercanas entre sí, del escrito marxiano que nos llevan a este entrecruzamiento de problemas: "El estado existe *solamente* como *estado político*."<sup>24</sup> "El estado político es una existencia *separada* de la sociedad civil."<sup>25</sup>

Tratemos de sustituir y establecer conexiones: El estado existe sólo como estado político, o sea como *forma* y como *abstracto*. El estado político, la forma y lo abstracto, es una existencia *separada* de la sociedad. Lo abstracto, pues, existe; y la suya es una existencia separada. Por eso, en cuanto separado, el sujeto de esta existencia es lo abstracto. Por un momento, tomemos en su significado general la expresión *lo abstracto* existe. La existencia política, escribe Marx, "no es más que *esta abstracción*".<sup>26</sup>

Así, la abstracción es el sujeto de un modo general de ser de la existencia. Y Marx, que unió la abstracción al tiempo moderno, subraya aun: *esta abstracción*.

En efecto, es muy específico el modo en que lo abstracto se hace sujeto de la existencia. Ya hemos encontrado, por lo menos, dos significados:

a) "La propiedad, el contrato, el matrimonio, la sociedad civil aparecen aquí [...] como modos de existencia *particulares* junto al estado político, como el *contenido* del cual el *estado político* es su correspondiente *forma organizadora*"; b) "La constitución se desa-

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 147 (El subrayado me pertenece.)

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 155 (El subrayado me pertenece.)

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 157.

<sup>24</sup> *Ibid.*, pp. 157-158.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 159.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 163.

rolló como la *razón universal* frente a las otras esferas, como un más allá de las mismas."

Hasta ahora dos son las modalidades de existencia de lo abstracto: a) *forma organizadora*, b) *razón universal*.

No se necesita mucho esfuerzo para ver que en estos dos modos lo abstracto existe como forma dominante sobre los momentos a los que remiten las dos determinaciones positivas de lo abstracto: *organización*, *universalidad*. De una lectura inmediata referente al nacimiento de éstos como opuestos reales surge que tales momentos son: multiplicidad no organizada, particularidad. Lo abstracto aparece así, principalmente, en la forma de dominio.

En cuanto forma organizadora y razón universal, lo abstracto es un momento de verificación de una realidad que, de otra manera, sería difusa y dispersa en la particularidad. Pero Marx alude a esta realidad como a lo *concreto*. Esto permite redefinir la manera en que lo abstracto aparece como forma de dominio: aparece como forma de *dominio sobre lo concreto*.

*Abstracción*, *separación*, *dominio*, son hasta ahora las características del objeto (abstracto).

Llama la atención que el objeto sea definido al mismo tiempo por la separación y por el dominio: el dominio es así el de una *forma separada*. Si se torna problemático cuál es el sentido en que lo abstracto, que domina como forma separada, sea tanto "forma organizadora" como "razón universal", a primera vista resulta que el dominio de la forma separada transforma el objeto abstracto en sujeto dominante. El dominio de lo abstracto sobre lo concreto hace a lo abstracto más *sujeto* de cuanto no sea *sujeto* lo concreto. Dentro de los límites en los cuales este dominio es *real*, el objeto es sujeto de este dominio.

Y si este dominio "forma" y "organiza", si ofrece la "razón universal" de lo real, de alguna manera, la fuerza de su subjetividad implica la entera realidad que él consigue formar y organizar, de la cual es la razón universal. No es, ni puede ser, un dominio cerrado en sí mismo. En este sentido él emerge como sujeto. Más aun: si su dinamismo construye un espacio real y articulado, una manera de organizarse de la forma, él emerge como *sujeto de un proceso*.

Pero no debemos olvidar que este sujeto es lo abstracto. Entonces *lo abstracto es sujeto del proceso*. Los términos de la realidad parecen invertirse, y se muestran así en la visión de Hegel.

Éste, en efecto, hace de la idea el sujeto del proceso. Sigamos en este punto el análisis de Marx. En las primeras páginas de la *Crítica* Marx describe, como es sabido, la inversión entre el sujeto

y el predicado operada por Hegel en la construcción de la relación entre el estado, la familia y la sociedad civil.<sup>27</sup>

El estado (el concepto) deviene sujeto, y la sociedad civil su fenómeno, la aparición de una mediación “que la idea real emprende consigo misma, y que sucede detrás del telón”.<sup>28</sup>

De esta descripción me interesa subrayar la manera como Marx determina —a través del pensamiento de Hegel sobre el estado— la especificidad del sujeto del proceso.

“La idea se reduce a sujeto”,<sup>29</sup> escribe Marx; “según Hegel, ellas (familia y sociedad civil) funcionan por la idea real: no es su propia vida lo que las une al estado, sino, por el contrario, la vida de la idea la que se las asigna por sí misma”,<sup>30</sup> “la idea es hecha sujeto, y las distinciones y la realidad que les pertenecen se entienden como su desarrollo y su resultado”.<sup>31</sup> Sobre todo en esta primera sección, es continua e inmediata la confrontación que Marx establece con la *realidad concreta* que la visión de Hegel invierte, transformando la relación real entre sujeto y predicado en una relación mística, en la cual el predicado (lo abstracto) se convierte en *sujeto*.

Sería suficiente completar algunas de las citas que transcribí parcialmente: “La idea se reduce a sujeto. Y la relación real de la familia y de la sociedad civil con el estado se entiende como actividad del estado *interna, imaginaria*”; “La idea se hace sujeto [...] allí donde, por el contrario, la idea se desarrolla desde las distinciones reales.”

El simple mecanismo de esta confrontación (consignado en la oposición inmediata idea-realidad) es engañoso, y no excluyo la posibilidad de que haya engañado también a Marx,<sup>32</sup> representando

<sup>27</sup> Véase en particular *Critica*, pp. 16-30. Son las páginas más conocidas de la obra marxiana y también aquellas que, aisladas en sí mismas y observadas como momento específico de la separación entre la construcción marxiana y la hegeliana, dieron vida a una lectura completamente ligada a la alternativa entre apriorismo especulativo (Hegel) y primera individualización de una epistemología materialista (Marx).

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 16.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 17.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 18.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 22.

<sup>32</sup> Trato de demostrar esta tesis en el volumen recordado anteriormente sobre *Hegel e il tempo storico della società borghese*. Cf. en particular las pp. 146 y ss. Quiero precisar inmediatamente que una relectura atenta de la *Critica* relega profundamente la interpretación de un Marx apresado, en 1843, en la lógica de una elemental forma de antropología (el carácter singular de este texto me parecía ya claro en el ensayo citado: p. 198). Es probable que la alternancia todavía no medida por los planos de lectura

aquí un obstáculo a la armonía de su pensamiento. Pero si la visión de Hegel es una “exacta” descripción de cómo están las cosas, la descripción y la crítica se vuelcan completamente sobre el objeto.

Es cierto que: “la sustancia mística se convierte en el sujeto real, y el sujeto real aparece como otra cosa, como un momento de la sustancia mística”, pero “la *vida política* en sentido moderno es el escolasticismo de la vida del pueblo”,<sup>33</sup> y el *misticismo* es, sin ninguna duda, el enigma de la filosofía hegeliana, pero es sobre todo el enigma de las constituciones modernas.<sup>34</sup>

Confrontando este conjunto de pasajes, a veces se encuentra el término *misticismo* como indicativo de la “sustancia” que trastorna el *sujeto real* a través de una visión abstracta, y a veces como indicativo de un sujeto que es real (la *vida política*). Si esto es el síntoma de un problema, por ahora la presentación de la realidad de la idea-sujeto permite ver el carácter sustancial del cambio de la idea en sujeto que sigue a la determinación del objeto como separado y dominante. Aquí está toda la dificultad del análisis: estamos en presencia de un proceso real cuyo sujeto es la idea y, al mismo tiempo, en presencia de una crítica a toda idea (a la *realidad* de toda idea) que aparezca y se manifieste como sujeto de un proceso real.

Hagamos una pausa en el análisis para reflexionar rápidamente sobre el nivel general al que Marx nos conduce.

Individualizar la abstracción que corresponde al objeto y lo modifica profundamente significa ir directamente hacia la individualización de la *composición abstracta de lo real*. Lo real del cual se aprehende la composición abstracta tiene en sí mismo una diferencia específica que es aquella que la abstracción moderna (el estado político) logra hacer real articulándola a la altura comprensiva del propio horizonte.

Si intentamos unir el concepto de *composición abstracta de lo real* y el de *abstracción moderna*, nuestra reflexión se dirige a una situación en la cual *lógica* e *historia* están conectadas entre sí.

El presente histórico hace posible el análisis de la composición

(crítica al apriorismo hegeliano y carácter *apriorístico* y abstracto de la misma realidad) sea lo que hace difícil (más en apariencia que en realidad) la unificación del horizonte marxiano alrededor del punto más lejano al que podía llegar la mirada. El problema es muy complejo y debería observarse desde el interior de una investigación sobre la totalidad de la obra juvenil de Marx. Sin embargo, es ya claro que deben considerarse anacrónicas las lecturas que en años pasados tendían a desvalorizarla.

<sup>33</sup> *Critica*, pp. 37, 48.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 115.

abstracta de lo real porque, y solamente porque, hace abstracto lo real. La refundación de la ciencia de lo real tiene su punto de partida en la organización de lo real en el interior de la abstracción moderna. Los puntos fijos de la aparición sensible, tomados como datos a los cuales debe adecuarse el saber, se trastornan como se trastorna toda función genérica del objeto.

Hasta este punto del análisis hay mucho más Hegel que Feuerbach, como hay mucho más estado burgués, con el dominio de las formas que éste exalta, que dimensión de lo sensible observada en su inmediatez.

Y así, desde el texto de la *Crítica*,<sup>35</sup> se entrevén niveles insospechados en la relación entre la epistemología hegeliana y la marxiana.

La *exactitud* de la descripción hegeliana —sobre la que Marx llama la atención más de una vez— junto a su carácter especulativo-abstracto es uno de los medios decisivos (el otro es el objeto en su abstracción real) que redefinen la relación entre lógica e historia, en dirección de una lógica que se ha realizado en el tiempo como articulación de la abstracción real del objeto, y, conjuntamente, como intensa correlación crítica de este abstracto con lo *concreto*.

Escribe Marx: "Hegel no desarrolla su pensamiento según el objeto, sino que desarrolla el objeto según su pensamiento ya predispuesto, y que ha sido predispuesto en la esfera abstracta de la lógica,"<sup>36</sup> "el momento filosófico no es la lógica de la cosa, sino la cosa de la lógica. La lógica no sirve para probar el estado, sino que el estado sirve para probar la lógica".<sup>37</sup>

Para ese encuentro ya señalado de planos diferentes, la lógica es *lógica presupuesta*, pero lo *concreto*, con respecto al cual la lógica es presupuesta, no coincide de ninguna manera con lo real; y el objeto propio de la lógica presupuesta no lo es en cuanto presu-

<sup>35</sup> Partiendo desde el punto más alto de la *Crítica*, que es el descubrimiento de lo abstracto como dominio y, conjuntamente, del carácter contradictorio de este dominio, se puede reportar al mismo origen del pensamiento marxiano una cierta manera de "tener en cuenta" a Hegel que es también una cierta manera de tomar como objeto general del análisis las formas expresivas de la sociedad burguesa moderna. En esta dirección, me parece superada la posición de Althusser frente al texto de 1843; acercarse a éste con la mirada fija en Feuerbach: "Así la *antropología* de Feuerbach puede convertirse en la problemática no sólo de la religión sino también de la política (*Sulla questione ebraica, el Manuscrito del '43* [...] quedando sustancialmente una *problemática antropológica*" (*Per Marx*, Roma, 1967, p. 51).

<sup>36</sup> *Crítica*, p. 25.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 29.

puesto de lo real, sino que coincide con lo real que se expresa a través de la abstracción *realizada*.

Aun para Marx hay visibles contradicciones y dificultades ligadas a las conexiones profundas del problema y a su nacimiento y complicación; sin embargo, en este cuadro de gran tensión teórica, es evidente que entre la *lógica de la cosa* y la *cosa de la lógica* no existe la simple relación realidad-especulación presupuesta a la realidad (y como tal, ilusoria, imaginaria, *irreal*).

En la esfera abstracto-real que le es propia, la cosa de la lógica realiza al objeto que coincide con las fuerzas dominantes en un tiempo histórico específico, ese en el cual lo *abstracto* domina sobre lo *concreto*. Pero la cosa de la lógica no agota lo real, aunque sí cubre un espacio real. Su opuesto real, al que Marx se remite, es la *lógica de la cosa* que implica la inversión de los términos propios del mecanismo de realización de lo abstracto.

Pero ¿puede la *lógica de la cosa* presentarse al mismo tiempo que el sujeto dominante? La condición es una sola: que los términos constitutivos del sujeto dominante oculten una profunda tensión.

Ya se vislumbra algo en esta dirección: el presente histórico posibilita a Marx no sólo el análisis, sino también la *crítica* de la composición abstracta de lo real, porque, y sólo porque, la abstracción (lo real recompuesto dentro de ésta) existe como tal en cuanto separa lo real de lo concreto, y en cuanto funciona como dominio de esta forma, real y separada, sobre lo concreto cerrado en sí mismo y degradado a predicado.

### 3. ABSTRACCIÓN Y ESTADO POLÍTICO

La crítica de la política (del estado) es la forma dominante de la crítica de lo abstracto porque la abstracción real se constituye (se organiza, se articula) sobre todo como estado y como política.

Para confirmar esta afirmación podemos referirnos a un pasaje de la *Introduzione* de la *Crítica della filosofia del diritto di Hegel*. Marx escribe: "el fundamento de la crítica irreligiosa es: *el hombre hace la religión*, la religión no hace al hombre. Y la religión es, bien entendido, la autoconciencia y al autosentimiento del hombre que aún no se ha adquirido a sí mismo o ya ha vuelto a perderse. Pero *el hombre* no es un ser abstracto, agazapado fuera del mundo. El hombre es *el mundo de los hombres*, el estado, la sociedad. Este estado, esta sociedad, producen la religión, una *conciencia*

cia del mundo invertida, porque ellos son un mundo invertido":<sup>38</sup> "la crítica del cielo se convierte, con ello, en la crítica de la tierra; la crítica de la religión en la crítica del derecho, la crítica de la teología en la crítica de la política".<sup>39</sup>

Entre las distintas formas de lo abstracto, la que se define como estado es la dominante, la que comprende a las demás. En el texto en cuestión la abstracción real del estado se coloca como mundo invertido. En el interior de este mundo real/abstracto no pueden producirse más que formas de conciencia inversas del mundo, abstractas respecto de aquel concreto que es el mundo colocado nuevamente con los pies en la tierra.

El mundo de lo abstracto se produce y se desarrolla comenzando desde sí mismo.

Llegados a este punto es necesario preguntarse por qué esa forma abstracta/real que es el estado es la forma dominante de lo abstracto a partir de la cual se marca el ritmo de las otras. Encontramos una respuesta a esta pregunta en el pasaje ya transcrito de la *Introducción*: "el hombre no es un ser abstracto, agazapado fuera del mundo. El hombre es el mundo de los hombres, el estado, la sociedad. Este estado, esta sociedad, producen la religión [...]". Pero no es una respuesta satisfactoria y es fácil ver la razón: el motivo del dominio de una abstracción real se funda aquí sobre el carácter no abstracto, sino concreto, del sujeto que la constituye ("el hombre no es un ser abstracto").

La debilidad del razonamiento marxiano surge de la individualización inmediata del hombre como sujeto de un proceso ("el hombre es el mundo del hombre, el estado, la sociedad") cuyo sujeto real es lo abstracto.<sup>40</sup>

<sup>38</sup> *Introduzione alla Critica della filosofia del diritto di Hegel* (en *Annali Franco-tedeschi*, a cargo de G. M. Bravo, Milán, 1965, pp. 125-142), p. 125 [Karl Marx, *En torno a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, *Introducción*, en Karl Marx, Friedrich Engels, *La sagrada familia*, México, Grijalbo, 1967, p. 3].

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 126 [p. 4].

<sup>40</sup> El doble sujeto (o sea la individualización de un sujeto externo de lo abstracto) deriva de la no individualización de la articulación completa del dominio contradictorio de lo abstracto, y de la necesidad consecuente de que el mismo sujeto hombre se vea dentro de este dominio. Éstos figuran entre los pocos pasajes que sirven de apoyo a una lectura antropológica. Sin embargo, el horizonte de Marx está ya en otra parte: toda la *Critica*, sustancialmente, se puede unificar alrededor de éste. Aunque sí se debe tener en cuenta, particularmente, la observación de Vacca, que se refiere sobre todo a los *Manoscritti economico-filosofici del '44*, de que "detrás del punto de vista del hombre genérico se descubrirá la percepción lúcida del carácter

Éste es un punto en el cual emerge la dificultad profunda con la que se encuentra Marx, en este nivel de su reflexión, cada vez que intenta definir la relación entre lo abstracto y lo concreto. Lo concreto (el hombre) sirve aquí para justificar el dominio de la forma principal de lo abstracto.

Por ahora debemos notar el error de Marx: la razón del dominio de una abstracción sobre otras formas de lo abstracto no puede nacer más que del carácter, si es posible llamarlo así, *más abstracto* de esta abstracción real, respecto de las otras formas de lo abstracto, *más comprensivo de las abstracciones de éstas*. Sin embargo, esta exigencia manifestada no se introduce desde el exterior en el análisis marxiano, pues está muy presente en los pasajes decisivos de la *Critica*. Por lo tanto, podemos preguntarnos nuevamente sobre las razones del carácter dominante de la abstracción del estado.

Es necesario buscar la respuesta en el interior del objeto abstracto, del espacio real que éste cubre. Es necesario estar dispuestos a introducirse, con Marx, en la lógica real del objeto ("la lógica específica del objeto específico"), y a no dejarse distraer por los elementos de tensión que presionan alrededor de éste. Entonces advertimos que Marx ofrece indicaciones muy precisas.

Se comprende sobre todo la amplitud del espacio que la abstracción real del estado alcanza a cubrir. El siguiente es un pasaje sumamente indicativo: "Puesto que en la edad moderna, la idea del estado no podía manifestarse más que en la "abstracción del estado puramente político, o en la abstracción de sí misma de la sociedad civil, de su condición real, es un mérito de los franceses haber sostenido esta realidad abstracta, haberla producido, y haber producido con esto el mismo principio político".<sup>41</sup> Más directamente aun: "la existencia política de esa sociedad es una abstracción de su existencia real".<sup>42</sup>

Aquí se ve ya un primer aspecto de la generalidad del elemento político. Éste se manifiesta como la expresión inversa de la abstracción de sí misma de la sociedad civil, y ocupa así exactamente el espacio determinado por la amplitud de esta separación de la sociedad civil, con respecto a sí misma. No puede haber una descompensación entre principio político y sociedad civil separada de sí misma cuando la relación entre ambos se construye de manera que "la

fetichista intrínseco al punto de vista de cualquier ciencia positiva de las relaciones sociales burguesas (*Introduzione a Poulantzas, Potere politico e classi sociali*, Roma, 1971, p. xxxv).

<sup>41</sup> *Critica*, p. 152.

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 167.

constitución política como tal se desarrolla sólo allí donde las esferas privadas ya adquirieron una existencia independiente".<sup>43</sup>

Si se indaga todavía más a fondo, esto significa que el elemento político unifica en sí mismo todos los momentos de generalización que germinan, por inversión, desde el extremo impulso hacia la autonomía de las esferas privadas: en este proceso, cuanto más privadas, *apolíticos*, puramente civiles, son los círculos singulares de la sociedad, más se expande el elemento público —aquel que constituye la abstracción específica en una sociedad dominada por lo "privado"— separadamente en el elemento *político* y convierte a éste en la abstracción real que expresa, a la inversa, el único lugar de unificación posible de las esferas encerradas en el círculo de lo "privado". "Que la determinación de ser miembro del estado sea una determinación *abstracta* no es una carencia de esta determinación, sino del desarrollo que le da Hegel y de las reales condiciones modernas, que presuponen la separación de la vida real con respecto a la vida pública, y hacen de la cualidad pública, una determinación abstracta del miembro real del estado."<sup>44</sup>

Ésta es, por lo tanto, una primera respuesta a la pregunta sobre el carácter dominante de la abstracción/estado. No es suficiente decir que ésta es más abstracta con respecto a las demás formas de lo abstracto. Ahora la expresión puede ser más precisa: la abstracción del estado expresa el máximo nivel de la abstracción real, porque *cubre el mismo lugar de nacimiento de la generalización de lo abstracto*, aquel que construye el horizonte descubierto y real de lo abstracto. Éste es, precisamente, el punto: la abstracción del estado es el horizonte de lo abstracto. Una metáfora espacial fácilmente reversible en el plano del tiempo: la abstracción del estado construye el tiempo histórico dominado por lo abstracto. Pero ya sabemos algo más: lo abstracto no es una forma inocente, es una forma que domina<sup>45</sup> y expresa al mismo tiempo *dominio y separación*.

He aquí, entonces, el otro elemento que completa la respuesta sobre el carácter dominante de la abstracción real del estado. El dominio se refracta al exterior de sí mismo, respecto de lo opuesto separado: forma frente a contenido, razón universal frente a particularidad. Y, en fin, dominio del estado sobre la sociedad. También aquí ofrece una gran ayuda la visión de Hegel y la amplitud con que expresa la complejidad real del objeto: "Hegel tiene en

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 48.

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 155.

<sup>45</sup> Recordemos nuevamente a Badaloni: "Las formas reificadas son, precisamente, las relaciones sociales que se han hecho predominantes y que, como tales, actúan sobre los contenidos" (*op. cit.*, p. 94).

vista el moderno significado de los elementos de clase: ser la realización del ciudadano y del estado, del *bourgeois*. Él quiere que lo universal en sí mismo y por sí mismo, el estado político, no sea determinado por la sociedad civil sino que, por el contrario, la determine."<sup>46</sup>

Si Marx (lector y crítico de Hegel, lector y crítico de la *realidad*) individualiza la forma de lo abstracto como forma que domina, el estado —la máxima abstracción— es la forma que domina más que cualquier otra, la que hace posible la articulación del dominio de lo abstracto: *es la forma más real de dominio de lo abstracto*. Si la forma del estado es el lugar en el que se invierte "la existencia política de la sociedad civil" y "la separación de sí misma",<sup>47</sup> este modo de unificar la sociedad civil más allá de sí misma es, por definición, el punto máximo (y hay que decir: *constitutivo*) de dominio de la forma abstracta sobre lo concreto.

Ésta es la razón del dominio (el control) de la abstracción/estado sobre todas las formas de la vida abstracta que germinan y crecen dentro de la separación entre el estado y la sociedad. Sobre este terreno crece y se amplifica el nivel de la conciencia abstracta (puramente *intelectual*). Es allí donde se constituye la separación entre abstracto y concreto, y el poder del primero sobre el segundo.

#### 4. ANÁLISIS DE LO "CONCRETO" (LA SOCIEDAD CIVIL)

Lo concreto es el objeto del dominio. Hasta ahora, ésta es la manera más general en que ha aparecido. Siguiendo a Marx también hemos podido retraducir lo concreto, en su conjunto, con el término *sociedad civil*: "el estado político es una abstracción de esa sociedad":<sup>48</sup> "esta separación es ciertamente *real* en el estado moderno".

Pero hay que buscar ahora todas las articulaciones de lo concreto: como lugar que hace posible la construcción del dominio de lo abstracto (es *aquel* concreto que se expresa, a la inversa, en *aquel abstracto*), y como término de una tensión que hace de la forma dominante, precisamente, una *forma abstracta*, separada y opuesta al término *real* (Marx dice *efectivo*) que lo afronta.

El primer significado de *concreto* hay que buscarlo en el espacio

<sup>46</sup> *Critica*, p. 124. Pero véase en general todo el análisis crítico del famoso párrafo 262 de la *Filosofía del derecho* de Hegel (*Critica*, pp. 15 y ss.)

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 123.

<sup>48</sup> *Critica*, p. 110.

a partir del cual "se forma" la posibilidad de la abstracción real y de su dominio. He aquí, entonces, este *concreto* literalmente individualizado por Marx: "la constitución política como tal se desarrolla sólo allí donde las esferas privadas han adquirido ya una existencia independiente". Aquí lo concreto figura como terreno de nacimiento de lo abstracto: la sociedad civil, la *sociedad del estado privado*, del estado no político ("el estado privado es el estado de la sociedad civil, o la sociedad civil es el estado privado": "el estado de la sociedad civil no es ningún estado político").<sup>49</sup>

El estado privado expresa la realidad civil del sujeto, su "organización civil".<sup>50</sup> "En ésta, él está, como *hombre privado*, fuera del estado: ésta no toca al estado político como tal [...] para comportarse, pues, como ciudadano real del estado y alcanzar significado y actividad política, se obliga al sujeto a salir fuera de su realidad civil, a abstraerse de ella, a retraerse de toda esa organización en su individualidad."<sup>51</sup> "Al adquirir significado político, el miembro de la sociedad civil se separa de su estado, de su efectiva posición privada."<sup>52</sup>

Se delinea así la situación del estado privado: en sí mismo, es un lugar separado, otro del estado; y sin embargo el carácter específico de esta separación (organización *solamente* privada) es el que establece la necesidad de la abstracción del estado (organización *pública* del dominio). Valorando en sí mismo el estado privado, se define a la sociedad burguesa nacida en el proceso que culmina en la revolución francesa: "La revolución francesa llevó a término la transformación de las clases *políticas* en *sociales*, o sea que transformó las diferencias de clase de la sociedad civil en diferencias solamente *sociales*, en diferencias de la vida privada que no tienen significado en la vida política. Con esto se cumplió la separación de la vida política y de la sociedad civil."<sup>53</sup>

El estado privado es inherente a la real (efectiva) condición del sujeto en la sociedad civil: "la comunidad, el ser en común, en que existe el individuo, es la sociedad civil separada del estado".<sup>54</sup>

La *vida privada* pertenece a la condición del hombre real que es el hombre de la sociedad civil.

Esta misma condición del hombre real (la articulación de su

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 107.

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 108.

<sup>51</sup> *Ibid.*

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. 113 (El subrayado me pertenece.)

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. 111. (El subrayado me pertenece parcialmente.)

<sup>54</sup> *Ibid.*, p. 110.

*efectividad*) no coincide, sin embargo, con la dimensión genéricamente sensible, dentro de la cual puede parecer que se agota el término *realidad*.<sup>55</sup> Ésta se especifica en un conjunto de categorías formales que son "el principio de la condición burguesa, o sea de la sociedad civil"; "el goce, la capacidad de disfrutar".<sup>56</sup> *Goce y capacidad de disfrutar* son los principios inherentes al estado privado, lo definen. Y aquí el pasaje se hace extremadamente agudo: ellos son los momentos de la *organización* del estado privado, pero *como tales* evidencian la dimensión *desorganizada y atomística*. En su atomismo, ellos predisponen el dominio de lo abstracto, si, de manera todavía indefinida, el atomismo de la vida privada es un profundo elemento de abstracción dentro de lo real.

Vayamos más adelante aun, siguiendo el análisis de Marx. "El estado de la sociedad civil no tiene como principio ni la necesidad, que es un momento natural, ni la política. Es una división de masas que se forman fugazmente, cuya formación es arbitraria y no es una organización."<sup>57</sup> El estado privado, construido sobre el goce y la capacidad de disfrutar, tiene un carácter de movilidad arbitraria: "dentro de la misma sociedad la diferencia se ha desarrollado en círculos móviles, no fijos, cuyo principio es el *arbitrio*. *Dinero y cultura* son los criterios capitales".<sup>58</sup> "Goce", "capacidad de disfrutar", "dinero", "cultura", son las categorías que hacen del estado privado una *comunidad*, una *vida común*; pero son, al mismo tiempo, las categorías que interrumpen la vida común, en las agregaciones fugaces del azar y del arbitrio. Por lo tanto, la vida común del estado privado no es una vida común. "La comunidad, el ser en común en que existe el individuo, es la sociedad civil", pero esta comunidad, en la cual el individuo existe "no es [...] una comunidad que el individuo posee, sino que es en parte azar, y en parte trabajo".<sup>59</sup>

<sup>55</sup> Trato de aclarar: la insistencia de Marx sobre la *realidad* de la sociedad civil, como lugar de existencia *real* del individuo, no debe hacer perder de vista el hecho de que esta existencia ya está mediada por el formalismo de la *vida privada*, y no coincide absolutamente con las condiciones de una hipotética existencia sensible. La existencia individual está ya mediada por sus formas históricas; no hay *naturaleza* que, de alguna manera, no sea una manera de constituirse de los hechos en un horizonte específico. En esta dirección, son importantes las muchas observaciones comprendidas en el volumen de Schmidt, *El concepto de naturaleza en Marx* (México, Siglo XXI, 1975).

<sup>56</sup> *Critica*, p. 113.

<sup>57</sup> *Ibid.*, p. 112.

<sup>58</sup> *Ibid.*, pp. 111-112.

<sup>59</sup> *Ibid.*, p. 112. (El subrayado me pertenece.)

El análisis de Marx se hace apremiante. El estado privado (organización de un sujeto atomizado: *no organización*) corresponde a la situación *concreta* del sujeto ("el hombre en su manifestación no cultivada y no social; el hombre en su existencia fortuita, el hombre tal y como anda y se yergue"<sup>60</sup> de *La cuestión judía*) en la sociedad civil moderna.

Lo concreto que aparece como estado privado no sale de la particularidad. Es un momento de la "vida material",<sup>61</sup> pero la vida material revelada por ese *concreto* es tal que la organización y la forma quedan fuera de ella. La forma deviene así una necesidad realizable solamente allá donde la vida privada, generalizada como dato, opone a sí misma, y unifica en una categoría (*la política*) la socialidad como abstracción.

En el tiempo moderno ésta es la situación en la cual el estado surge: "La abstracción del estado *como tal* pertenece solamente al tiempo moderno, *porque la abstracción de la vida privada pertenece solamente al tiempo moderno.*"<sup>62</sup>

Se puede ir todavía más a fondo en el análisis del estado privado. Éste es, precisamente, aquella forma de comunidad en la cual germina la necesidad del estado político. Si *lo privado* domina en la abstracción de la comunidad, la abstracción del estado aparece como necesidad. Su necesidad está en ser la abstracción *dominante* con respecto a la efectividad que se expresa como *privado*: es su forma, su organización, en cuanto la misma vida privada refleja en el estado, a la inversa, su propia necesidad de forma y organización: Llegamos así a una conclusión general: como vida privada lo concreto existente (*lo efectivo*) es lo concreto dominado y formado por lo abstracto; *dominado* porque el estado se le opone y es todo lo que la vida privada no es ("la abstracción de sí misma de la sociedad civil en su acto político; y su *existencia política* no es más que *esta abstracción*");<sup>63</sup> *formado* porque la vida privada tiene necesidad de lo que ella no es (forma, organización), para garantizar la propia existencia de vida privada.

No habrá pasado inadvertido en un pasaje recordado poco antes que Marx usa la expresión: *la abstracción de la vida privada*. Pues, en aquel *concreto* que es la "vida material", la "vida real e

<sup>60</sup> Karl Marx, *La questione ebraica* (en *La sinistra hegeliana*, a cargo de K. Löwith, Bari, 1960, pp 396-424), p. 413 [Karl Marx, *Sobre la cuestión judía*, en Karl Marx, Friedrich Engels, *La sagrada familia*, cit., p. 29].

<sup>61</sup> *Ibid.*, p. 406 [p. 23]: "El estado político acabado es, por su esencia, la *vida genérica* del hombre por *oposición* a su vida material."

<sup>62</sup> *Critica*, p. 48. (El subrayado me pertenece parcialmente.)

<sup>63</sup> *Ibid.*, p. 163.

individual", en la cual el sujeto actúa como hombre privado,<sup>64</sup> hay ya un grado de abstracción que anticipa la posibilidad misma del dominio de lo abstracto. La vida material, que es el sostén concreto de la abstracción del estado, es también *vida material abstracta*. Lo abstracto está ya dentro de *lo efectivo real*, si éste es la base para el dominio de lo abstracto.

Pero no es suficiente detenerse en esta formulación. En efecto, Marx precisa a qué nivel de lo concreto se puede individualizar lo abstracto, cómo, de alguna manera, este *efectivo* "funciona" ya como abstracto.

Hay un elemento importante en la expresión: *la abstracción de la vida privada*. La vida privada es *abstracción* de lo que ella no es, de su opuesto. Pero es abstracción de lo que ella no es (la universalidad de lo *social*, *encerrada totalmente en la política*) porque, y solamente porque, el proceso de constitución de sí misma refracta y agota en el espejo del estado privado las determinaciones necesarias para la existencia social.

El proceso de abstracción se encamina, pues, desde el interior de la efectividad real, y de tal manera que inmediatamente muestra una consecuencia: reflejadas en el espejo del estado privado, las determinaciones de la existencia social se revisten de un irreductible carácter de exterioridad y de arbitrio.

Ya sabemos que el goce, la capacidad de disfrutar, el dinero, la cultura, individualizan una "división de masas que se forman fugazmente, cuya misma formación es arbitraria y no es una organización". Pero Marx dice mucho más: "en la sociedad civil todas las otras determinaciones (a.c. : del sujeto, que no sean las de ser miembros del estado, *ente social*) *aparecen* como *inesenciales* al hombre, al individuo, como determinaciones *exteriores*, ciertamente necesarias a su existencia en compañía, como vínculo con el conjunto, pero vínculo del que en lo sucesivo puede desembarazarse perfectamente".<sup>65</sup> *Necesidad exterior y casual que no tiene por sujeto propio la existencia individual abstracta como última finalidad*, esto es lo abstracto de lo concreto ("la actual sociedad civil es el principio realizado del *individualismo*; la existencia individual es la última finalidad: actividad, trabajo, contenido, etc., son *solamente* medios").<sup>66</sup> Aun más claramente todavía lo abstracto de lo concreto: *la existencia individual abstracta como contenido real de lo*

<sup>64</sup> *La questione ebraica*, p. 406 [p. 23].

<sup>65</sup> *Critica*, p. 113.

<sup>66</sup> *Ibid.*



*concreto*; el caso, la exterioridad como la diferencia que se desarrolla en "círculos móviles", cuyo principio es el "arbitrio".<sup>67</sup>

El estado privado del sujeto es también un *abstracto*: "es un estado que, a su vez, es solamente una determinación *exterior* del individuo, *porque ese estado no es inherente a su trabajo y no se relaciona con el individuo como una comunidad objetiva*, organizada según leyes estables y manteniendo con él relaciones estables. Más bien no tiene ninguna relación *real* con el obrar sustancial del individuo, con su *estado real*".<sup>68</sup> Es esto lo que en Marx verdaderamente lo anuncia. La abstracción de la vida privada es una abstracción de la vida social.

La abstracción de la vida privada es *real* (es la condición, el estado actual de la sociedad civil; la *concreta*, efectiva situación del sujeto), *real* hasta tal punto que convierte la vida privada en lo concreto (lo efectivo) del cual nace lo abstracto; *real* hasta tal punto que coloca nuevamente en la forma del estado toda la dimensión de lo *social*; hasta tal punto *real* que la historia del dominio se convierte en una parte separada de su misma historia: "Al adquirir significado político, el miembro de la sociedad civil se separa de su estado, de su efectiva posición privada; solamente entonces llega a tener significado como hombre, o sea que su determinación como miembro del estado, como ente social, se manifiesta como su determinación *humana*."<sup>69</sup>

Pero, *al mismo tiempo*, si bien la abstracción de la vida privada refleja en sus categorías subjetivas la condición privada del sujeto y solamente ésta, la movilidad abstracta de su relación con el goce y el dinero también funciona como pantalla que esconde las determinaciones objetivas de la existencia social. El punto es de decisiva importancia y debe ser analizado pacientemente. Muchas veces el estado privado aparece en la definición de Marx como lo *negativo* de algo que permanece en la perspectiva: "no es [...] una comunidad que el individuo posee"; "no es inherente a su trabajo y no se relaciona con el individuo como una comunidad objetiva"; "no tiene ninguna relación *real* con el obrar sustancial del individuo, con su estado *real*".

Este conjunto de negaciones suscita la impresión de que los elementos *concretos reales*, que no son la vida privada, están en una perspectiva separada de ésta, el horizonte concreto y exterior den-

<sup>67</sup> "En la misma sociedad, la diferencia se ha desarrollado en círculos móviles, no fijos, cuyo principio es el arbitrio" (*Critica*, p. 111).

<sup>68</sup> *Ibid.*, p. 112.

<sup>69</sup> *Ibid.*, p. 113.

tro del cual se construye el gran instrumento de la crítica materialista. *La vida material no abstracta* a la que Marx alude (el obrar sustancial del individuo, su estado real, la comunidad objetiva) aparece construida en un campo lejano y general del cual la abstracción es el inmediato y simple reverso (*no es* eso lo *verdaderamente* concreto). Pero, de esta manera, las dificultades aumentan: la vida privada no es *la abstracción de la vida privada* si el término respecto del cual se define *abstracta* es *otro*, incapaz de emerger de alguna manera en el ritmo de la abstracción.

En un tiempo dominado por lo abstracto, *la vida material no abstracta* corre el riesgo de ser adecuada solamente al principio de una separación entre *naturaleza* e *historia*. La insistencia sobre esta posibilidad de construcción, separada de la *vida* material y de su abstracción, deriva del hecho de que a los anillos que faltan dentro de la construcción de la misma vida material corresponde, con simétrica exactitud, su *ausencia* de lo abstracto, la relativa separación de su construcción teórica. Pero, también de manera simétrica, los elementos presentes en la construcción de la vida material son los mismos que definen su presencia *en lo abstracto*, evitando su reducción a exigencia lejana.

Retomemos el análisis de un texto ya examinado: "el estado de la sociedad civil no tiene como principio ni la necesidad, que es un momento natural, ni la política [...] no es inherente al trabajo (del individuo) y no se relaciona con el individuo como una comunidad objetiva".<sup>70</sup> Y la consecuencia: "no tiene ninguna relación *real* con el obrar sustancial del individuo, con su *estado real*".

*Necesidad, política como estado de la sociedad civil y trabajo* son los tres elementos que presentan la vida material (*el estado real*) en el análisis de Marx; son los tres elementos que, ausentes en el tiempo de la abstracción dominante, reducen a ésta a una abstracción separada del estado real del individuo. ¿Qué significa, precisamente, esta *falta*? Marx da la respuesta: *la situación social de los sujetos no se organiza con relación al conjunto de estos estados reales*. "El ejercicio de la medicina no constituye ningún estado particular de la sociedad civil. Un comerciante pertenece a un estado diferente del de otro comerciante, o sea a una diferente *situación social*. Así como la sociedad civil se ha separado de la sociedad política, la sociedad civil se ha separado, internamente, en *estado* y *situación social*, a pesar de todas las relaciones existentes entre los dos."<sup>71</sup>

<sup>70</sup> *Ibid.*, p. 112.

<sup>71</sup> *Ibid.*, pp. 112-113.

No es el trabajo, no es la situación social productiva (organizadora de las necesidades) *lo que emerge como elemento dominante de la organización histórica de los sujetos*.

Si "la abstracción de la vida privada" (y sus conexiones internas: goce, fortuna privada, capacidad de disfrutar) es dominante, ella es el modo en que aparece la organización histórica de los sujetos. Por más que la abstracción se llame *vida privada*, la sociedad aparece a través de esta categoría, o sea a través del carácter general del dominio de lo *privado*. Así, la sociedad es una continua refracción de efectos, en la cual su misma *visibilidad* es discutible: ella aparece como sociedad porque el dominio de lo *privado* es general; pero es el dominio de lo *privado* lo que transforma en fugaz la formación del conjunto y el que construye la forma abstracta del sujeto: es a través de la categoría de lo *privado* que la sociedad presenta como real solamente la forma abstracta del sujeto.

En el texto anteriormente citado, Marx declara el carácter inmanente de este proceso de abstracción: "la sociedad civil se ha separado, *internamente, en estado y situación social*". Así se manifiesta también la aparición de la *situación social* en el *estado*, de la vida material en el horizonte de lo abstracto. Por lo menos un elemento del análisis real corresponde a la declaración de Marx: *el obrar sustancial del individuo, como forma de añadir trabajo a la transformación de su objeto específico*.

Observemos detenidamente este pasaje. El dominio de la abstracción de la vida privada es el dominio del estado privado sobre la situación social, o, mejor aun, es la expresión del hecho de que el *estado privado* es la manera en que la sociedad se hace visible. Pero, dentro de la sociedad civil, el *objeto* de este dominio (el dato que llena de *contenidos* el principio del estado privado) es, justamente, *el trabajo como el obrar sustancial del individuo*, como modo que hay que anexar específicamente a la definición histórica de su objeto.

La abstracción de la vida privada es la forma históricamente determinada del dominio social del individuo abstracto ("la actual sociedad civil es el principio realizado del *individualismo*; la existencia individual es la última finalidad");<sup>72</sup> pero el dominio social del individuo abstracto no es más que el dominio de este "principio realizado del *individualismo*", su "actividad, trabajo, contenido (que) son *solamente medios*".<sup>73</sup>

El análisis de Marx se define. Si actividad, trabajo, contenido, necesidades, son *solamente medios* y expresan la forma con que el

<sup>72</sup> *Ibid.*, p. 113.

<sup>73</sup> *Ibid.*

principio realizado del individualismo crece sobre sí mismo, permaneciendo no como forma irreal, sino como un *principio realizado*, aquellos medios (en cuanto medios) son ni más ni menos que la articulación real de la forma, las bases materiales de su dominio y de su unidad: el carácter material del trabajo, en cuanto transformación del objeto (y "uso" específico de este objeto transformado), emerge trastornado en el crecimiento *visible* de la forma privada. En este sentido, la fisonomía de la vida material no se agota de ninguna manera en una dimensión *natural*, sino que se mueve sobre líneas internas en el horizonte de lo abstracto, como un momento *subordinado y necesario* para su dominio.

El horizonte real de lo abstracto ("la abstracción de la vida privada") como sujeto dominante del proceso ("la existencia individual es la finalidad última), es lo que conduce el trabajo en la categoría de *medio*; pero esta categoría expresiva del trabajo es la que *coloca dentro de lo abstracto, y en forma definitiva, la necesidad de la propia presencia (el contenido)*.

Así se plantea, al mismo tiempo, la contradicción interna de esa abstracción realizada que es el estado privado. Veamos cuáles son los caracteres con los que esta contradicción se delinea en la *Crítica*. La separación entre *estado privado* y *situación social* se ha desarrollado como separación entre estado privado y trabajo (actividad, contenido, necesidades). El estado privado no se construye sobre el trabajo ("el ejercicio de la medicina no constituye ningún estado particular en la sociedad"), y *sin embargo* el trabajo es la base material sobre la cual crece el estado privado en su forma abstracta. La abstracción del estado privado es el sujeto del proceso, el trabajo es el contenido del proceso.

La abstracción de la vida privada se construye como un mundo separado donde "dinero y cultura son los criterios capitales", *pero* la abstracción de la vida privada puede *realizarse y crecer* solamente a través del trabajo como medio. *El sujeto del proceso es diferente de su contenido*. Marx define claramente esta diferencia. Ya sabemos que la diferencia es separación. Pero ahora los términos de la separación se presentan a la reflexión con una imprevista agudeza. Ellos revelan la aparición del sujeto abstracto y del trabajo como mundos separados. El trabajo es un mundo aparte del sujeto realizado como abstracción privada. El sujeto es un mundo aparte del mundo del trabajo como *obrar sustancial* y transformación específica del objeto. La agudeza de esta separación parece atenuarse en la organización histórica de la sociedad civil que impide que el trabajo se convierta en sujeto del proceso conteniéndolo dentro de sí misma. Pero la organización histórica de la sociedad civil

(“la abstracción privada”), separando el sujeto del trabajo (el *estado privado* de la *situación social*), apartando lo *privado* de lo *social* y subordinando el segundo al primero, “no es [...] una comunidad que el individuo posee [...] es un estado que, a su vez, es solamente una determinación *exterior* del individuo”.

Así la separación se agudiza hasta el punto de ser contradicción real. La realidad del sujeto abstracto y la realidad del trabajo social son los términos de la contradicción. El sujeto, fuera del trabajo, es la forma abstracta del dinero y de la cultura (cultura como negación del trabajo). La fragilidad de los contenidos que lo constituyen es la razón de que su relación con lo real sea una relación de dominio, y al mismo tiempo la razón del formalismo de este dominio.

El carácter abstracto de su *constitución* es la causa de su dominio sobre lo *concreto* (dominio de su *conciencia* y de su poder económico: cultura y dinero) pero es, al mismo tiempo, la causa de la imposibilidad de eliminar lo concreto (el medio, el contenido) a través del cual lo abstracto crece como forma visible. El dominio del sujeto abstracto es un dominio real y, paralelamente, no real.

a] *El dominio del sujeto abstracto es un dominio real*. Consecuentemente, la abstracción de la vida privada es dominante en la sociedad civil y ocupa totalmente su tiempo histórico. Y en la medida en que la abstracción de la vida privada se construye así, el *estado real* del sujeto, que Marx individualiza como su contradicción, no es el sujeto natural tomado como *deber ser* y punto de referencia de todo el proceso. Si, elípticamente, el estado real es el trabajo, la contradicción entre *estado real* y abstracción de la vida privada es interna.

Si el contenido del dominio estuviera totalmente fuera del proceso de lo abstracto, de su forma realizada, el dominio del sujeto abstracto no sería real. El tiempo histórico del dominio del sujeto abstracto implica la subordinación a éste del *sujeto real*. Pero también es evidente que todo lo que no es definido en el tiempo histórico del dominio del sujeto abstracto se refleja como no definido en la determinación del *estado real*; y viceversa.<sup>74</sup>

Para concluir: el dominio de lo abstracto es un dominio real (realizado) sobre un contenido real. En un pasaje de la *Crítica*, Marx expresa de manera sorprendente la articulación de este dominio: “Los *estados* preservan al Estado de la masa inorgánica sólo con la *desorganización de estas masas*”.<sup>75</sup>

Traduzcamos, con referencia al análisis realizado hasta ahora:

<sup>74</sup> Cf. las observaciones desarrolladas en la nota 40.

<sup>75</sup> *Crítica*, p. 96. (El subrayado me pertenece.)

el *estado privado* preserva al estado de la masa inorgánica, organizando los sujetos en un lugar distinto (y lejano) de aquel donde el trabajo socializa el ser histórico de los sujetos. En cuanto separación de la *situación social*, el *estado privado* es una manera de organización de los sujetos más allá de las condiciones de su socialización material en las formas abstractas de la cultura (conciencia) y del dinero (forma abstracta en la cual se asume el trabajo específico).

b] *El dominio del sujeto es un dominio no real*. El carácter *no real* de este dominio está en la tensión, interna a su proceso, entre contenido y forma. Marx lo dice claramente en la *Crítica*: “En todos los estados que difieren de la democracia, el *estado*, la *ley*, la *constitución*, dominan sin dominar realmente, o sea sin penetrar materialmente el contenido de las restantes esferas no políticas.”<sup>76</sup> Lo abstracto no penetra el contenido, pero lo tiene bajo control.

Si bien el contenido contribuye a marcar el tiempo de lo abstracto, lo abstracto *no elimina* el contenido ni lo absorbe en su propia lógica. Y si no lo absorbe —porque los contenidos materiales son diferentes y *separados* del contenido propio de lo abstracto—, queda la posibilidad de la aparición histórica de la contradicción. Más aun, se puede hablar de la contradicción si ya se delinean dentro del tiempo de lo abstracto (porque lo constituirán necesariamente) las primeras formas de su tiempo histórico: la *necesidad* y el *trabajo* como sujetos aplastados y dominados. Incluso más: por aquellos mismos años, al escribir la *Introducción a la Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, Marx captó en su conjunto el sujeto propio de los contenidos materiales y lo individualizó en “una clase [...] que no puede apelar ya a un título *histórico*, sino simplemente al título *humano* [...] una esfera, por último, que no puede emanciparse sin emanciparse todas las demás esferas de la sociedad, y, al mismo tiempo, emanciparlas a todas ellas [...] Esta disolución de la sociedad como una clase especial es el *proletariado*”.<sup>77</sup>

## 5. ESTADO Y DOMINIO

Sobre la vida privada, a través de la cual la sociedad *aparece* agotada en la forma de sujeto abstracto, domina la abstracción principal del estado. Ya lo hemos visto: esta abstracción es *separación* y *dominio*.<sup>78</sup> El estado se construye como una realidad separada de

<sup>76</sup> *Ibid.*, p. 47.

<sup>77</sup> *Introducción*, cit., p. 141 [p. 14].

<sup>78</sup> *Retro*, pp. 44 y ss.

la sociedad en su conjunto: "El estado político es una existencia *separada* de la sociedad civil";<sup>79</sup> "el estado de la sociedad civil no es ningún estado político".<sup>80</sup> El estado político es posible porque la abstracción de la vida privada colocó la política frente a sí, como un mundo aparte ("Este acto político es una completa transustanciación. En él, la sociedad civil debe separarse de sí misma en cuanto sociedad civil, en cuanto estado privado, y hacer valer una parte de su ser, que no sólo no tiene nada en común con la existencia civil real de su ser, sino que, directamente, se le opone").<sup>81</sup> Pero en el acto en el que este proceso se ha realizado, y la política (el estado que la expresa) es el único lugar de la *vida común*, se redefine la relación de dominio, y el estado se convierte en el sujeto de todo el proceso, en el elemento que mantiene la unidad del proceso. La sociedad (la abstracción de la vida privada) *aparece* como su producto. La *idea* se convierte en sujeto del proceso, *la cosa de la lógica* se hace historia real, con algunas consecuencias que ya hemos analizado. Pero el análisis de Marx aún ofrece muchos elementos de reflexión. Sobre todo, hay que observar atentamente las articulaciones de este objeto abstracto y separado que es el estado.

Y antes aún, la *posibilidad* de que el estado funcione como tiempo principal del dominio, como tiempo no atacado directamente por la contradicción.

En este nivel, la posibilidad del estado-dominio coincide con el carácter específico de su *separación*. La separación de la vida privada aísla lo *civil* de lo *público*, que se constituye como un mundo aparte. Otra es la cuestión si el problema se mira desde el punto de vista del estado.

El estado no es el elemento público que en su abstracción observa al *estado privado* como la propia contradicción separada. Marx da la clave para entender esta situación en un texto que ilumina, imprevistamente, las maneras de construcción de la hegemonía y de sus sujetos reales en el estado moderno: "el estado característico, en el que posición política y posición civil coinciden, es sólo el de los *miembros del poder gubernamental*".<sup>82</sup>

El estado político no funciona *a través* de las separaciones (los *estados* separados), que son también la condición de su dominio. La posibilidad del dominio del estado político hay que buscarla en el carácter de su articulación interna; en la especificidad de aquel

<sup>79</sup> *Critica*, p. 159.

<sup>80</sup> *Ibid.*, p. 107.

<sup>81</sup> *Ibid.*, p. 108.

<sup>82</sup> *Ibid.*, p. 112.

*estado* a través del cual se convierte en poder real. El estado político tiene su brazo secular en esta articulación. Su realidad separada es de alguna manera una realidad cumplida, capaz de eliminar un nivel central de la contradicción, ese visible en el *estado civil*, que aleja de sí la política como un mundo aparte. La política convertida en sujeto general del proceso, como estado, *reconstituye dentro de sí el estado adecuado para el fin que le es propio, que es el de ser, justamente, sujeto general del proceso.*

Ella reconstruye, como articulación propia, un estado dentro de sí, que tiene la característica de adecuar el principio de la política como sujeto y unidad del proceso: por lo tanto, un *estado general*.

En éste, hay una coincidencia entre la posición política y la posición civil. Su ser parte (estado) coincide con su ser género (estado político). La *política* es la sustancia de su *ser civil*. Su *ser civil* es nada más que la articulación de su *ser político*. En el estado moderno, los "miembros del poder gubernamental" (y, en su conjunto, la *burocracia*),<sup>83</sup> expresan el conjunto real del dominio como unidad de lo *civil* y de lo *político*. El problema merece un atento análisis.

La *burocracia*. "Hegel parte de la separación del estado y de la sociedad civil, de los intereses particulares y de lo universal que es en sí y para sí e, indudablemente, funda la burocracia *sobre esta separación*."<sup>84</sup> Este es uno de los casos en que Hegel describe con gran "exactitud" la situación existente. La burocracia se forma totalmente en el interior de la abstracción del estado. Ella no busca su propio ser civil en las separaciones de la sociedad; pero, con respecto a éstas, es el modelo de la unidad: "la burocracia hizo valer la idea de la unidad contra los diferentes estados en el estado".<sup>85</sup> El contenido de esta unidad es el formalismo del estado que se constituyó potencialmente real. Y viceversa: el formalismo del estado político tiene como propio *cuerpo real* aquel estado que expresa el formalismo de su dominio. En este sentido, la burocracia es la sociedad civil del estado ("la burocracia es, pues, el estado que se hizo realmente sociedad civil"),<sup>86</sup> de igual manera que el estado, la política es el contenido *civil* de la burocracia. Los sujetos que, en su interior, posee el formalismo del estado y lo colocan como objetivo del propio obrar, no viven la separación de lo privado y de lo público de la misma manera como la vive el sujeto *privado* (econó-

<sup>83</sup> "El *poder gubernativo* no es más que la administración que él (Hegel) desarrolla como burocracia" (*ibid.*, p. 66).

<sup>84</sup> *Ibid.*, p. 67.

<sup>85</sup> *Ibid.*, p. 111.

<sup>86</sup> *Ibid.*, p. 68.

mico) de la sociedad civil. Ellos mismos se colocan como idénticos al estado, en cuando a forma y dominio.

La burocracia, cuerpo y *sociedad civil del estado*, es “una sociedad particular, encerrada en el estado”.<sup>87</sup> Lo particular de la burocracia es, inmediatamente, el formalismo del estado, lo universal que es propio del estado como forma. Éste es su “contenido”.

Lo particular de la burocracia es, inmediatamente, la *Idea-dominio* que ejecuta el estado como sujeto que mantiene unido el proceso en su totalidad. *La abstracción general del dominio como espíritu e Idea es lo “particular” de la burocracia. La burocracia es el conjunto organizado de los intelectuales-dirigentes.* Delineando en ella el principio de la separación entre *inteligencia* y *masas*, Marx aprehende el aspecto profundo de la descripción de Hegel. “Asimismo este *poder de masa* debe permanecer solamente de *masa*, de modo que la *inteligencia* esté fuera de la masa y ésta no pueda animarse por sí misma, sino que sólo puedan ponerla en movimiento los monopolistas del estado orgánico y explotarla como poder de masa.”<sup>88</sup> El análisis es aquí particularmente nítido. La *inteligencia* fuera de la masa expresa, en símbolo, la relación de separación entre “intelectuales” (burocracia) e “intereses particulares y separados” (“el burócrata tiene en el mundo sólo un objeto de uso”).<sup>89</sup>

El *interés particular* de la *inteligencia* fuera de la masa es el de ser el cuerpo real del sujeto que *sabe* y que *domina*, o sea del estado como unificación general del proceso. Que la *política*, la *forma*, la *idea*, lo *universal*, sean el *sujeto* —propender a esto y tenerlo como base— es el objeto particular de la burocracia como dominio real.

Lo particular de la burocracia es inmediatamente lo *universal*. Una vez más se hace referencia a la “exacta” descripción de Hegel: él “ha dado al agente real estado, la burocracia como cuerpo, y a ésta la ha sobreordenado, como *espíritu que sabe*, al materialismo de la sociedad civil. Ha opuesto lo universal en sí y para sí del estado al interés particular y a la necesidad de la sociedad civil”.<sup>90</sup>

La burocracia, cuerpo real del estado, es así la *organización material de la idea*. El proceso a través del cual ella se forma, es el mismo que constituye la autonomía política de los intelectuales como clase.

“La burocracia pretende ser el último objetivo del estado [...]

<sup>87</sup> *Ibid.*

<sup>88</sup> *Ibid.*, p. 95.

<sup>89</sup> *Ibid.*, p. 70.

<sup>90</sup> *Ibid.*, p. 103.

La burocracia es un círculo del cual nadie puede escapar. Su jerarquía es una *jerarquía del saber* [...] La burocracia es el espiritualismo del estado [...] (ella) detenta la esencia del estado, la esencia espiritual de la sociedad, ésta es su *propiedad privada*.”<sup>91</sup> Dentro de la abstracción que ella realmente es, se disuelven las particularidades, pues a la organización de la idea corresponde la esfera de lo *humano*. Se logra ser hombres sólo como ciudadanos del estado: “la determinación (del sujeto) como miembro del estado, como ente social, se manifiesta como su determinación *humana*”.<sup>92</sup> En el estado, los miembros de la sociedad civil encuentran la organización de la idea. La organización de la idea es la idea, la conciencia *en grande* como poder.

En efecto, la burocracia es *fuerza y conciencia* al mismo tiempo: “la burocracia es el formalismo *de estado* de la sociedad civil. Ella es la conciencia del estado, la voluntad del estado, la fuerza del estado”.<sup>93</sup> De este modo, es real el principio de que la idea es el sujeto del proceso. El *saber* (la *ciencia*) se mantiene en la abstracción del estado como “espíritu que sabe”. Ya lo hemos recordado: “el *estado medio* es la clase de la cultura”,<sup>94</sup> “su jerarquía es una jerarquía del saber”.

Los sujetos históricos portadores del saber lo desarrollan en el horizonte de lo abstracto. La idea, la ciencia, la *inteligencia fuera de la masa*, aparecen como elementos que dan al proceso real la conciencia que éste tiene de sí mismo. Si la conciencia en grande es la unidad del proceso, en este horizonte no hay posibilidad de desfases entre el proceso y la conciencia que éste tiene de sí mismo. Pero no solamente el saber y la ciencia, también la *moral* y el *derecho* son posibles, así como están, sólo en la forma del dominio de lo abstracto, en ese espacio y no fuera de él. “Hegel explica el derecho privado y la moralidad como abstracciones de tal género, y siguiendo su pensamiento no se deduce que el estado, la eticidad que tiene a aquéllos como sus presupuestos, no pueda ser otra cosa que la *sociedad* (la vida social) de tales ilusiones sino que, por el contrario, se concluye que aquellos son momentos subalternos de esta vida ética. ¿Pero qué otra cosa es el derecho privado sino el derecho, y la moralidad, que cosa es sino la moral, de estos sujetos del estado? O, mejor aun, la persona del derecho privado y el sujeto de la moralidad son la *persona* y el *sujeto* del estado. Hegel ha sido

<sup>91</sup> *Ibid.*, p. 69.

<sup>92</sup> *Ibid.*, p. 113.

<sup>93</sup> *Ibid.*, p. 68.

<sup>94</sup> *Ibid.*, p. 67.

muy criticado a propósito de su desarrollo de la moral. Pero él no hizo otra cosa que desarrollar la moral del estado moderno y del moderno derecho privado.”<sup>95</sup>

El carácter dominante del estado como abstracción ética (*real*) reconduce a los sujetos portadores del *derecho* y de la *moral* a individualizar en el dominio del estado la condición de su propio obrar. En la abstracción de este dominio está la vida ética general. Ni el derecho, ni la moral de cada uno de los individuos pueden vivir por sí mismos, separados de aquel abstracto. La abstracción en grande es la condición de posibilidad de la abstracción en pequeño. La abstracción de la vida privada (su *derecho*, su *moral*) es posible porque el estado unifica el dominio de lo abstracto.

Así se organiza el universo de la idea. La *idea-sujeto* adquirió un cuerpo real. El proceso que tiene por sujeto a la idea *se ha hecho real*: ese proceso es *el tiempo moderno*. *El cuerpo del estado (la política) es el lugar de nacimiento del proceso que tiene por sujeto a la idea*. Este proceso se hace real como estado. El cuerpo real del estado está *constituido* por los sujetos portadores de la ciencia y del saber; su unidad separada vive a través de estos sujetos. Ellos son la idea real, el sujeto que mantiene unido el proceso. La conclusión que se recaba de Marx es sorprendente: *la idea es sujeto del proceso porque la política es sujeto del proceso; el dominio real de la idea como sujeto se construye en el lugar más real del dominio (el estado, la política)*.

Nacen a un mismo tiempo el dominio de la idea y el dominio del estado. Nacen contemporáneamente la separación de los intelectuales y la separación de la política con respecto de la sociedad, el dominio de los intelectuales y el dominio de la política *sobre* la sociedad.

Pero a partir de este conjunto de verificaciones vemos el origen de la inversión: la crítica de la política separada de la sociedad es, al mismo tiempo, la crítica de la idea como sujeto del proceso. *La crítica del estado es al mismo tiempo la crítica de la organización de la idea como espacio que “valoriza” las conexiones particulares*.

Esta crítica comienza *en el acto mismo* de la descripción. Encerrada en lo abstracto, la burocracia no ve ya los *contenidos* de lo real: ella es, solamente, “el formalismo de un contenido que está fuera de ella”.<sup>96</sup> En su separación, ella vive “la ilusión del estado”: “en cuanto este formalismo de estado se constituye en potencia real y se convierte él mismo en su propio contenido *materal*, se sobre-

<sup>95</sup> *Ibid.*, pp. 145-146.

<sup>96</sup> *Ibid.*, p. 67.

entiende que la burocracia es un tejido de ilusiones *prácticas*, o sea la ilusión del estado”.<sup>97</sup>

Marx insiste en criticar un formalismo que deja fuera de sí mismo los objetivos reales: “Porque la burocracia convierte a sus objetivos formales en su contenido, ella entra siempre en conflicto con los objetivos reales. Por lo tanto, *ella* está obligada a tratar de hacer pasar lo formal por el contenido y el contenido por lo formal.”<sup>98</sup> Apenas la burocracia toma sobre sí misma la carga del *asunto general*, se ve que éste no es el “asunto de la sociedad civil”: “no tiene como su contenido al contenido real”.<sup>99</sup>

Cuanto más real es el formalismo de la burocracia, más profunda es su separación, más agudo el hecho de ser la *ilusión* del estado. Marx usa el término *ilusión* como sinónimo de *imaginario*. “La burocracia está obligada a proteger la imaginaria generalidad del interés particular.”<sup>100</sup> Si la generalidad es sólo formal, la generalidad es particularidad. Así se complica aun más el juego de las relaciones: el dominio de la burocracia como organización de la idea es *real*; por lo tanto, la idea como sujeto del proceso es *real*. Pero, al mismo tiempo, en cuanto *forma*, el estado es la *ilusión* del estado, y el carácter general del estado como organización de la idea es *imaginario*. Hay que descubrir, pues, un doble nivel, el de la realidad y el de la ilusión, y el complicado nexo de apariencias que ese hecho genera por sí mismo.

Antes de alcanzar este último punto del análisis se percibe ya que el dominio de la idea es, al mismo tiempo, un dominio real y no real. Hay una trama de ilusiones y de apariencias que lo hace *no real*. Pero a través de un acto subjetivo es necesario verlas nacer dentro de la realidad del dominio, no como un límite introducido desde lo externo. El saber, por ejemplo. Es una forma del dominio real (es la organización del *estado medio*), pero, encerrado en el horizonte de lo abstracto, es un círculo que sólo hace la historia de sí mismo, que extiende el horizonte sobre el propio pasado hasta el límite en que éste constituirá su autoridad presente, el surco unilineal de la propia tradición. El saber y su historia atraviesan este círculo cerrado, como es cerrado el círculo de una *inteligencia* de la cual ninguno puede salir, y que tiene fuera de sí mismo “la masa”, “el pueblo (que) no sabe lo que quiere”.<sup>101</sup> “La autoridad es, por

<sup>97</sup> *Ibid.*, p. 68.

<sup>98</sup> *Ibid.*, p. 69.

<sup>99</sup> *Ibid.*, p. 87.

<sup>100</sup> *Ibid.*, p. 68.

<sup>101</sup> *Ibid.*, p. 90.

eso, el principio de su ciencia [...] Però en el interior de la burocracia el *espiritualismo* se convierte en un craso *materialismo*, el materialismo de la obediencia pasiva, de la fe en la autoridad, del *mecanismo* de una actividad formal fija, de principios, de ideas, de tradiciones fijas";<sup>102</sup> "la ciencia real parece sin contenido, como la vida real parece muerte, porque esta ciencia imaginaria y esta vida imaginaria valen como lo esencial".<sup>103</sup> Hay que considerar que si bien instituye una contradicción *dentro* del dominio real de la idea, esto no contradice el dominio real de la idea.

El tiempo del estado es el tiempo de la idea; y el tiempo moderno es el tiempo del estado. Pero, en cuanto es el tiempo del estado, su formalismo es evidente: *es el tiempo de lo abstracto*, expresivo de una generalidad sólo *aparente*. Si el contenido se le enfrenta como un dominado *no eliminado*, lo abstracto en su apariencia de generalidad es particular. Ésta es, precisamente, la situación del estado moderno: "En los estados modernos, como en la filosofía del derecho de Hegel, *la realidad consciente, veraz, de los asuntos generales es sólo formal, o solamente lo formal es asunto general real*."<sup>104</sup> "La forma que el asunto general asume en un estado que no sea el estado del asunto general, puede ser solamente algo informe, una forma que se engaña a sí misma, que se contradice, una *forma aparente* que, como tal, se mostrará como apariencia."<sup>105</sup>

Aquí, *imaginario, ilusorio* se usan en su significado más definido: *aparente, apariencia*. El dominio de la idea es al mismo tiempo *real* y *aparente*. Es entonces la idea (la conciencia, lo abstracto), como sujeto del proceso, la que es al mismo tiempo *real* y *aparente*. Su dominio es estas dos cosas simultáneamente. La conciencia coincide con el proceso porque el proceso *se manifiesta* coincidente con el dominio de la conciencia. Es la realidad, el proceso, el cuerpo de la idea que ha sido tomado en esa dimensión lo que lo hace contraerse en la idea. De aquí la aparición de la realidad como idea, de la idea como realidad. Pero la apariencia hace pensar en algo que está detrás de ella. La coincidencia entre los dos términos es real sólo mientras la apariencia es real. Pero si la coincidencia es aparente, hay que saber mirar más allá de ella, ampliar el horizonte de la visión. Sin embargo, este horizonte más allá de la coincidencia se podrá ver desde dentro de ella misma. Los *tiempos subordinados* son inherentes al *tiempo principal*. Marx indica esta necesidad

<sup>102</sup> *Ibid.*, p. 69.

<sup>103</sup> *Ibid.*

<sup>104</sup> *Ibid.*, p. 90.

<sup>105</sup> *Ibid.*

cuando ve una *contradicción* en la *apariciencia* ("una forma que se engaña a sí misma, que se contradice, una *forma aparente* [...]"). El tiempo del dominio real (coincidencia) es también un tiempo contradictorio (aparente), y la contradicción surge desde el interior del dominio, como algo que lo pone otra vez en discusión.

Pero, al fin y al cabo, ¿qué otra cosa implica la apariencia de la idea sino la apariencia del retraimiento de la *realidad* en la idea y de la coincidencia de la idea con la aparente *realidad*? Aquí, la idea deja el mundo de la esencia para entrar en el de la *ideología*. *En el pensamiento de Marx, éste es el lugar donde surge la crítica de la ideología.*

## 6. CRÍTICA DE LA POLÍTICA Y CRÍTICA DE LA IDEOLOGÍA

Es imaginario, es aparente, es *ideológico* el hecho de que el estado sea el sujeto del proceso y la sociedad su producto. Pero esta apariencia es también inmediatamente *real*, no representativa de una realidad, *sino real ella misma en cuanto a apariencia*. Es real. Esto lo sabemos en la medida en que es real el dominio de la idea y el dominio de la apariencia. Esto es decisivo para entender el cuadro de referencia en el cual germina el concepto marxiano de ideología. Es el dominio de la apariencia lo que es *directamente* su realidad. Vista en el momento de su nacimiento, el dominio de la apariencia concierne a la construcción moderna de la hegemonía. El estado, la política, son el dominio de la apariencia; el estado, la política son el dominio de la ideología: la ideología tiene en el estado, en la política, su cuerpo real. La consistencia de la ideología en el pensamiento de Marx es muy importante ya desde su primera manifestación. Ella no se reduce jamás a una débil alusión a la inmediata conciencia del sujeto y a su lectura, invertida, de las cosas reales. El estado (la conciencia *en grande*) es la lectura invertida de las cosas reales. Y la vida de la idea y de sus protagonistas históricos es el cuerpo a través del cual se filtra la lectura invertida de las cosas reales. En este conjunto, la invasión de la ideología está en el hecho de que el sujeto aparente, que invierte las cosas reales, recibe de lo real las cosas invertidas, lo que es inherente no a la abstracción de su visión, sino a la *abstracción del objeto*, como si se construyera dentro de un tiempo histórico de gran alcance. Si él mismo es el resultado de este tiempo, no puede actuar de otro modo. Este tiempo histórico es el tiempo de la invasión de la ideología.

Ahora se delinea mejor la *realidad* de la ideología. La realidad del objeto abstracto que Marx descubrió detrás del apriorismo de la

visión de Hegel es, inmediatamente, la realidad de la idea como sujeto del proceso. La abstracción del objeto deriva de su *constitución separada*. La idea como sujeto del proceso es la expresión teórica de esta constitución separada del objeto. Así, la realidad de la idea (ideología) es la apariencia de la separación. *Toda la realidad de la ideología se juega dentro de esta relación entre apariencia y realidad.*

La idea como sujeto es la unificación del sujeto del proceso: se la observe a través de la visión de Hegel o a través de su objeto, el resultado no cambia sustancialmente. Hay un único sujeto del proceso, hay un tiempo único que marca el ritmo del sujeto-forma. Pero si, bajo la crítica de Marx, el proceso se divide en *proceso real* y *proceso aparente*, es necesario que desaparezca la unidad ilusoria del sujeto, que *realidad* y *apariciencia* tengan dos sujetos diferentes, y que la unidad ilusoria del sujeto sea la unidad del sujeto aparente.

Intentemos observar nuevamente desde el interior la unidad del sujeto que se induce desde la idea como sujeto del proceso. Sólo es la idea de lo abstracto como sujeto. Observada *en proceso*, la unidad de lo abstracto es la continua creación del propio cuerpo real, la apropiación de lo real en la forma del *saber* y del *dominio*. Llegados a este punto, nos preguntamos qué es lo que caracteriza a esta apropiación de la realidad operada por lo abstracto que se ha vuelto sujeto. De lo abstracto, conocemos ya el significado principal de *realidad separada*. En esta línea podemos decir algo más preciso: el movimiento de lo abstracto es tal, como *para dividir los instrumentos de apropiación de la realidad respecto de los contenidos particulares de lo real*. Tomemos nuevamente el ejemplo del saber. Encerrado en el círculo de la burocracia —los intelectuales organizados en clase de dominio—, el saber toma como contenido su propia forma, convierte lo abstracto en *particular* e inmóvil, enclavando en el formalismo de una tradición fija el movimiento de la idea.

Hay aquí, entonces, un instrumento de apropiación de lo real (el saber) que transforma en *real ilusorio* lo que lleva en sí mismo, y que contiene gracias a su propia fuerza de forma abstracta. Un paso adelante aún: aquí hay un instrumento de apropiación de lo real que actúa como *separación* de los instrumentos de apropiación de la realidad con respecto a los contenidos particulares de lo real.

Veamos la consecuencia de esta *separación* especificando, una vez más, la *apropiación* como *saber*. La consecuencia es ésta: *los significados y las determinaciones de las cosas se dan a partir de lo abstracto*, se dominan y se piensan a partir de lo abstracto, que de esta forma es, al mismo tiempo, el sujeto único e ilusorio del proceso en su totalidad. Las cosas no se significan a sí mismas, sino que

*adquieren un significado* al entrar en el ritmo y en la lógica del sujeto abstracto. Marx analiza esta situación a través de una indagación muy compleja sobre el significado de las clases. Delinea dos hipótesis históricamente definidas:

a] Primera hipótesis: cuando la estructura de la sociedad era todavía *política* no había desdoblamiento en el significado de las clases: “ellas no adquirirían un significado en el mundo político, sino que se significaban a sí mismas”;<sup>106</sup> b] Segunda hipótesis: la estructura de la sociedad civil ya no es *política*; hay división entre política y sociedad civil. Y la política (el estado, la burocracia) es el momento del saber y del dominio. Si se refiere esta situación a las clases, el resultado es: “la *distinción de las clases* (la distinción de la sociedad civil en sí misma) adquiere un significado diferente en la esfera *política* que en la civil”.<sup>107</sup> Los significados y las determinaciones de la cosa se dan a partir de *algo distinto* de ella. Existe la ilusión de un sujeto único, que es el sujeto que actúa como instrumento de apropiación del significado de la cosa (como sujeto de su determinación). Dentro de esta ilusión, la idea-sujeto se ha transformado en *ideología*. Su realidad es inmediatamente su aparición como instrumento de apropiación abstracta de lo real. Mejor aun: su realidad es inmediatamente la realidad de su dominio. Pero este dominio se ejerce como *separación entre significado y sujeto*, como atribución al sujeto de un significado que no coincide con él y que se le impone en la forma del *poder*. Aquí, *ideología* es separación entre significado y sujeto, como dominio del significado sobre el sujeto. “El significado que la distinción civil de las clases asume en la esfera política no deriva de éstas, sino de la esfera política.”<sup>108</sup> Por lo tanto, la ilusión de un sujeto único está dada por la aparición del sujeto *subordinado* en el horizonte del *dominante* (el *significado* sujeto del proceso). La subordinación se manifiesta en la determinación externa del significado, que coincide con los modos de movimiento del sujeto subordinado en el espacio de lo abstracto. *La separación, en este sentido, es el modo real a través del cual aparece la cosa en el proceso*. La apropiación de la realidad se ha cumplido gracias a la separación del sujeto como significado, del sujeto como cosa.

Ésta es la apropiación específica del saber interior de lo abstracto real. Si el saber que permanece en la separación del estado (burocracia, intelectuales), y el dominio como forma coincidente con

<sup>106</sup> *Ibid.*, p. 114.

<sup>107</sup> *Ibid.*

<sup>108</sup> *Ibid.*, p. 115.



la unidad del estado, son los medios a través de los cuales se produce el significado de la realidad, ellos son *los medios de producción de la realidad*. Pero, si existe una separación entre el sujeto de aquellos medios (el estado, la política, el saber) y los contenidos reales que constituyen la determinación propia del sujeto subordinado, analizado como sociedad civil, entonces los medios de producción de la realidad son *abstractos*.

A causa de esta tensión que lo abstracto lleva consigo, Marx puede decir: "la forma engaña al significado y el significado a la forma, y ni la forma alcanza su significado y logra ser forma real, ni el significado llega a la forma y logra ser significado real".<sup>109</sup>

Detrás del término *significado real* está la determinación de *otro sujeto*, el que quiebra la realidad-ilusión del sujeto único. "Aquí, hay una aparente identidad, *un mismo sujeto*, pero con una determinación *esencialmente distinta*; por lo tanto hay un *doble sujeto*."<sup>110</sup>

De esta manera, aparecen en secuencias sucesivas los dos modos a través de los cuales Marx expresa la separación de la realidad de sí misma:

a) "Hegel no es criticable porque describe el ser del estado moderno tal cual es, sino porque hace pasar lo que es como *la esencia del estado*. Que lo racional sea real está en *contradicción* con la *realidad irracional que doquiera es lo contrario de lo que expresa, y expresa lo contrario de lo que es*."<sup>111</sup> La inversión de la fórmula clásica hegeliana nace de su carácter contradictorio con respecto a la separación real descubierta por Marx, en las cosas, entre *lo que es* y su articulación como *abstracto*.

Toda la irracionalidad de lo real está en su *existir* (en la forma dominante: el tiempo histórico sucesivo a la revolución francesa) como apropiación abstracta de lo real, pues es a partir de esta abstracción y de su modo de marcar el tiempo dominante como se individualizan los elementos de la contradicción fundamental: lo abstracto y el contenido, el significado y el sujeto, como mundos separados. Se pone nuevamente en discusión la historia de todo un proceso;

b) "El estado moderno, en el que tanto el asunto general como el ocuparse de éste son un monopolio, y donde, por el contrario, los monopolios son los asuntos generales reales, ha inventado extrañamente la apropiación del asunto general como una *mera forma*."

<sup>109</sup> *Ibid.*

<sup>110</sup> *Ibid.*, pp. 114-115.

<sup>111</sup> *Ibid.*, p. 90. (El subrayado me pertenece.)

(Es cierto que solamente la forma es asunto general.) Con esto ella encontró la forma correspondiente a su contenido, que es sólo aparentemente el asunto general real."<sup>112</sup> La división entre apariencia y realidad es la otra forma de expresar la separación de la realidad de sí misma. Los términos separados: *apariencia real* (el asunto general es "sólo aparentemente el asunto general real") y *realidad no aparente*. Apariencia real como dominio de la forma, forma que se da el contenido de su propio dominio; realidad no aparente, como íntima fractura de la apariencia real; contenido que se desarrolla en líneas internas en las de lo abstracto, señalado por el carácter del dominio de lo abstracto: real, no real.

Como apropiación, lo abstracto es *producción* de lo real, un modo de articularlo en su conjunto. Si el dominio de la separación es abstracto pero real, lo real comparece como abstracto. ¿En qué otro lugar, por lo demás, podría aparecer? Lo abstracto es la unidad de un tiempo histórico, el horizonte dentro del cual se reconstruye la unidad del proceso. Éste invierte el tiempo pasado, reconstruye bajo una nueva luz los sujetos que unifican el proceso. Este proceso tiene una fecha, a partir de la cual se puede hablar de él: "La revolución francesa condujo a término la transformación de las clases *políticas* en *sociales* [...] Con esto se cumplió la separación de vida política y sociedad civil." Por lo tanto, es *desde* la separación de la vida política de la sociedad civil como se reconstruyen, bajo una nueva luz, los sujetos del proceso. Y esta separación no es más que el dominio del estado, como manera a través de la cual lo abstracto se apropia de lo real y lo introduce en la esfera de la propia lógica: la cosa de la lógica que domina sobre la lógica de la cosa. Lo abstracto se convierte, así, en *lugar de la realidad*.

Pero también sabemos que lo abstracto *no* es el lugar de la realidad. Marx, que no renuncia a ninguno de los anillos constitutivos de la realidad de lo abstracto y que exalta la realidad como nadie antes de él lo había hecho, conquista aquí, conjuntamente, el nivel general desde el cual se podrá continuar la crítica de lo abstracto. Pero la cuestión no es simple. No hay, como un mundo aparte, un mundo más real que lo abstracto donde el dominio de otro tiempo marque el movimiento. No hay otra *historia*, externa a la historia dominante de lo abstracto. En el mismo tiempo de lo abstracto, en su horizonte, en las líneas que constituirán su función apropiadora, se entrevé la tensión entre el dominio de la forma y el carácter irremediamente *formal* de este dominio ("dominan sin dominar realmente, o sea, sin penetrar materialmente el contenido de las restantes esferas no políticas"). La expresión que Marx usa ("sin

<sup>112</sup> *Ibid.*, p. 91.

penetrar *materialmente el contenido*) indica el irreductible carácter de la *esfera material*, que no se hace sujeto, que hace crecer sobre sí mismo el sujeto dominante y lo hace posible, pero que permanece como esfera separada dentro del tiempo de lo abstracto, pues es este tiempo el que funciona como tiempo de la realidad dividida en dos. El dominio del tiempo de lo abstracto tiene las razones de la crisis en sí mismo, en la marcación separada de su movimiento y en aquel contenido que al mismo tiempo *forma y monda* su formalismo.

### 7. LA PERSPECTIVA MARXIANA DE 1843

Sólo algunas palabras sobre la solución indicada por Marx en la *Crítica* de 1843. "La superación de la burocracia es posible sólo a condición de que el interés general se convierta *realmente* (y no como afirma Hegel meramente en el pensamiento) *en la abstracción*, en interés *particular*, cosa posible sólo si el interés particular se convierte realmente en el interés general."<sup>113</sup> La unidad de lo particular y de lo general se puede actuar sólo venciendo el dominio de lo abstracto, haciendo a lo abstracto *verdaderamente* real, a lo real (particular) *verdaderamente* general. Esto implica la abolición de lo abstracto como tal (el dominio de la forma: "*el asunto general* está ya preparado sin que sea el asunto real del pueblo"),<sup>114</sup> del estado como forma de la verdad; ir más allá del dato presente, aquel que organiza el aislamiento de la política de la sociedad. "Los franceses modernos lo entendieron así: que en la verdadera democracia el estado *político perezca*."<sup>115</sup> Por lo tanto, en la verdadera democracia parece justamente esto: el aislamiento de la política con respecto a la sociedad, la realidad separada de lo abstracto.

Pero ¿qué significa esto sino la inversión del sujeto, sino que lo abstracto ya no domina el tiempo de la historia? En esos mismos años, en *La cuestión judía*, Marx define esta "inversión" como *emancipación humana*: "Sólo cuando el hombre individual real recobra en sí al ciudadano abstracto y se convierte como hombre individual, en ser enérgico en su trabajo individual y en sus relaciones individuales; sólo cuando el hombre ha reconocido y organizado sus 'fuerzas propias' como fuerzas *sociales* y cuando, por tanto, no desglosa ya de sí la fuerza social bajo la forma de fuerza *política*, sólo entonces se lleva a cabo la emancipación humana."<sup>116</sup>

<sup>113</sup> *Ibid.*, p. 70.

<sup>114</sup> *Ibid.*, p. 87.

<sup>115</sup> *Ibid.*, p. 47.

<sup>116</sup> *La questione ebraica*, cit., p. 424 [p. 38].

### CRÍTICA DE LA POLÍTICA Y CRÍTICA DE LA ECONOMÍA POLÍTICA DE MARX\*

#### 1. EL PROBLEMA DE LOS CRITICISMOS DE MARX. PRIMERAS ETAPAS DE SU EVOLUCIÓN POLÍTICA Y FILOSÓFICA

El término "crítica" —como todos saben— acompaña como un leitmotiv todo el desarrollo del pensamiento de Marx, aun en sus fases y expresiones más sistemáticas, y aparece como inseparable de él. Naturalmente, esto no significa que el término haya tenido en Marx un contenido inmutable, ni un significado necesariamente unívoco de acuerdo con los diversos campos de aplicación (entre los cuales el más sobresaliente es el de la "economía política"), o con las diversas fases de su pensamiento. Sin embargo, no es el criticismo de Marx, tomado en sí mismo, es decir con relación a su forma o sus formas (eventualmente sucesivas) lo que me propongo tematizar aquí. La cosa sería ciertamente posible si bien existe la duda de si en lugar de ser útil es más bien desviante en el caso de que tuviera que significar una separación de la forma (o de las formas) a partir del contenido del pensamiento de Marx. Los *criticismos* de Marx nos interesan por su relación con este último. Porque, en general, es fácil decir que el elemento crítico es determinante en su pensamiento (y que la palabra crítica expresa, en cierto modo, una categoría suprema de éste): se trata de un pensamiento revolucionario que supone e implica una "crítica de lo existente" (humano, social, histórico) en todas (o en casi todas) sus partes. Esta fórmula ("crítica de lo existente") no era nueva ni la inventó Marx; existía ya en la izquierda hegeliana y, por otra parte, todos los "comunismos" y "socialismos" (teóricos y prácticos) anteriores a Marx se basan en una crítica de lo existente (no es casual que

\* Ponencia presentada bajo el título de *Y a-t-il chez Marx une critique de la politique inscrite dans la critique de l'économie?*, en la sesión de estudio "Marx et la critique de la politique" (19-20 de noviembre de 1977), en el Centre de recherche & de documentation sur Hegel & sur Marx, de la Universidad de Poitiers. Fue esta última parte la que en particular se sometió a debate.

Marx los haya llamado crítico-utopistas). Como es sabido, sobre esta crítica se ejerció el criticismo de Marx (y de Engels) en el *Manifiesto*.

La adopción por ellos del término "utopistas" (ni siquiera esta clasificación fue inventada por Marx o por Engels) es el sello de dicha crítica de una crítica, que sin embargo admite muchos contenidos. Para Marx y Engels la crítica de lo existente no debía oponer un ideal a lo existente mismo, sino identificar en él las potencialidades de su transformación e indicar los caminos reales para liberar estas potencialidades. Como se sabe, esto significa para ellos la identificación del sujeto revolucionario con el moderno proletariado industrial (con respecto al sistema burgués-capitalista). Ahí, este sujeto es ya como un producto de la historia y ya existen también su *movimiento* y su lucha. Se trata entonces de aclarar las condiciones reales en que se desenvuelve y, por lo mismo, de orientarlas y, eventualmente, de dirigir las. (El *Manifiesto* se propone ser el manifiesto de un "partido"). El proceso político-intelectual decisivo al que he hecho alusión se lleva a cabo —según los dos fundadores del marxismo— entre 1844 y 1848.

Sin embargo, no podemos considerar que su trayectoria anterior haya tenido una importancia secundaria.<sup>1</sup> Sobre todo para Marx, constituyó una experiencia que dejó en él huellas indelebiles: no sólo en lo que podríamos llamar la estructura mental de su madurez (lo que de por sí es muy relevante), sino también con respecto a algunos contenidos que habían sido objeto de dicha experiencia. Se trata de una experiencia personal total en la que se entrelazan y articulan modificaciones filosóficas, elementos *específicos* de criticidad y de reflexión política. En esencia, dos aspectos principales: el teórico-filosófico y el teórico-político. El elemento crítico penetra en ambos, determinando rápidas *crisis* teóricas sucesivas con relación a un análisis *in progress* de la realidad social y también a las decisiones personales (o sea las opciones vitales) que esto implicaba.

<sup>1</sup> He tratado de delinear esta evolución de Marx (y, parcialmente, de Engels), en mi "Introducción" a Karl Marx, Friedrich Engels, *L'ideologia tedesca*, Roma, Editori Riuniti, 1967. Algunos de los problemas considerados ahí los he retomado, desde un ángulo teórico y no simplemente histórico, en "Logica specifica dell'oggetto specifico. Sulla discussione di Marx con Hegel (en varios autores, *Problemi teorici del marxismo. Critica marxista*, Roma, Editori Riuniti, 1976) traducción de una ponencia que presenté en el Congreso hegeliano de Stuttgart, en 1970. En la primera parte del presente escrito, aparecen algunos aspectos de la evolución de Marx, anterior al descubrimiento del materialismo histórico, que se habían pasado por alto.

Empecemos por el primer aspecto. Dejo a un lado, naturalmente, las consideraciones histórico-culturales que podrían hacerse en torno al uso del término "crítica" en Kant, en Hegel o en las escuelas hegelianas. Dicho uso había caído en una especie de paroxismo verbalista en la llamada "izquierda" hegeliana (los "jóvenes hegelianos") y, sobre todo, en Bruno Bauer. En realidad, tras este hecho se ocultaba una crisis política que Marx percibió: el mantenerse a distancia de este grupo intelectual, que por un momento había estado en Alemania a la vanguardia (sin correspondencia en el resto de Europa) de las masas, llegando hasta ser hostil con ellas (en Bruno Bauer), cuando se hizo evidente la parálisis de su movimiento democrático inicial. Ubiquémonos en Alemania en 1842-1843. Cuando Marx se separa de sus viejos amigos y empieza a ajustar cuentas con su "anterior ciencia filosófica" (un proceso que terminará en 1845), la caricatura que él hace del lenguaje de Bruno Bauer en *La sagrada familia* (la "crítica de la crítica crítica") ya forma parte de un criticismo *específico* de Marx, que ha empezado a establecerse bajo el influjo (filosófico, mas no político) de Feuerbach. Se trata de la crítica a la filosofía especulativa, basada técnicamente en el famoso trastocamiento o, mejor dicho, enderezamiento del nexo sujeto-predicado tal como se presenta dentro de ella misma. Aunque Marx recibe este influjo, a su vez, *críticamente*.

En su punto más alto, el esfuerzo de Feuerbach había consistido en unir orgánicamente su crítica de la alienación religiosa con su crítica de la filosofía especulativa. Marx le reconoce este mérito,<sup>2</sup> pero actúa (críticamente) sobre la vertiente "alienación religiosa" (dejando intacta la otra, es decir la crítica de la filosofía especulativa). Se trata de una operación teórica que a nosotros, *post festum*, nos parece simple, pero que tuvo gran relevancia: en la base de la "alienación de la conciencia" ("alienación religiosa") —que se refiere a las masas y no únicamente a los intelectuales, como sucede, en cambio, con la filosofía—, debe haber, según Marx, una "alienación real". Antes de que Marx logre tematizar (1844)

<sup>2</sup> En los *Manuscritos económico-filosóficos* de 1844, Marx escribe que la primera "gran hazaña" hecha por Feuerbach consiste en "haber probado que la (vieja) filosofía no es otra cosa que la religión plasmada en pensamientos y desarrollada de un modo discursivo; que, también ella, por tanto, debe ser condenada, como otra forma y modalidad de la enajenación del ser humano". (Karl Marx, *Opere filosofiche giovanili*, trad. de Galvano Della Volpe, Roma, Editori Riuniti, 1963, p. 259 [Karl Marx, *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, en Karl Marx, Friedrich Engels, *Escritos económicos varios*, México, Grijalbo, 1975, p. 109].)

este problema, la alienación se le presenta (1843) en su aspecto más inmediato de alienación política, alienación del hombre en el estado (como veremos enseguida). Pero la base de toda alienación (real o de la conciencia) estará en lo que Marx acaba de descubrir, en la alienación en el trabajo (del obrero) tal como se presenta en el sistema capitalista (separación del obrero de las condiciones de la producción y de su producto, dominio absoluto de éste sobre aquél: en su ser y en su vida), alienación (llamada "económica") que se refleja en cada parte de la sociedad.

Estos desarrollos de pensamiento presuponen, sin embargo, un fundamento filosófico y más precisamente antropológico, también el de origen feuerbachiano. Cuando, finalmente, Marx rompa críticamente con el antropologismo filosófico tomado como fundamento (*Tesis sobre Feuerbach*, 1845) —lo que Althusser ha llamado "cou-pure épistemologique", aplicando una categoría bachelardiana—, nos encontraremos imprevistamente en una dimensión teórica completamente nueva (*Ideología alemana*, 1845), no ya filosófica: la dimensión teórica del marxismo histórico. Éste es, pues, en pocas palabras, el desarrollo del aspecto teórico-filosófico (hasta su conclusión antifilosófica), del pensamiento crítico premarxista de Marx.

Hemos distinguido también un aspecto teórico-político. Pero inmediatamente hay que aclarar que este último no es simplemente un "aspecto" que puede aislarse abstracta o esquemáticamente del anterior, para después, en una etapa posterior, reunirlo con aquél. La integración está contenida en este mismo aspecto teórico-político pues éste representa, simultáneamente, la concretización de la trayectoria recorrida entonces por Marx, es decir la concretización de su desarrollo global. Pretendo sostener que el desarrollo premarxista de Marx fue fundamentalmente político, y que esto es esencial incluso para comprender su pensamiento posterior como trataré de demostrar. Un desarrollo político a pasos acelerados, pero que recorre etapas diferenciadas aun cuando la rapidez misma de su sucederse no siempre pueda producir en Marx efectos prácticos inmediatos. Cada una de estas etapas está separada de la anterior por momentos de crisis más o menos evidentes o explícitos. Enuméremoslas, pues, aun cuando sean conocidas: 1] el liberalismo radicalizante del período de la *Rheinische Zeitung* (1842); 2] el democratismo puro atestiguado por la (inédita) *Crítica de la filosofía del estado de Hegel* (1843); 3] el paso al comunismo (aunque no aún el descubrimiento del materialismo histórico), que es atestiguado por los "manuscritos parisinos" de 1844.

Es importante tener presente que este último paso no fue una conversión (como sucede, en cierto modo, con Engels), sino que

más bien sobrevino a través de una discusión crítica de las formas teóricas del socialismo y del comunismo existentes y de su refutación. Marx —que a diferencia de Bruno Bauer, había decidido colocarse de parte de las masas— había pronosticado (1843) para Alemania el papel histórico revolucionario del proletariado industrial apenas naciente.

La confrontación crítica con socialismos y comunismos lo llevó a universalizar esta tarea del proletariado para todos los países civilizados. A partir de este momento, la figura del obrero asalariado adquiere un lugar central en su pensamiento. Sin embargo, la dificultad histórica que Marx tuvo que afrontar inmediatamente fue otra, la de la "propiedad privada", puesta en tela de juicio de manera radical por el comunismo. Esto lleva a Marx al encuentro crítico con la economía política y con sus categorías, camino que ya había emprendido Engels.

Si éste ha sido el recorrido teórico-práctico concreto de Marx antes del materialismo histórico, se comprende muy bien cómo y por qué la crítica de la política precede en su pensamiento a la crítica de la economía.

Ahora bien, hemos dicho ya que esta prehistoria del pensamiento de Marx nos interesa con respecto al problema que aquí se quiere abordar no por razones filosóficas o biográficas, sino más bien porque en ella se alcanzaron resultados, positivos o negativos, que ya no desaparecerán del pensamiento de Marx y de Engels.

Lo más significativo de ellos es el reconocimiento, compartido por Hegel, de algo que a Marx se le presenta con la evidencia de un hecho: la separación entre sociedad (civil) y estado (político) que se produce en el mundo moderno y que va acompañada de la consolidación de la burguesía como clase dominante —dando un signo específico a sus revoluciones—, sumado a los efectos que de ello se derivan para cada uno de los miembros de la sociedad: la escisión entre el *bourgeois*, concreto, individualista y egoísta, y el *citoyen*, abstracto, universal e igualitario. Inicialmente en la *Crítica della filosofia hegeliana del diritto pubblico* (que permaneció inédita), Marx piensa que la superación de dicha separación (de la "vida real", a partir de la "vida pública") y escisión (en el hombre) puede ser producto del desarrollo pleno de la democracia (cuyo instrumento es el sufragio universal). Ésta es la esencia política de la posición expresada por Marx en ese escrito. Y está basada en la intuición de lo que Marx percibe como un movimiento orgánico y racional inmanente, que se abre paso en las naciones europeas más maduras (aún no, ciertamente, en Alemania): "la tendencia —dice— de la sociedad civil a darse a sí misma la existencia polí-

*tica*, o a hacer de la existencia política su propia existencia real". Lo que se llama (aún hoy) "participación", aunque Marx la concibe de una manera que actualmente parece muy limitada (y sin embargo, históricamente muy significativa) "como participación lo más general posible en el poder legislativo", ya que este último se interpreta como "totalidad del estado político". Por encima de este límite (que sin embargo, plantea en una forma u otra, la cuestión del "estado representativo" y, por otro lado, de la "democracia directa" alrededor de la cual se afana Marx en este texto de manera un tanto oscura), creo necesario reconocer que se trataba de una gran intuición, que sólo recientemente parece haber adquirido vitalidad y ganado un compañero real en la "crisis orgánica" (Gramsci) por la que atraviesan, por lo menos, algunos grandes países de Occidente en el capitalismo tardío. Naturalmente, siempre y cuando la cuestión se transfiera a un plano diverso: como un nuevo modo, ya no sólo formal, de concebir y practicar el nexo entre democracia y socialismo tanto en la transición a este último, como en su desarrollo. Una problemática, pues, que parece haberse reabierto súbitamente.

Pero volvamos a Marx. La solución de un absoluto democratismo (aunque institucional), que había creído entrever en el movimiento actual de la historia, entra rápidamente en crisis en su pensamiento. Prueba de esta crisis son los dos artículos sobre la obra de Bruno Bauer, *La cuestión judía*, publicados por Marx en los *Anales franco-alemanes* (1843). Marx —que estudió *la démocratie en Amérique* de Tocqueville—, llegó a la conclusión de que desarrollada plenamente, lejos de ser la superación de la división entre sociedad y estado político —y, por lo mismo, de la escisión entre *bourgeois* y *citoyen*—, la democracia era su perfeccionamiento. La posición inmediatamente anterior se vigorizó; entonces, ya no es la sociedad civil la que se vuelca en la "totalidad" del estado político —no se trata, pues, de percibir y ayudar y expandir, en la práctica, este movimiento histórico—, sino, por el contrario, la sociedad y cada uno de sus miembros *deben* recuperar y reabsorber las "*forces propres*" —dice Marx citando y adaptando a Rousseau—, que se han apartado de ellos para constituir el poder separado del estado político. Tenemos así, evidentemente, *in nuce*, un programa revolucionario que dirige su mirada a la abolición del estado como entidad y como función separada de la sociedad. Podemos decir que es éste el lugar en que Marx surge como teórico de la revolución social (y política, en sentido antiestatal). Esta posición es anterior en el tiempo no sólo al materialismo histórico, sino incluso al pasaje de Marx al comunismo. Sin embargo, es im-

portante señalar que cuando en 1871 Marx cree poder dar la bienvenida en la Comuna de París y en su proyecto de constitución nacional, no obstante la derrota histórica que ha sufrido, a la "forma política al fin descubierta" (por la "clase de los productores") "en la que se podía llevar a cabo la emancipación del trabajo", en esencia le da una interpretación absolutamente idéntica a su supuesto de 1843: "El régimen de la Comuna —escribe— habría devuelto al organismo social todas las fuerzas que hasta entonces venía absorbiendo el estado parásito, que se nutre a expensas de la sociedad y que entorpece su libre movimiento." (La Comuna, dice también Marx, "era una forma política perfectamente flexible, a diferencia de las formas anteriores de gobierno, que habían sido todas fundamentalmente represivas").<sup>3</sup>

## 2. UNA CRISIS DE CARÁCTER METODOLÓGICO

La salida de Marx a un "comunismo nuevo" —como lo llamará más tarde Engels— coincide con otro momento de crisis de su pensamiento teórico. Se trata esta vez de una crisis de carácter metodológico, que encontrará primero una solución provisional y únicamente pragmática (digamos veleidosa) aunque extremadamente significativa porque también contiene, como veremos, un punto sin regreso. Un documento de esta crisis nos lo brinda Marx en el "Prefacio" a los manuscritos parisinos de 1844 conocidos bajo el nombre de *Manuscritos económico-filosóficos* pero que deberían llamarse *Zur Kritik der politischen Ökonomie*. Aparentemente, sólo se trata de una circunstancia literaria relativa a un modo de exposición. Marx recuerda haber anunciado "en los *Anales franco-alemanes* [...] la crítica de la ciencia del derecho y del estado bajo la forma de una crítica de la filosofía del derecho de Hegel". Pero añade que en el momento de "preparar el trabajo para la imprenta" recordó haber hecho una mezcla indebida ("totalmente inadecuada, entorpecía la argumentación y dificultaba la comprensión del problema"), "mezclar y confundir la crítica dirigida solamente contra la especulación con la crítica de las diversas materias".<sup>4</sup>

¿Por qué tiene gran importancia, en mi opinión, una autocrí-

<sup>3</sup> Karl Marx, *La guerra civil en Francia*, trad. it. de Palmiro Togliatti, Roma, 1972, 2da. ed., pp. 84-85 [Karl Marx, *La guerra civil en Francia*, en Karl Marx, Friedrich Engels, *Obras escogidas*, Moscú, Progreso, 1973, t. II, p. 235].

<sup>4</sup> Karl Marx, *Opere filosofiche giovanili*, cit., p. 147 [Karl Marx, *Manuscritos...*, cit., p. 25].

tica de apariencia tan modesta? Porque en ella Marx separa claramente, y por vez primera, la crítica (de origen feuerbachiano) de la filosofía especulativa, de la crítica inherente a las "diversas materias", o sea de la crítica en el campo de la ciencia, apropiada y limitada a éste y que en cierto modo debía serle inmanente. Este hecho debe considerarse como una aclaración fundamental en el desarrollo del criticismo de Marx (lo que hemos llamado con el nombre de un "punto sin regreso"). Sobre la base de esta distinción, Marx enuncia un nuevo programa de investigación: "Me propongo, pues, abordar en sucesivos folletos, cada uno de por sí, la crítica del derecho, de la moral, de la política, etc., y, por último, en un trabajo especial, trataré de exponer la trabazón del conjunto, la relación entre las diversas partes, y, finalmente, de criticar la elaboración especulativa de aquel material." Es un programa impresionante, sobre todo si lo comparamos con el camino efectivo seguido luego por Marx. Así, pues, Marx pretende tratar ahora por separado y de manera crítica las "diversas materias" y luego reconstruir en un "trabajo especial" la "trabazón del conjunto, la relación entre las diversas partes": o sea, construir una totalidad epistemológica en cuya "vinculación de conjunto" (no especulativa y sí crítico-científica) las "diversas materias" deberían lograr presentarse como "distintas partes" de la misma. Esta nueva modalidad epistemológica vendría a contraponerse no tanto a una totalidad especulativa (que no se toma ni siquiera en cuenta), sino a los efectos de la "elaboración especulativa" sobre las "distintas partes", considerados, sin embargo, a modo de conclusión (evidentemente, pues, todos en conjunto, en el conjunto sistemático) después de que tales efectos habían sido eliminados preliminarmente del nuevo método de estudio crítico de las "diversas materias". Me he visto obligado a expresarme en una forma algo complicada para darle un sentido preciso a este programa de Marx en cada uno de sus puntos. Pero, en una forma más simple, Marx trata de: 1] presentar una serie de estudios críticos de dichas "materias" (¡incluidas las que supuestamente estaban en el "etc.!"!), 2] intentar una vinculación sistemática global, 3] contraponer esta última al modo en que esas mismas materias se habían elaborado de manera aislada por la filosofía especulativa.

Hay un hecho extremadamente claro en este programa de Marx y en el modelo epistemológico en que se apoya: la separación, como señalaba anteriormente, de la crítica específica, que se ha convertido en una parte interna de cada una de las disciplinas consideradas, con respecto a la crítica de la "especulación" y de la "elaboración especulativa". La crítica científica y la crítica filosó-

fica (aunque por el momento esta última sólo se toma en el sentido de crítica de la filosofía especulativa) se han separado de una manera muy radical. A partir de este momento, Marx se esforzará por permanecer siempre fiel a esta separación de niveles. No tomarlo en cuenta significa exponerse al continuo peligro de traducir el marxismo, como decía Gramsci, en un "lenguaje especulativo". La crítica de la filosofía especulativa no desaparecerá nunca del horizonte de Marx. Por el momento está dislocada en un rendimiento de cuentas final. De esta manera, los manuscritos de 1844 terminan con una discusión crítica de la fenomenología de Hegel como "lugar de nacimiento" de su filosofía; discusión cuya presencia y necesidad trata de justificar Marx en el mencionado Prefacio. Más tarde (1845), ésta se colocará dentro de la "crítica de la ideología" —cuyo descubrimiento coincide con el nacimiento del materialismo histórico—, aunque conservando una fisonomía propia. En el punto de llegada de Marx, como puede verse en el *Postscriptum* a la segunda edición de *El capital* (1873), la crítica de la especulación formará parte claramente de un nivel distinto, que podemos llamar metacrítico, el de la autorreflexión sobre el método: aquí Marx tratará de explicar que su método materialista-dialéctico es exactamente lo contrario del especulativo (que se basa en la *idea*) de Hegel. Lo que resulta fácil de reducir, como lo ha hecho Althusser, a una simple metáfora sensible-espacial es el famoso "trastrocamiento" de la dialéctica. Se trata, en cambio, de algo que se refiere formalmente, como hoy estamos en condiciones de entender, a la lógica de las relaciones: una inversión de dirección o de *versus* que presupone la asimetría de las relaciones en cuestión. Esto no sólo es producto de un acto caprichoso, sino que está determinado por un cambio radical en lo que se toma como *fundamento* (no la "idea", sino las relaciones materiales dentro de la sociedad), y por una sustitución e inversión que ya se ha realizado a este nivel y ha transformado todos los contenidos problemáticos (lo cual supone, naturalmente, que debe haber un fundamento).

El modelo epistemológico elaborado por Marx en el Prefacio de 1844 para salir de su *impasse* metodológico daba origen a un programa de trabajo que no siguió y que, probablemente, no podía llevarse a la práctica. Admitido, en efecto, que pudieran tener un sentido y un resultado positivo las críticas paralelas de "diversas materias" (en un número no definido aún, fuera de las tres enunciadas), —críticas independientes de la crítica de su elaboración especulativa—, ¿qué es lo que garantizaba que como conclusión pudiera salir a la luz su vinculación sistemática y, por consiguiente, un conjunto epistemológico no especulativo? De hecho, esta hipó-

tesis quedó como un modelo vacío que sólo expresaba la exigencia de una totalidad articulada entre campos en cierta forma afines o limítrofes. Las tres "materias" mencionadas (derecho, moral y política) pertenecen a aquello que para el materialismo histórico posterior será el nivel ideológico superestructural. No podemos saber con absoluta certeza si en el "etcétera" que Marx ponía después de su enumeración debía incluirse también (y, por esa razón, incluirse en la totalidad epistemológica que debía ser alcanzada por caminos críticos paralelos) la crítica de la economía política. Es curioso constatarlo, porque el texto en cuestión era el "Prefacio", precisamente el primer intento de Marx por hacer una crítica de la economía política. Debía haber pues una vinculación implícita. En último análisis, ¿qué es lo que pudo haber llevado a Marx a ese modelo epistemológico, a pesar de ser provisional y caduco, si no el encuentro crítico con la ciencia de la economía política y sus categorías?, ¿si no la aparición clara de la exigencia metódica de que esta "criticidad" se desarrollara de un modo totalmente independiente con respecto a la crítica de la filosofía especulativa? Pero, ¿no se trataba tal vez de una necesidad dictada por la misma materia? En este aspecto, Marx no tenía nada que hacer con una "elaboración especulativa" como la presentada por Hegel para el derecho, ciertamente no tenía nada que hacer con los escarnios de la economía política clásica inglesa, reflejados en Hegel (a pesar de que hubiera sido un gran mérito de Hegel haberles dado cabida en la conceptualización de la "sociedad civil"), pero sí tenía que hacer, directamente, con esa ciencia misma, que a Marx nunca se le ocurrió confundir con una "elaboración especulativa",<sup>5</sup> a la que nunca negaría el *estatuto* de ciencia, y hasta el carácter de primera auto-crítica del sistema burgués, a pesar de los límites científicos ideológicos y "burgueses" que su crítica de la economía política lograba identificar poco a poco. Por el contrario, es Marx precisamente el que al principio de dicha crítica (1844) se encuentra aprisionado

<sup>5</sup> Ya ni siquiera me atrevería a sostener que la crítica de la filosofía especulativa era un presupuesto "no sólo histórico, sino teórico" del criticismo que se lleva a cabo en la "crítica de la economía política" de Marx (al menos si "teórico" se entiende en sentido positivamente *sistemático*), como lo afirmó en "Marx secondò Marx" (cf. Cesare Luporini, *Dialettica e materialismo*, Roma, Editori Riuniti, 1974, p. 259), ya que la "independencia" sistemática de este segundo criticismo es precisamente la que disloca en el sentido mencionado anteriormente, la crítica de la "especulación". Se mantiene igual, o mejor dicho se confirman, las reservas que tenía a este propósito sobre la formulación hecha por Della Volpe acerca del problema de la relación entre crítica de la economía política y crítica de la filosofía especulativa en Marx (*ibid.*).

en una "filosofía" que para él no era "especulativa" y en el antropologismo de corte feuerbachiano, y es él el que aún no está plenamente a la altura del compromiso crítico-científico que lo movía. Esto sólo será posible cuando al desarrollarse en una forma determinante, las exigencias autónomas de esta crítica hayan producido sus propias dimensiones teóricas y su propia garantía metacrítica (y metódica) en el materialismo histórico.

La totalidad epistemológica hipotetizada en un momento de 1844 por Marx puede tener, aparentemente, la ventaja de evitar dos problemas: el de la búsqueda de una referencia real de la misma (por sobre la presencia cultural empírica, o "ideológica", de "derecho, moral, política, etc.") y la de un fundamento en su interior. Pero se trata de una ventaja sólo aparente. Ni siquiera podemos saber si Marx imaginaba la articulación final de las distintas materias, sometidas de manera especial a una crítica interna, como circularidad entre ellas (aunque sea ésta la impresión que da). Pero sí sabemos que había para Marx, de una manera u otra, un fundamento, constituido por el presupuesto filosófico-antropológico tácito (por el presupuesto de algo "positivo que descansa sobre sí mismo", como lo entendía Feuerbach al que Marx elogia por este motivo).<sup>6</sup> Es imposible adivinar en qué forma pensaba introducirlo dentro de la totalidad epistemológica. Pero lo cierto es que esto coincidía, según él, con una presunta referencia "real": como si existiera, por así decirlo, el hombre *antropológico* original y nuclearmente social (el que desde siempre se ha realizado, según Feuerbach, en la relación emblemática "yo-tú"), y que no se sabe cómo —aunque no por la vía prohibida de la especulación— se encuentra existiendo en las diferentes formas del hombre en el derecho, el hombre en la moral, el hombre en la política, etc. Campos todos positivos y de una u otra manera preservados de la crítica tanto interna como externa a ellos, a diferencia radical del de la religión que ha sido desmantelado por la crítica. ("La crítica de la religión es el presupuesto de toda crítica", decía Marx en el comienzo de su Introducción —publicada en los *Anales franco-alemanes*— al ensayo *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, destinado a permanecer inédito; ya hemos visto por qué. A partir de esa aseveración, que se hizo

<sup>6</sup> En la enumeración de los méritos de Feuerbach ya mencionada (véase nota 2) hecha por Marx en los *Manuscritos económico-filosóficos* de 1844, se lee en el tercer punto que: "[La gran hazaña de Feuerbach consiste] [...] 3) en haber contrapuesto a la negación de la negación, que afirma ser lo absolutamente positivo, lo positivo que descansa sobre sí mismo y tiene en sí mismo su fundamento" (Karl Marx, *Opere filosofiche giovanili*, cit., p. 259 [Karl Marx, *Escritos económicos varios*, cit., p. 110].)

famosa, se puede comprender ahora toda la riqueza que tenía *antes* de que el contenido de la misma se transfiriera posteriormente al materialismo histórico.)

No sabría decir otra cosa sobre el momento singular de crisis teórico-metodológica atestiguado por el "Prefacio" que Marx había redactado para su tratado sobre la materia problemática encerrada en los manuscritos parisinos de 1844, es decir para su primer intento de hacer una "crítica de la economía política". Momento de crisis que, de una manera u otra, deja en Marx las huellas positivas e indelebles mencionadas anteriormente: definitiva separación y dislocación de la crítica de la filosofía especulativa con relación a cualquier otro tipo y modo de crítica. Si no, tal vez —se podría añadir todavía— la conjetura de que también por esta vía Marx habría debido afrontar el problema de la historia social. (Pero también podría haber habido una vía idealista, a pesar de la radicación en el feuerbachianismo y en contradicción con éste.)

### 3. EL ENCUENTRO CON LA HISTORIA. "SOCIAL" Y "NATURAL" (E "HISTÓRICO")

En cambio, precisamente en los manuscritos de 1844 ya había tenido lugar el encuentro necesario con el problema de la historia, y se había llevado a cabo una vía concreta y materialista, aunque con un alcance restringido. Podemos decir que sobre ella se había escrito la "Cuestión de la propiedad privada". Fue la temática corriente del comunismo la que se le impuso a Marx.

Ahora bien, la propiedad privada —tal como hoy la conocemos en su compleja relación con el capital— tierra (propiedad del suelo), industria y trabajo, es un producto y un resultado de la historia; de su "movimiento". Precisamente desde este punto de vista, eficaz aunque limitado, Marx se ve obligado en 1844 a problematizar el movimiento mismo de la historia (y a salirse, o por lo menos a presentarse decididamente fuera, del marco feuerbachiano).

Pero cuenta el hecho de que esta problematización del movimiento histórico no ocurre en forma directa, no es la recuperación de un evolucionismo simple y lineal (no es la recuperación de una *forma mentis* hegeliana). Es, por el contrario, podríamos decir, la reconquista de la diacronía a través de la complejidad de la sincronía. En efecto, Marx no acusa a los economistas de no poner sus ojos en la historia, sino de no concebir (o conceptualizar) las propias categorías en su vinculación interna, en su determinación y dependencia recíprocas, y de abandonarlas, precisamente por esto,

a la aparente causalidad externa de las circunstancias históricas. El método crítico que establece es, por lo tanto, el opuesto: a través de la reconstrucción de un desarrollo interno sistemático, tal como se presenta configurado en la sociedad actual, y tomándoles la palabra a los economistas sobre el centralismo de la categoría de trabajo, deja salir a la luz, a hurtadillas, "la coherencia del movimiento" histórico (económico), cuyo resultado es el sistema presente. Este método de reconquista de la historia y de su movimiento es, pues, un método diferencial que funciona *à rebours*. Marx razona a través de binomios oposicionales, el más amplio de los cuales parece ser, en este momento, el de la propiedad y no-propiedad. "Pero el antagonismo entre *carencia de propiedad* y *propiedad* es todavía un antagonismo indiferente, no concebido en su *relación activa* con su nexo *interno*, aún no concebido como *contradicción*, mientras no se lo comprenda como el antagonismo entre el *trabajo* y el *capital*. Y este antagonismo puede también manifestarse bajo la *primera* forma sin necesidad de que haya progresado el movimiento de la propiedad privada, como ocurrió en la antigua Roma, en Turquía, etc. Así, no *aparece* todavía como estatuido por la propiedad privada misma." <sup>7</sup> En este contexto de los manuscritos de 1844 aparece *in nuce*, todavía intrincado en un lenguaje ásperamente filosófico, un gran tema que comenzará a desarrollarse en *La ideología alemana* para encontrar hacia el final de los años cincuenta, en los materiales de los *Grundrisse*,<sup>8</sup> una extraordinaria articulación problemática: el tema de la confrontación, y el del contraste conceptual, entre la dinámica interna del sistema actual y "las formas" —todas juntas, a pesar de ser diferentes— "que preceden la producción capitalista".<sup>9</sup>

De ahí se desprenderá —en el punto de maduración de dicha

<sup>7</sup> Karl Marx, *Opere filosofiche giovanili*, cit., p. 223 [Karl Marx, *Manuscritos...*, cit., p. 80]. Para la interpretación que precede inmediatamente, me refiero, en cambio, al principio de la sección de los *Manuscritos* que lleva el título de "El trabajo alienado".

<sup>8</sup> K. Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie (Rohentwurf) 1857-1858*, Berlín, 1953. En español: Karl Marx, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*, México, Siglo XXI, 1976.

<sup>9</sup> "Formen die der kapitalistischen Produktion vorhergehn". Me refiero, naturalmente, al título de la conocidísima sección del "capítulo sobre el capital" de los *Grundrisse*, que citaré en adelante de la edición italiana separada (K. Marx, *Forme economiche precapitalistiche*, trad. de Girolamo Brunetti, con "Prefacio" de Eric Hobsbawm, Roma, Editori Riuniti, 1967, 2da. ed. [Karl Marx, *Formaciones económicas precapitalistas*, Cuadernos de Pasado y Presente; núm. 20, México, 1978].)



problemática— que la oposición propiedad-no-propiedad, referida al mundo concreto e histórico, no tiene ningún significado *originario*. Que aun “sin el avanzado movimiento de la propiedad privada” (o sea, sin su forma capitalista) la oposición misma y, por ende, la no-propiedad (por ejemplo, los “proletarios” del mundo antiguo) es un producto de la historia, y se “crea” debido a la estabilización histórica de la propiedad privada. (En pocas palabras, los pobres son *creados* por los ricos.) Lo único originario que hay es la propiedad, o la posesión, en la forma de apropiación: apropiación estable o temporal de la tierra en que los hombres reunidos en comunidades, estructuradas de algún modo, se mueven y residen. Apropiación y propiedad, o posesión, en común. Aquí no existe ya el Hombre “antropológico” de la filosofía; existen los hombres como animales gregarios de cierta especie, objeto de investigación empírica de la antropología como ciencia positiva, o mejor dicho de la etnología histórica.

La producción de la vida —dirá Marx en la *Ideología alemana* [Karl Marx, Friedrich Engels, *La ideología alemana*, México, Ed. de Cultura Popular, 1974, p. 30.]—, tanto de la propia en el trabajo, como de la ajena en la procreación, se manifiesta inmediatamente como una doble relación —de una parte, como una relación natural, y de otra como una relación social—; social, en el sentido de que por ella se entiende la cooperación de diversos individuos, cualesquiera que sean sus condiciones, de cualquier modo y para cualquier fin. De donde se desprende que un determinado modo de producción o una determinada etapa industrial lleve siempre aparejado un determinado modo de cooperación o una determinada fase social, modo de cooperación que es, a su vez, una ‘fuerza productiva’; de ahí que la suma de las fuerzas productivas accesibles al hombre condiciona el estado social.” Esta es, pues, una estructura permanente puesta en evidencia por el materialismo histórico, al que se adaptan las más diversas situaciones históricas (primitivas y más o menos avanzadas).

Pero, en la base de dicha “cooperación” —que en cierta forma debe subsistir siempre en cualquier sociedad y constituye lo *social* de la misma— debe estar el elemento natural de la relación con la “tierra”, con lo que es producido por ésta, en su contexto natural, y, ante todo, el asentamiento humano (estable o móvil) debe estar en la tierra misma. La totalidad epistemológica producida por el materialismo histórico está representada por la famosa metáfora arquitectónica de la estructura económica y de las superestructuras ideológicas, entendida la primera como “base” (*reale Basis*).

Está representada por una “arquitectónica” (para usar libremen-

te un término kantiano), y ésta es una “tópica”, como dice Althusser,<sup>10</sup> lo es en el sentido y en la configuración de una arquitectónica. Pero esta totalidad epistemológica, así representada en su orden y en su articulación de “lugares”, tiene un valor cognoscitivo por el hecho de que tiene una primera referencia visible en la objetividad real (y es esto lo que hace que la metáfora sea funcional para el concepto que se representa en él): la relación activa y de cooperación mutua de los hombres (es decir, de las comunidades humanas) con la tierra en que se han establecido, que ellos poseen, en sentido propio, como su *base*. En otras palabras, la metáfora parcial de la “base” tiene esta mordiente o referencia real (natural), cuya conceptualización (que se traduce en la de “trueque orgánico” y “proceso laboral”) da valor conceptual a toda la metáfora. Marx opone, pues, y coordina lo “natural” con lo “social” (sólo de manera secundaria y derivada lo “natural” se contrapondrá con lo “histórico”).<sup>11</sup>

Existe, pues, un aspecto de *naturalidad* permanente en la *sociedad e historicidad* de los hombres (comunidades humanas). Obviamente, esto no sólo comprende la relación externa (“trueque orgánico” de la sociedad con la “llamada naturaleza”, como dice Marx), sino también la relación de los hombres con ellos mismos, con la propia fisicidad, con su propio cuerpo, y por lo mismo, también desde un punto de vista fundamental, la relación sexual, la reproducción y procreación, supuestas en las estructuras sociales (“la división del trabajo originalmente no es otra cosa que la división del trabajo en el acto sexual”, dice Marx en *la Ideología alemana*). Pero además de la naturalidad permanente, tomada siempre socialmente y, de este modo, trascendida continuamente en los desarrollos históricos, existe una *naturalidad originaria* de la que se aleja el proceso de la historia.

#### 4. PROBLEMÁTICA DE LAS CONDICIONES ORIGINARIAS

No puede descuidarse este aspecto diferencial si no se quiere deformar toda la estructuración conceptual del materialismo histórico. Es totalmente falso que se elimine de ella una problemática de lo originario. Y que se deba recibir como positivo, como antimetafisi-

<sup>10</sup> Cf. L. Althusser, *Positions*, París, 1976, p. 75.

<sup>11</sup> Se trata de la misma articulación de la que surge lo que en otra ocasión me ha tocado señalar como “prioridad epistemológica en Marx, de la fundamentación de la ciencia de la sociedad en relación con la problemática de la historia” (cf. C. Luporini, “Problemi filosofici ed epistemologici”, en varios autores, *Marx vivo*, Milán, 1969, vol. I, p. 292).

co, como antiespeculativo, un pretendido trastrocamiento histórico semejante. Simplemente en el materialismo histórico, la problemática de lo originario se libra de lo imaginario, de lo metafísico, de lo especulativo y se transfiere completamente a la investigación científica. De ahí el gran interés que Marx y Engels tuvieron por las nacientes investigaciones de la etnología histórica. Sin embargo, esto tiene un fundamento histórico que es de suma importancia y que nunca debe perder de vista el que pretende presentarse como marxista. Marx lo ha formulado en un pasaje de las *Formen*: “Las condiciones originarias de la producción [...] originariamente no pueden ser ellas mismas producidas, no pueden ser resultados de la producción. Lo que necesita explicación, o es resultado de un proceso histórico, no es la *unidad* del hombre viviente y actuante [por un lado], con las condiciones inorgánicas, naturales, de su metabolismo con la naturaleza [por el otro], y, por lo tanto, su apropiación de la naturaleza sino la *separación* entre estas condiciones inorgánicas de la existencia humana y esta existencia activa, una separación que por primera vez es puesta plenamente en la relación entre trabajo asalariado y capital.”<sup>12</sup> Esta posición teórica hace posible excavar a fondo en la noción de “propiedad”, y fundamentar la legitimación estructural (no ya en la producción, sino en las *condiciones* de la misma) por encima, es decir *antes*, de sus asentamientos histórico-ideológicos (“jurídicos”) subsiguientes, de tal manera que ofrezcan un marco conceptual para recibirlas y explicarlas.

“Propiedad significa entonces originariamente —y lo mismo en su forma asiática, eslava, antigua, germánica— comportamiento del sujeto que trabaja (productor) (o que se reproduce) con las condiciones de su producción o reproducción como con algo *suyo*. Tendrá, en consecuencia, distintas formas según las condiciones de esta producción. La producción misma tiene como objetivo la reproducción del productor en y con estas sus condiciones objetivas de existencia. Este *comportamiento como propietarios —no en tanto resultado sino en tanto presupuesto* del trabajo [el subrayado es mío], es decir, de la producción— presupone una existencia determinada del individuo como miembro de una entidad comunitaria o tribal (de la cual él mismo es hasta cierto punto propiedad.”<sup>13</sup>

La relación con la “comunidad originaria”, con la “comunidad primitiva”, con la “comunidad natural” (de la que el individuo es “miembro natural”, una cuasi-propiedad), la confrontación permanente con ella de cada formación social sucesiva deviene así un

<sup>12</sup> Karl Marx, *Forme economiche precapitalistiche*, cit., p. 89 [p. 67].

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 98 [p. 74].

lugar necesario tanto como un necesario hilo conductor de cada desarrollo, aplicación y análisis histórico (social-económicos y culturales) en el marco teórico del materialismo histórico.

(Sobre esta base, Marx podrá afirmar y repetir, contra las ideologías robinsonistas del siglo xvii, que “el hombre sólo se aísla a través del proceso histórico. Aparece originariamente como un *ser genérico*, un *ser tribal*, un *animal gregario*, aun cuando de ninguna forma como un *zoon politikon* en el sentido político. El intercambio mismo es un medio fundamental para este aislamiento. Vuelve superfluo el carácter gregario y lo disuelve”.)<sup>14</sup>

El primer término de esta confrontación, esto es la representación de una comunidad originaria, contiene un elemento fijo de carácter teórico, y está abierto, por lo demás, a toda la ventaja de elementos y formas que la investigación histórica o histórico-etnológica ofrece. Y está abierto a la investigación comparativa en torno a este material en cuya base se establecen tipologías y analogías entre las fases de procesos históricos que han evolucionado de manera totalmente independiente en el espacio y en el tiempo. “Las comunidades primitivas no están cortadas todas con el mismo molde. Su conjunto forma, por el contrario, una serie de agrupaciones sociales que se distinguen de acuerdo con el tipo y con la edad, y que marcan otras tantas fases sucesivas de desarrollo.”<sup>15</sup> Estas palabras fueron escritas en el momento de máxima maduración de la metodología de Marx y de máxima flexibilidad de su concepción histórica, momento en que él disuelve definitivamente cualquier equivocidad posible de ésta con una filosofía de la historia o teoría histórico-filosófica.<sup>16</sup>

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 99 [p. 75].

<sup>15</sup> Cito de K. Marx, F. Engels, *India Cina Russia*, bajo el cuidado de Bruno Maffi, Milán, 1960, p. 239. La frase citada aquí pertenece al tercer borrador de la carta (1881) de Marx a Vera Zasúlich. Al traducirlos parcialmente, Maffi ha mezclado las estructuras de estos borradores, como él mismo lo explica en una nota. Se pueden leer por entero, traducidos del original francés al alemán, en K. Marx, F. Engels, *Werke*, Bd. 19, Berlín, 1962, p. 402. (El original, como es sabido, fue publicado por Riazánov en el *Marx Engels Archiv*, 1926). Sin embargo, el texto francés que corresponde a la carta enviada efectivamente por Marx a Vera Zasúlich se puede leer en K. Marx, F. Engels, *Ausgewählte Briefe*, Berlín, 1953, p. 408. [Véase en esp. la edición completa de los borradores en K. Marx y F. Engels, *El porvenir de la comuna rusa*, Cuadernos de Pasado y Presente, núm. 90, México, 1980.]

<sup>16</sup> A este respecto, son de gran importancia los conceptos y las explicaciones desarrollados por Marx en la carta (de fines de 1877) a la redacción de las *Otechestvennye Zapiski* (Trad. it., en el citado *India Cina Russia*, p. 235). El original francés se puede leer en K. Marx-F. Engels,

Sin embargo, el elemento teórico descubierto por Marx cuando esbozaba las *Formen* queda necesariamente como una regla fundamental y como principio eurístico: “Las condiciones originarias de la producción [...] originariamente no pueden ser ellas mismas producidas, no pueden ser resultados de la producción.” Éste es, precisamente, el principio teórico clave. Esto significa que en el origen histórico de las sociedades humanas tenemos que encontrar siempre estructuras sociales no determinadas, en cuanto tales, por la producción, sino que la determinan, y que han recibido de otra parte su determinación originaria: en una institucionalización de la relación sexual de reproducción y, por consiguiente, en los lazos de sangre, parentesco, etcétera.

Los resultados de la investigación etnográfica moderna confirman este punto de vista, del que sin embargo se mantiene separado el mencionado principio teórico (de carácter negativo) y eurístico que Marx ha puesto en su base.

Aclaremos: esto no significa postular una precedencia temporal (cronológica) de lo *social* sobre lo *económico*, sino simplemente precisar, con necesidad, el versus originario de su distinta determinación (que más tarde trastocará la historia). La comunidad primitiva “que se formó naturalmente” es ya originariamente *económica* en cuanto apropiación común de las condiciones de la producción (de la tierra y de sus productos) y de esa misma fuerza productiva (a través de la cooperación). Pero sus estructuras institucionales, en las cuales se realiza el aspecto económico, no se derivan todavía de esto.

La historia nos señala cómo las estructuras institucionales basadas en las relaciones originarias de consanguinidad (o relaciones más tarde asimiladas con éstas) son capaces de dominar, a largo plazo, la forma de la comunidad (por ejemplo, en Occidente en el mundo clásico o preclásico antiguo) y se dislocan más o menos gradualmente, perdiendo este dominio como consecuencia de los trastocamientos económicos y sociales. El elemento revolucionador, que da origen a formas de transición, es la insinuación de relaciones, aunque parciales, de propiedad privada (del suelo) y luego de trabajo parcelado como forma de acumulación privada. Las antiguas constituciones censatarias, como las de Atenas y Roma (referidas a

*Ausgewählte Briefe*, cit., p. 265. Hay que señalar que aquí Marx se vale de la traducción francesa del I Libro de *El capital* para una aclaración y un desarrollo que no habría podido basarse en el pasaje correspondiente del original alemán. Éste es uno de esos casos, como hace notar el que tuvo a su cuidado los *Ausgewählte Briefe*, en que el texto francés del I Libro de *El capital* vale como fuente auténtica paralela.

personajes “históricos”) son ejemplos característicos de trastocamientos ya sucedidos a nivel económico-social y de su estabilización. Las instituciones gentilicias pueden sobrevivir largo tiempo; pero hay que saber, en general, qué cosa tiene en conjunto la sociedad (comunidad) desde el punto de vista estructural. Ésta es la pregunta que ante todo debería hacerse el historiador (y que en el plano teórico ya se planteaba Aristóteles).<sup>17</sup>

En la tipología marxiana (del último Marx) —que, por otra parte, se presenta más como exigencia de la investigación que como tipología ya definida—, tiene una ubicación particular la llamada “comunidad agrícola” (su problemática se había vuelto entonces viva por las interrogantes políticas que se acumulaban sobre el destino histórico del *mir* ruso). Marx la define como “fase de la formación primitiva de la sociedad”, que “al mismo tiempo es fase de transición a la formación secundaria y, por lo mismo, fase de transición de la sociedad basada en la propiedad común a la sociedad basada en la propiedad privada”.<sup>18</sup>

Pero no se trata —según Marx— de una transición de por sí necesariamente rápida y que, como consecuencia, esté destinada a tener una duración breve. Por el contrario, para Marx el *dualismo* (entre apropiación privada por parte de la “familia individual” y apropiación comunitaria) “inherente a la constitución de la comunidad agrícola puede dotarla de una existencia vigorosa” y, por esa razón, prolongarse, bajo condiciones históricas favorables, en un equilibrio estabilizado (ése había sido el caso, precisamente, del *mir*

<sup>17</sup> Aristóteles se planteaba esta cuestión para cualquier tipo de comunidad (o asociación humana, aun espontánea), y las reunía a todas bajo el término de *koinonía*. Aunque eran autónomas en su especificidad, las consideraba a todas como subordinadas a la “comunidad política” cuando ésta se hallaba establecida, pero de acuerdo con un impulso (*horme*) y un principio natural (cf., *Pol.*, I, 1253 a).

<sup>18</sup> Marx añade: “La formación secundaria, se entiende, abarca toda la serie de las sociedades que se basan en la esclavitud y en la servidumbre” (Karl Marx, *India Cina Russia*, cit., p. 241). Con respecto a la terminología utilizada aquí por Marx, hay que tener presente que en el primer borrador había escrito en un paréntesis: “Como en las formaciones geológicas, así también en las formaciones históricas existe toda una serie de tipos primarios, secundarios, terciarios, etc.” (cf. K. Marx, F. Engels, *Werke*, Bd. 19 cit., p. 386). Esta proposición puede tal vez sugerir algo sobre los orígenes en Marx del uso establecido del término “formación” sobre el que se ha discutido mucho en los años pasados. Pero también quisiera agregar sobre el nexo entre esta estabilización terminológica y la idea de una tipología correspondiente (cf. Cesare Luporini, “Per l’interpretazione della categoria ‘formazione economico-sociale’”, en *Critica marxista*, 1977, núm. 3, pp. 9 y ss).

ruso de origen eslavo; y no, en cambio, el de la comunidad agrícola germánica descrita por Tácito).

Hay que tener en cuenta, de una forma u otra, que este tipo de comunidades "fue la primera agrupación social de hombres libres que no se mantuvo unida por vínculos de sangre" y cuya "estructura", en otras palabras, no era ya "la de un árbol genealógico". Esto representa, para Marx, un cambio o mutación histórica de gran relevancia, que expresa a través de la metáfora de que este tipo de comunidad ha cortado "el cordón umbilical que la mantenía unida a la naturaleza". Es obvio que en esta proposición, o en otras análogas de Marx, "naturaleza" no significa el almacén de los posibles objetos de trabajo (el "taller del hombre") y ni siquiera la naturaleza propia del hombre en cuanto está condicionada por su fisicidad y biologicidad, ya que esta relación no se destruye jamás, sino "naturaleza" como forma de comunidad primitiva, en relación con lo que determina las estructuras sociales que todavía no se pueden derivar de la actividad productiva.

##### 5. LA CUESTIÓN DE LO "POLÍTICO"

En la comunidad originaria, pues, y en sus más remotas evoluciones históricas ("primitivas"), lo *social* y lo *económico* coinciden y recaen directamente en lo *natural* (en el sentido y con el modo de determinación explicado anteriormente). Es obvio que todavía no podemos encontrar aquí lo *político*. Por lo menos en la tradición occidental, lo *político*, desde la Antigüedad clásica, se aplica a la cuestión de las formas de gobierno y con ello a la de la constitución, de la *politeia* de la *res publica*. A partir del Renacimiento hablamos de "estado". En su (complejo) significado moderno, los antiguos no tuvieron este concepto (ideológico o científico, como sea). Naturalmente, esto no significa que no existiera la cosa. Me permito, sin embargo, dudar de si por estado se entiende un poder público separado de la sociedad y que institucionalmente se coloca por encima de ella mediante sus aparatos relativamente fijos. A propósito de Atenas, en su período clásico, dice Engels que allí el estado "surgió silenciosamente". Creo que en el caso en cuestión no era así y que la generalización hecha por Engels en los *Orígenes de la familia, de la propiedad privada y del estado*, y en otros escritos, debe ser revisada. Pero al mismo tiempo creo que su aceptación es extraordinariamente indicativa y, desde el punto de vista conceptual, nos pone en buen camino. Porque esa aceptación significa que el estado, en sentido propio y específico, surge en general *silenciosa-*

mente dentro de las estructuras institucionales y públicas que lo preceden y que no son todavía estado. Si éstas fueran ya *políticas*, significaría que lo *político precede a lo estatal* y debe poder definirse independientemente de esto (no viceversa, evidentemente). Creo que la diferencia es esencial y que puede evidenciarse también a nivel del sentido común.

Ningún antiguo hubiera podido comprender una expresión como "razón de estado", con lo que ésta encierra de misterioso y de cuasimágico (haciendo alusión precisamente a la separación del estado)<sup>19</sup> simplemente porque la cosa no existía (lo que se deliberaba en secreto era complot, conjura, preparación de la tiranía o de la lucha contra ella, algo que no podía legitimarse sobre la base de lo existente). En cambio, podía ser clara para todos, por ejemplo, una expresión como *salus rei publicae*, cualesquiera que fuesen los intereses que llevaran a proclamarla. El mundo de la edad clásica vivía en general inmerso en una extrema transparencia de las propias instituciones político-constitucionales, estuvieran o no establecidas en leyes escritas. Esta transparencia era correlativa a su inmanencia, o no-separación, con respecto a la sociedad, a sus instituciones y a los grupos sociales que la componían, a pesar de todas las diversidades y variaciones históricas de las mismas. Esto no quiere decir que necesariamente se confundiera el nivel de lo social (y de lo social-institucional) con el de lo político-institucional. Más bien llama la atención que Aristóteles, en su análisis científico de la *polis* —que pasaba a través de un vastísimo examen comparativo de constituciones, para desembocar en una modelización que era también una apología (tardía en el punto de vista histórico)—, sienta la necesidad de anteponer, en el primer libro de la *Política*, un análisis de la estructura (la *oikia*), de lo que nosotros llamamos sociedad civil, siendo muy cuidadoso de no caer en la trampa de concebir la forma política como una dilatación de la misma,<sup>20</sup> aun

<sup>19</sup> Cf. Moses I. Finley, *La democrazia degli antichi e dei moderni*, trad. it., Bari, 1973, pp. 54-55.

<sup>20</sup> La *polis* no estaba ordenada simplemente a las exigencias del "vivir" sino también a las del "bien vivir" (*eu zen*), que son luego las condiciones que permiten una plena realización de la naturaleza humana. El elemento valorativo en Aristóteles que atraviesa el análisis empírico y comparativo, aunque no siempre basado en este último, depende totalmente del análisis del hombre como animal racional (*zoon logon ejon*). Sin embargo, es de notarse que el *logos* es presentado por Aristóteles, en la *Política*, como un hecho social y concretamente comunicativo-racional, lugar, al mismo tiempo, de señalación conceptual recíproca y de formación de valores sociales (como paso del conocimiento de lo útil-daño al de lo justo-injusto). En la *Política* de Aristóteles se tiene una restricción del campo de lo *político*

cuando no orientaba el análisis mismo, a pesar de los indicios, en dirección de la "anatomía" de la sociedad, es decir en dirección de las relaciones productivas.<sup>21</sup>

Creo que la transparencia-inmanencia de las instituciones fue una de las condiciones que hicieron posible, sobre todo en la Grecia clásica, una conceptualización tan extraordinaria y completa de las formas de la política, es decir de la relación entre gobernantes y gobernados, y entre dirigentes y dirigidos,<sup>22</sup> que influyó en forma

(pero, al mismo tiempo, su intensificación). —tanto con respecto a la tradición como con respecto a las otras obras de Aristóteles, como la *Ética a Nicómaco*—, puesto que se excluye de lo *político*, en sentido propio, el régimen monárquico, que resulta ser más bien prepolítico, por el aspecto paternalista e inmediatamente naturalista que mantiene en él la autoridad (asimilada precisamente a la paterna que se realiza en relación con los hijos).

<sup>21</sup> Hay que excluir que la relación patrón-esclavo, en cuanto se presenta en Aristóteles como esencial a la estructura de la *oikia*, junto con las de marido-mujer y padre-hijo, pueda interpretarse como una relación de producción (no obstante la inclusión del esclavo en el concepto de "instrumento"), no sólo porque ésta se considera como una relación de servicio, dentro de la *oikia*, sino porque de otra manera se alteraría el mismo carácter *específicamente* económico de esta última, en cuanto que dicha relación no se refiere directamente a la actividad productiva sino que es patrimonial (administrativa y adquisitiva dentro de ciertos límites). Queda abierto el problema de la relación en Aristóteles entre adquisición, es decir apropiación de bienes, y producción de los mismos. Aristóteles le ha dedicado su atención a la producción (reducida al hacer, que es *póiesis*) aunque parece más bajo el aspecto tecnológico que bajo el económico (en el sentido moderno de la palabra). Si se encuentra en el I Libro de la *Política* de Aristóteles una problemática de la producción de riqueza (*poietiké trématon*; *Pol.* I. 1257 b), pero ésta se limita al intercambio comercial, concebido como productor de riqueza.

<sup>22</sup> Me parece que el binomio *arjontes-arjomenoi*, que rige toda la problemática política de Platón y de Aristóteles, y que constituye la verdadera esencia, resume en sí estos dos significados, tal vez de manera alternativa, junto con el de "mandar-ser mandado". Aristóteles busca una justificación lógico-metafísica al sustituir la teoría de que en toda unidad real compuesta de partes —ya sean continuas o discontinuas y separables— subsiste siempre una relación de subordinación —es decir la relación entre un *arjon* y un *arjomenon*— no sólo en los seres vivientes sino también en los conjuntos unitarios inanimados, como en el caso de la armonía musical que resulta ser tal porque hay en ella *tis arjé*, es decir un principio gobernante o dominante (*cf.* *Pol.* I, 1254 a). Pero la politicidad peculiar de la *polis*, como lugar de realización de la naturaleza del hombre (que por esto, precisamente, es *zoon politikon*), se mide, en Aristóteles, con el modo específico en que opera en ella el nexo de *to arjon* y *to arjomenon*, y a través de la consolidación del principio de *alternancia* entre gobernantes y gobernados. Sólo a través de éste actúa la tendencia natural a la igualdad entre

duradera, aunque muchas veces de manera esquemática, en el pensamiento político del mundo occidental. También es impresionante cómo en las elaboraciones antiguas se puede distinguir fácilmente el ser del deber ser, y el análisis científico de lo político existente a partir del elemento propiamente ideológico, es decir a partir de la elaboración de los valores éticos, el último de cuyos análisis era el instrumento a través del que (a nivel ideológico) se libraban y se legitimaban las batallas políticas. Habría que decir que es precisamente la falta, mientras la hubo, del estado político separado (que Engels precisamente llama "primer poder ideológico") lo que hizo posible esta claridad. En su base había una distinción real, que hemos heredado, entre lo *común o público* y lo *privado*,<sup>23</sup> que constituye el vínculo de unidad-distinción entre lo *social* y lo *político*. Dentro de lo social, naturalmente, descubrimos lo económico. Lo *público* llega a ser lo que es desde el momento en que surge ante él lo *privado*, es decir la relación de propiedad privada, sobre todo y de manera predominante (aunque no exclusiva) del suelo. Pero las relaciones de clase que se establecen de esta manera no tienen necesidad aún, ni la tendrán por largo tiempo, de una institución coercitiva separada: logran hacerse valer a través de la autonomía de una forma política comunitaria como *fuerza* que actúa sobre los individuos y sobre los grupos y protege la reproducción de las relaciones sociales.

El propio Marx ha señalado muchas veces estas características del mundo clásico antiguo, que lo distinguen profundamente del moderno. Por ejemplo, en las *Formen* distingue radicalmente la libertad e igualdad de los antiguos de la libertad e igualdad de los modernos, puesto que la primera se establece en "una relación recíproca de propietarios privados libres e iguales", garantizada por la comunidad frente a lo externo, y que es "al mismo tiempo presupuesto de la ulterior existencia de la comunidad". Mientras que la

los miembros de la comunidad política, aun cuando empíricamente la parte que gobierna trata de diferenciarse con señales de superioridad (*cf.* *Pol.* I, 1259 b). En cuanto a la cuestión de la igualdad dentro de la *polis*, véase J. P. Vernant, *Les origines de la pensée grecque*, París, 1962, pp. 52 y ss. Son páginas muy bellas; sin embargo, por razones que se pueden rescatar incluso por lo que se ha dicho anteriormente con respecto al nexo *to arjon to arjomenon* en su aplicación a la *polis* por parte de Aristóteles, me parece dudosa la generalizada y extrema geometrización o simetrización geométrica como equidistancia de los "iguales" con respecto a un *meson* realizada por Vernant en éste su sugestivo estudio sobre la concepción griega de la *polis*.

<sup>23</sup> A lo "privado" se le une lo "doméstico" (*oikeion; domesticum*), concepto que se obtiene después de muchas derivaciones metafísicas.

libertad y la igualdad de los modernos se basa —dice Marx— en el intercambio, en la relación mercantil, y como tal sólo necesita de la garantía jurídica que se funda en esta última, sin ulteriores vinculaciones sociales y políticas. Esto no significa, naturalmente, que la relación mercantil y el valor de intercambio no existieran en el mundo antiguo (con respecto al último también existía su conceptualización: Aristóteles, como es sabido, distingue claramente entre valor de intercambio y valor de uso), sino que, a pesar de su difusión en determinadas fases históricas (con la acumulación de “capital monetario”), éstas nunca fueron determinantes para la estructuración de la sociedad y de sus formas políticas. Correlativo a esto es el hecho de que los comportamientos mercantiles nunca logran encontrar una legitimación ética plena, a pesar de sus reglamentaciones jurídicas. En relación a las presentes consideraciones, quisiera añadir que, en mi opinión, también se está revisando atentamente la cuestión de la esclavitud en el mundo antiguo (cosa que me parece que ya está en marcha en los estudios actuales); para lograr explicar mejor dónde, cómo y cuándo (en qué período) ésta se convierte verdaderamente en la relación fundamental de la producción. Se tiene la impresión de que en las sociedades antiguas el problema de la base productiva era mucho más complejo de lo que podía aparecer en la época de Marx y Engels.

En mi opinión se distingue, pues, lo *político* (y lo *público*), como atinente a una esfera conceptualmente más amplia, de lo *estatal*, en sentido estricto. Por lo que respecta al concepto histórico, podría hablarse, tal vez, —a falta de otro mejor, y en la medida en que pueda ser útil—, de un cuasi estado (el autonomizarse de formas constitucionales e institucionales, dentro de las que se desarrolla la lucha política y de clase), para todas las formas republicanas, desde las clásicas antiguas hasta las del imperio romano tardío.<sup>24</sup> Dejo

<sup>24</sup> Naturalmente, se considera que esta cuestión es muy distinta de la que se refiere a los modos en que se ejerce de hecho el poder político real, que puede concentrarse incluso en un solo hombre. En cuanto al imperio romano de los dos primeros siglos, Rostovzev (*cf. Storia economica e sociale dell'imperio romano*, Florencia, 1976, 2da. ed., pp. 150 y ss) ha valorizado mucho, como marco esencialmente aceptable de su “estructura”, la famosa oración *Eis Roman* de Elio Aristide, en que el imperio mismo es presentado como un “agregado de ciudades” —griegas, itálicas, provinciales—, cada una de las cuales posee un territorio (según el tipo antiguo de relación ciudad-campiña con primacía urbana). Rostovzev subraya la autonomía “casi completa” de la ciudad, es decir el hecho de que “la burocracia imperial sólo muy rara vez intervenía en los asuntos locales”, aunque el “autogobierno de ésta no poseía ningún poder sobre el gobierno central que estaba por encima de él. Pero es interesante, por lo menos desde

aquí a un lado, naturalmente, la cuestión de las monarquías orientales y de las helenistas, y la de las formas políticas correspondientes al modo de producción asiático, que en los últimos años se ha vuelto a estudiar y discutir. No sólo porque no tengo la competencia suficiente para decir algo específico, sino porque aquí estoy buscando sólo una aclaración de conceptos, en un plano muy general, y las referencias históricas están en función de la misma.

Entonces, se me podría pedir que precisara más la delimitación propia de lo político. Trato de proceder de lo negativo a lo positivo. Las comunidades primitivas y sus derivaciones históricas (sobre bases tribales) no son políticas, o sólo lo son (en el límite del concepto) en su relación con el exterior, por lo menos mientras a sus estructuras sociales correspondan, es decir mientras no se contradigan, las relaciones de producción contenidas en ellas, como, por otra parte, puede empezar a suceder cuando en las mismas se insinúan algunas relaciones de propiedad privada. Creo que se puede decir que el elemento político surge (o la categoría de lo político encuentra una aplicación válida) cuando la sociedad tiene necesidad de una fuerza organizada extraeconómica —que puede estar constituida por la misma estructura comunitaria (de sus instituciones)—, para mantener y reproducir relaciones sociales y económicas desiguales que se han establecido en ella. Normalmente, a esto le corresponde una forma jurídica que sanciona y garantiza el reconocimiento de dichas relaciones (el derecho no necesariamente escrito). Pienso que lo que caracteriza la forma política genéricamente entendida es la presencia de una relación dirigentes-dirigidos y/o gobernantes-gobernados, siempre y cuando esta última se configure (o no se configure) formalmente. Me parece evidente que en una definición semejante lo *político* no coincide con lo estatal, pero lo contiene como una especificación si por estado, en sentido propio, se entiende una entidad institucionalmente separada de la sociedad y superpuesta a la misma con su aparato propio. En el estado, dice Engels (y así lo consideran en general los marxistas), se “reflejan” y se “concentran” las “necesidades económicas de la clase que domina la producción”. Pero este dominio puede llevarse a cabo también en otras formas, como en el feudalismo desarrollado o en las

el punto de vista ideológico, la observación de que cuando Aristides quiere representar la unidad y universalidad del imperio, con sus elementos administrativos comunes y sus clases dirigentes de distinto origen, mancomunadas, debe recurrir a la metáfora de una única *polis* en que todo el mundo civilizado se identifica (*mia polis pasa e oikoumene*). Probablemente, no se trata sólo de una *fictio* si la imagen del imperio romano seguía sin ser la de un *reino* en el sentido corriente y tradicional del término.

comunas medievales, que Gramsci llama "económico-corporativas", y en las cuales las estructuras políticas (o *estatales*, en sentido lato) y las estructuras sociales institucionalizadas coinciden, donde el estado separado no existe, o existe en formas mínimas y tal vez cuasiprivadas o no del todo públicas (es decir, existe en estos casos únicamente como germen de una forma futura, como podemos constatarlo *post factum*).

#### 6. DIFERENCIA RADICAL ENTRE EL MODO DE PRODUCCIÓN CAPITALISTA Y LAS "FORMAS QUE LO PRECEDIERON"

A pesar de que no se encuentra en Marx ni en Engels, me parece que esta definición de lo *político* (ampliada con relación a lo estatal) es la que mejor corresponde al análisis que Marx hace del modo de producción capitalista y de lo que lo diferencia *de manera radical* de todos los modos de producción y de las correspondientes formaciones sociales que lo precedieron. Esta diferenciación —quiero aclarar desde ahora— resultará enormemente más relevante que cualquier elemento de continuidad o que todas las eventuales analogías que se pueden encontrar entre las estructuras políticas burguesas y las estructuras políticas del pasado (por ejemplo, la monarquía, la república, la democracia) a pesar de estar basadas, también ellas, en sociedades de clases antagónicas y en formas específicas de explotación económica (hecha posible gracias a un plustrabajo social). Lo que ha cambiado radicalmente en el modo de producción capitalista —a pesar de la eventual semejanza de formas políticas— es el contenido, la sustancia de las mismas, puesto que ha cambiado la relación entre lo *económico* y lo *político*.

El fondo de la diferencia está en el modo diverso de la reproducción social. Todas las formas precapitalistas, dominadas por el valor de uso, tienden a reproducirse directamente como formas sociales. O sea que son las relaciones sociales en cuanto tales, y su eventual forma política, las que garantizan el mantenimiento (reproducción) de las relaciones económicas que les sirven de base. De ninguna manera existe en ellas un mecanismo económico que las reproduzca *indirectamente*, ya que este mismo se reproduce *directamente* como mecanismo económico. Por ello su reproducción está confiada a la fuerza de la organización social, de la tradición, de la costumbre y, sobre todo en las sociedades de clases, a las leyes y a la coerción política. En el modo de producción capitalista sucede, en cambio, lo contrario, aun cuando siga siendo válida una ley general común: el que dispone de las condiciones de la producción

manda sobre la producción y sobre sus productores. Pero lo que cambia radicalmente es la sustancia y la forma de este "mandato". El objetivo inmanente del modo de producción capitalista (nótese bien, es imposible no introducir la categoría de "objetivo" hablando de reproducción social) no es ya el mantenimiento de una determinada forma social y mucho menos política (ya que siempre está dispuesto a revolucionarlas). El "objetivo directo" y el "motivo determinante" del modo de producción capitalista —dice (y repite) Marx— es simplemente la valorización del capital, o sea su expansión. "El capital produce esencialmente capital y lo hace solamente en la medida en que produce plusvalor." Por eso, señala Marx, "la autoridad del capitalista en cuanto personificación del capital en el proceso directo de producción, la función social que representa en calidad de dirigente y dominador de la producción es esencialmente diversa de la autoridad que tiene como base la producción con esclavos, siervos de gleba, etcétera".<sup>25</sup>

Existe pues un "mecanismo económico", que, una vez establecido sobre sus propias bases, tiende a mantenerse, a reproducirse y a crecer, ya que apunta a una expansión absoluta de las fuerzas productivas (cómo esta tendencia entre continuamente en contradicción con los límites internos del modo de producción capitalista, dando lugar a crisis periódicas, etc., es un aspecto de la teoría de Marx que rebasa la presente consideración). Para Marx, este "mecanismo económico" es por sí mismo un "mecanismo social". Sin embargo, el punto esencial consiste en que el mecanismo económico no es directamente visible a través de las relaciones sociales que ha generado, sino que más bien permanece velado por éstas dando lugar a lo que Marx ha llamado "mistificación económica". Sus características capitalistas son específicas. En efecto, el fenómeno que Marx ha llamado "fetichismo de la mercancía", la apariencia necesaria que le es connatural, no es exclusivamente propia del sistema capitalista. Existe donde quiera que haya una producción mercantil o relaciones mercantiles, más o menos subalternas o complementarias de otros modos de producción. Pero en el "fetichismo del capital", es decir en su manifestación como cosa (medios de producción, dinero); y no como la relación social en que la cosa se convierte en capital, lo que permanece oculto es la naturaleza del salario; junto con su esencialidad para el capital (su permanencia a la mecánica interna de éste) al constituirlo como relación social de producción. La diferencia descubierta por Marx entre fuerza de trabajo y

<sup>25</sup> Karl Marx, *El capital*, libro III, cap. 51 ("Relaciones de distribución y relaciones de producción") México, F.C.E., 1975, p. 810.

trabajo como función de la primera revela el misterio (*Geheimnis*) del salario, es decir saca a la luz el hecho de que en él no sólo se desmascara una relación de absoluta dependencia económica (del salario con respecto al capital, del obrero con respecto al capitalista), sino que *necesariamente se realiza* en la forma jurídica contractual de compraventa de equivalentes, y, por esa razón, de formal libertad e igualdad entre las partes contratantes (*uti singuli*), poseedoras de la mercancía-capital y de la mercancía-trabajo, respectivamente. El trabajo no pagado, el plustrabajo, no aparece ya en la superficie como en las formas precapitalistas y no depende ya de una coacción extraeconómica. La "forma fenoménica", mediatizada por la relación contractual y por el derecho, es aquí completamente distinta de su contenido económico (puesto al descubierto por la crítica de la economía política). Sin embargo, sobre esa necesaria "forma fenoménica", dice Marx, "se basan todas las ideas jurídicas del capitalista y del obrero". La lucha de clase entre capitalistas y obreros se instala dentro de esta relación y de la ilusión jurídica que le es connatural, aun cuando el obrero perciba la explotación en el proceso de producción directa (pero sólo dentro de los límites del mismo). Empero, en la relación social global y en la conflictividad que le es propia, los trabajadores asalariados parten en desventaja no sólo económicamente, lo que es obvio, sino también ideológicamente, no tanto por presiones externas más o menos tradicionales, sino por su misma ubicación dentro del mecanismo de la producción, lo que tiene consecuencias culturales y políticas de gran importancia con respecto a la posibilidad y a los modos de su emancipación. Esto sucede por el hecho de que la coerción extraeconómica sobre el trabajo, propia, en diversas formas, de los modos de producción precapitalistas, ha sido sustituida por la coerción económica. Debido a ella, en su entrecruzamiento necesario y funcional con la forma jurídico-mercantil, el obrero asalariado, dice sugestivamente Marx, "se ve obligado a venderse voluntariamente".

En una página del capítulo sobre la "llamada acumulación originaria", Marx ha delineado el conjunto de esta situación, que se ha prolongado históricamente: "No basta con que las condiciones de trabajo se presenten en un polo como capital y en el otro como hombres que no tienen nada que vender, salvo su fuerza de trabajo. Tampoco basta con obligarlos a que se vendan voluntariamente. En el transcurso de la producción capitalista se desarrolla una clase trabajadora que, por educación, tradición y hábito reconoce las exigencias de ese modo de producción como leyes naturales, evidentes por sí mismas. La organización del proceso capitalista de pro-

ducción desarrollado quebranta toda resistencia; la generación constante de una sobrepoblación relativa mantiene la ley de la oferta y la demanda de trabajo, y por lo tanto el salario, dentro de límites que convienen a las necesidades de valorización del capital; la coerción sorda de las relaciones económicas pone su sello a la dominación del capitalista sobre el obrero. Sigue usándose, siempre, la violencia directa, extraeconómica, pero sólo excepcionalmente. Para el curso usual de las cosas es posible confiar el obrero a las *'leyes naturales de la producción'*, esto es, a la dependencia en que él mismo se encuentra con respecto al capital, dependencia surgida de las condiciones de producción mismas y garantizada y perpetuada por éstas. De otra manera sucedían las cosas durante la génesis histórica de la producción capitalista. La burguesía naciente necesita y usa el *poder del estado para 'regular' el salario*, esto es, para comprimirlo dentro de los límites gratos a la producción de plusvalor, para prolongar la *jornada laboral* y mantener al trabajador mismo en el grado normal de dependencia. Éste es un factor esencial de la llamada *acumulación originaria.*"<sup>26</sup>

#### 7. UNA PARADOJA TEÓRICA. DOS BINOMIOS OPOSICIONALES HETEROGÉNEOS

Los conceptos expresados aquí por Marx son esenciales y orgánicos para su "crítica de la economía política", para su análisis del capital. Pero, con respecto a nuestro problema, nos ponen de improviso en una situación paradójica. Marx nos dice aquí, con palabras muy claras, que la burguesía tiene necesidad del estado sólo en la fase de instauración del modo de producción capitalista, pero que para producir, o sea para perpetuar el dominio de clase, es suficiente, en el "curso ordinario de las cosas", el funcionamiento del mecanismo interno de este modo de producción ("la organización del proceso de producción capitalista hace añicos cualquier resistencia"). Debemos entonces preguntarnos ¿por qué el estado no sólo existe, sino que se ha perfeccionado? ¿Por qué existe como tal, como aparato coercitivo-represivo separado de la sociedad, precisamente durante el dominio capitalista de la burguesía? (Para Marx el "estado moderno" tiene una especie de prehistoria en las monarquías absolutas, pero se constituye verdaderamente en sus estructuras típicas "modernas" con Napoleón.) Esto parece ser el registro de un hecho, una constatación empírica, que, sin embargo, rige todos los escritos

<sup>26</sup> Karl Marx, *El capital*, t. 1/3, México, Siglo XXI, 1977, p. 891.



histórico-políticos de Marx (plenos, por lo demás, de proposiciones teóricas) y orienta la política revolucionaria sugerida por él a la clase obrera. En ésta, como todos saben, la cuestión del "poder de estado" es decisiva y condiciona los conceptos teóricos de "dictadura de la burguesía" y "dictadura del proletariado", vinculados a su vez con la maduración de la exigencia revolucionaria de hacer añicos la "máquina" del estado burgués, para sustituirla por una forma de estado que encierra en sí el principio de la propia extinción. Todas cosas muy sabidas. Estos conceptos teórico-prácticos se han vuelto inteligibles dentro del binomio oposicional "sociedad civil-estado político", que ya conocemos y que Marx y Engels no han dejado nunca de utilizar en el lugar adecuado. Ha llegado el momento de preguntarse sobre la naturaleza de este binomio oposicional.

Me parece claro que éste tiene una naturaleza definida por su uso, que es un uso descriptivo, totalmente apegado al tema histórico-empírico al que se refiere y cuya evocación es conveniente: sobre la base de la experiencia común. Pero no es de ninguna manera casual, sino más bien totalmente coherente, el hecho de que este binomio ya no funcione dentro de la conceptualización de la "crítica de la economía política", es decir de *El capital*, que en cambio está dominada por el binomio oposicional "estructura (económica)-superestructuras (jurídicas, políticas, etc.)" que no es descriptivo, o sea que por sí mismo no hace directamente "visible" nada a nivel empírico y que requiere precisamente para su aplicación y verificación de la plena conceptualización de los contenidos a que se refiere, a través de las categorías aceptadas y avaladas por la "crítica de la economía política".<sup>27</sup> Entre los dos binomios oposiciona-

<sup>27</sup> En *Positions* Althusser aclara la metáfora espacial que se encuentra en el nexo "base (estructura)-superestructuras" como la metáfora de una "tópica" aplicando apropiadamente este término antiguo, empleado ya por Aristóteles y renovado por Kant, a la teoría del materialismo histórico. Al hacerlo, da una útil indicación para la resolución lógico-conceptual de la metáfora misma. (Pero ya que esta tópica tiene la forma de una arquitectónica, la solución conceptual completa de la misma sólo puede producirse legitimando conceptualmente el término "base", cosa que he tratado de hacer en el parágrafo 3 del presente escrito.) Mas este comienzo de conceptualización o logización (que es tal porque hace alusión al uso de dichos términos) se ve contradicho por Althusser en el punto en que declara que el nexo "estructura-superestructuras" es una "teoría descriptiva", entendida esta última como "la primera fase de cualquier teoría" —fase "transitoria"—, cuando ésta se limita aún a "conceptos o representaciones descriptivos". Pero si por descriptivos debe entenderse algo ajeno a la ideación en cuestión (representación, concepto, o como se llame) en cuanto que ésta lo hace inme-

les existe, pues, una heterogeneidad lógica. Es cierto que una vez Marx estableció un trámite entre ellos, declarando a la estructura económica "anatomía" de la sociedad civil. Pero este trámite representado por una metáfora ha quedado en espera de ser él mismo conceptualizado.

Mas, ¿en qué consiste propiamente la paradoja teórica a la que me he referido? Veamos más de cerca. El binomio oposicional "estructura-superestructuras" funciona perfectamente en *El capital* (se puede decir que rige, por lo menos indirectamente, toda su semántica y su sintaxis lógica). Vemos funcionar aquí la reciprocidad de los planos establecidos en aquél. No hay necesidad, pues, de llegar al análisis de la producción capitalista para que sea posible descubrir el elemento jurídico operante en un modo que es esencial para cualquier producción mercantil, ya que sólo en el sistema capitalista constituye la base de toda la ideología (la que se funda en el intercambio entre contratantes *privados libres*). Posteriormente, el aná-

diatamente "visible", es decir individualizable, señalable y, como consecuencia, reconocible en la experiencia común. Ahora bien, se debe observar que en el binomio "estructura-superestructuras" no hay absolutamente nada de descriptivo a no ser la "descripción" (llamémosla pues así) de la metáfora interna a la misma, que es lo que requiere para ser conceptualizado (y, por lo mismo, neutralizado en su aspecto metafórico) no en una segunda (presunta) fase de la teoría, sino a través de un uso conceptual suyo, que consistirá en despegarse de la teoría misma, cuando esto se dé. La metáfora arquitectónica de "base (estructura)-superestructuras" no tiene, cabalmente, otro uso posible que este conceptualizante, porque como tal y de manera directa no hace "visible" absolutamente nada en la experiencia. (Decir que un determinado fenómeno, por ejemplo, es *superestructural* significa absorberlo en dicha conceptualización, y no simplemente describirlo fenoménicamente, lo que ya debe haber sucedido.) El problema que Althusser se plantea (sin salida, de la presunta descriptividad; paso a una segunda "fase") es, por esta razón, un problema inexistente. Parece olvidar que la especie de un concepto no puede definirse completamente si no es mediante su uso, y no en sí mismo (aun cuando su origen, teórico o empírico, sea importante). Es fácil darse cuenta de que las cosas están del lado opuesto para el binomio oposicional "sociedad civil-estado", que sólo tiene un uso descriptivo e inmediatamente empírico (y, por esa vía, también clasificatorio). Y ese mismo binomio es empírico. Lo que no obsta, naturalmente, para que estado y sociedad civil puedan considerarse o conceptualizarse sólo dentro de los límites de dicha empiricidad (que es una empiricidad histórica). En estos dos términos no encontramos ninguna metáfora. La metáfora encerrada en el binomio "base-superestructuras" revela, por el contrario, su verdadera cara, es decir su función, que consiste en ser vehículo de un mero concepto o concepto totalmente teórico, con el que se reviste y elabora la experiencia. Lo que importa, sobre todo, es, de una u otra forma, darse cuenta de la heterogeneidad lógica de los dos binomios oposicionales.

lisis del proceso productivo capitalista muestra no sólo las clases que le son esenciales (capitalistas y asalariados) o las que se subordinan a su mecanismo (propietarios del suelo), en cuanto agentes de la producción, sino, de manera no menos esencial, para el funcionamiento de dicho mecanismo ilumina la correlativa lucha entre las clases. Naturalmente, siempre y cuando se entienda que ésta parte de las clases dominantes y no de las subalternas (y de hecho, históricamente, ha estado a punto una guerra preventiva). Los capitalistas están en continua guerra competitiva entre sí, aunque frente a la clase obrera —y frente a lo que Marx llama “necesidades de desarrollo” del obrero— se comportan unitaria y homogéneamente como una verdadera masonería, como él dice.<sup>28</sup> Pero lo único que esto quiere decir es que se comportan como clase. El concepto de clase en Marx es, en su totalidad, un concepto de comportamiento socio-político incluido en las relaciones de producción.<sup>29</sup> Una clase existe efectivamente cuando se comporta como clase frente a las demás. Su unidad y homogeneidad de clase no está nunca dada totalmente y con anterioridad, sino que se adquiere en la lucha de clases. Aunque el modo en que se realiza el “comportarse como clase” no es igual para todas las clases. Para comportarse como clase, el proletariado debe conquistar, a través de la experiencia y la teoría, la conciencia de clase, venciendo la división competitiva en que originariamente lo coloca el proceso de producción capitalista, y los reflejos corporativos (eventualmente privilegios: la “aristocracia obrera” de que habla Lenin), de dicha colocación. El tender a la unidad de clase, o sea el comportarse como clase en la lucha de clases que ya está en marcha), pasa para el proletariado a través de esta condición.<sup>30</sup> Para comportarse como clase la burguesía no necesita una conciencia de clase; basta que de hecho se comporte

<sup>28</sup> Karl Marx, *El capital*, cit., t. III/6, México, Siglo XXI, 1976, p. 219.

<sup>29</sup> En la carta de Marx a Joseph Weydemeyer del 5 de marzo de 1852; afirma que ya “los economistas burgueses habían expuesto la *anatomía económica de las clases*” (la cursiva es mía, CL). En este caso, si se toma en cuenta el conjunto subsecuente de la obra de Marx, no es difícil descubrir cómo se resuelve conceptualmente la metáfora de la “anatomía”. Por el hecho de referirse a los agentes del proceso productivo y, por ende, funcionales a este último, las clases económicas constituyen el elemento básico del concepto de clase, aunque no lo agotan. Dentro de su totalidad éste desemboca necesariamente en el de lucha de clases e implica, por esa razón, la problemática del “comportarse como clase”.

<sup>30</sup> En la conquista de la conciencia de clase lucha al mismo tiempo por organizarse como clase. (Esta proposición recorre todo el pensamiento revolucionario de Marx desde la *Miseria de la filosofía* hasta la *Crítica del programa de Gotha*.)

homogéneamente contra la clase obrera. Mas no por esto la burguesía se vuelve homogénea y unificada en sí misma, ya que se lo impiden razones estructurales (el fraccionamiento del capital). Por este motivo, su lucha de clase contra el proletariado es, al mismo tiempo, una continua lucha en su interior, entre sus fracciones o grupos de fracciones por la *dirección* —que al no poder ser sólo estructural, es necesariamente *política*— de su lucha de clases contra el proletariado. Todo esto está escrito, o inscrito necesariamente, en el análisis realizado por Marx sobre el “mecanismo” de la producción capitalista, aun cuando el aspecto político no ha sido explicitado de manera particular por Marx, quien había puesto toda su atención en mostrar la autonomía económica del funcionamiento de dicho mecanismo. Tal vez este aspecto político iba a ser desarrollado (no lo sabemos) bajo el título de “las clases”, en el capítulo, apenas comenzado, con el que se interrumpe el libro III de *El capital*.

Transcrito en términos del binomio oposicional (descriptivo) “sociedad civil-estado”, el conjunto de las cosas que he recordado aquí someramente se traduce en el concepto expresado por Engels en el *Ludwig Feuerbach*, de que “aquí por lo menos (es decir, en la ‘historia moderna’) el estado, el régimen político, es el elemento subalterno y la sociedad civil, el reino de las relaciones económicas, el elemento decisivo”. (Invirtiéndose, así, la concepción hegeliana). Esto corresponde al concepto, expresado en el mismo texto de que a diferencia de la gran propiedad del suelo, ya feudal, en cuyos orígenes encuentra una apropiación violenta que por lo menos a primera vista es de naturaleza política, no sólo el origen, sino también el desarrollo de las dos grandes clases antagónicas modernas, capitalistas y asalariados, “era claro y palpable [que] residían en causas puramente económicas” y que éstas “debían su nacimiento al cambio introducido [...] en el modo de producción”. Y, por otra parte, a Engels le parece probado que “en la historia moderna, al menos [...], todas las luchas de emancipación de clases, pese a su inevitable forma política [...] giran, en el último término, en torno a la emancipación económica”. No hay que considerar que Marx pensase de otra manera. En un interesante programa de trabajo trazado por él en el segundo cuaderno de los materiales de los *Grundrisse*, encontramos enunciado en el último punto, después del tema de las “tres clases”, el del estado, pero como aprisionado por la problemática económica (sigue, en realidad, una enumeración de argumentos en que está supuesta la función económica del estado como complemento del modo de producción, los impuestos, la deuda pública, el comercio exterior, el tipo de cambio, etc.). Ahora bien, este con-

texto está controlado explícitamente por el binomio "sociedad civil-estado", y Marx expresa ahí, temática y programáticamente, el mismo concepto que hemos encontrado en Engels: "über greifen der bürgerlichen Gesellschaft über den Staat", escribe ("dominio de la sociedad civil sobre el estado").<sup>31</sup> Esta vinculación explícita con la sociedad civil desaparece en *El capital* porque (considero) ese binomio descriptivo era incongruente con el nivel de conceptualización teórica en que se mantenía Marx en esta obra. Lo que desaparece es una tematización explícita del estado. Pero precisamente aquí encontramos nuevamente nuestra dificultad teórica. En *El capital* ("crítica de la economía política") está presente, orgánicamente, el derecho y también la política (lucha de clase), pero dentro del campo de la política no encontramos al estado. Naturalmente, el estado y sus funciones (no sólo económicas) son varias veces mencionadas en *El capital* de Marx. No se trata, sin embargo, de una conceptualización teórica. No sólo no se la encuentra, lo cual no sería tan terrible, sino que se halla lo contrario: como hemos visto, se encuentra bloqueado, todo posible paso teórico al estado con relación al funcionamiento del modo de producción capitalista. Este último funciona y debe funcionar por cuenta propia. Que la burguesía haya tenido necesidad del estado "político" y de su perfeccionamiento moderno y también de una coacción extraeconómica sobre la sociedad, no sólo para instaurar, sino para reproducir y mantener su dominio de clase, es algo que en Marx queda como la constatación de un hecho empírico.

De ahí el relativo aislamiento recíproco en que se encuentran sus escritos histórico-políticos y político-programáticos con respecto a sus escritos "económicos". Sin embargo, este aislamiento recíproco apenas se rompe en forma significativa (por lo menos para quien está dispuesto a leer entre líneas) en la *Crítica del programa de Gotha*. Discutiendo con el partido alemán a propósito de la cuestión del estado, escribe: "Sin embargo, los distintos estados de los distintos países civilizados, pese a la abigarrada diversidad de sus formas, tienen de común el que todos ellos se asientan sobre las bases de la moderna sociedad burguesa, aunque ésta se halle en unos sitios más desarrollada que en otros, en el sentido capitalista. Tienen también, por tanto, ciertos caracteres esenciales comunes. En este sentido, puede hablarse del 'estado actual' por oposición al futuro, en el que su actual raíz, la sociedad burguesa, se habrá extinguido." Pero unas cuantas líneas más arriba, burlándose del uso dado a la

<sup>31</sup> Karl Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, cit., p. 175 [trad. esp. cit., vol I, p. 204].

expresión "estado libre" en el proyecto del partido obrero alemán, Marx había escrito: "¿Qué es el estado libre? La misión del obrero, que se ha librado de la estrecha mentalidad del humilde súbdito, no es, en modo alguno, hacer 'libre' al estado. En el imperio alemán el 'estado' es casi tan 'libre' como en Rusia. La libertad consiste en convertir al estado de órgano que está por encima de la sociedad en un órgano completamente subordinado a ella, y las formas de estado siguen siendo hoy más o menos libres en la medida en que limitan la 'libertad del estado'."<sup>32</sup>

Las "abigarradas diferencias de forma" no son pues indiferentes. Pero ni siquiera se trata aquí de la elección de entregarse a la "república democrática" como el terreno político en que se puede llevar a cabo mejor y más a fondo la lucha de clases del proletariado en dirección de sus metas históricas, es decir del socialismo. Aquí se trata de una escala de valores que operan en lo inmediato en relación con el concepto de libertad. De ninguna manera es cierto que Marx haya mandado *toda* la libertad al "reino de la libertad"; por un lado, o, por el otro, la haya reducido al concepto filosófico de "conciencia de la necesidad". Existe, para él, una zona intermedia que es política en que la libertad es la medida de valoración de las diversas formas de estado existentes en el campo burgués. (Las obras histórico-políticas de Marx resultan, por otra parte, ilegibles, por los juicios de que están entretejidas.)

En esto Marx ha incorporado profundamente el liberalismo. Diría yo que se trata de un liberalismo alemán, pero no de tipo hegeliano, sino de tipo humboldtiano. El estado es aquella cosa, aquella entidad, que a medida que se limitan (legalmente) sus poderes, es uno más libre en la sociedad. Es a partir de este liberalismo incorporado, y en cierto modo naturalizado, como Marx puede polemizar con el liberalismo en sus encarnaciones histórico-políticas. Y es a partir del mismo como Marx puede, sobre todo, plantear el objetivo, extra y ultra liberal, de invertir la relación estado-sociedad (tal cual se encuentra en la realidad, tal cual es aceptada por los liberales, desgraciadamente como un mal necesario, tal cual es sublimada por Hegel), transformando "el estado, de órgano superpuesto a la sociedad, en órgano totalmente subordinado a la misma".

Sin embargo, es oportuno detenerse un momento en este contexto. La libertad (todavía en el sentido cabalmente político de la palabra) es colocada por Marx en un punto de subversión (aquel en que el estado, de superpuesto a la sociedad se convierte en "to-

<sup>32</sup> Karl Marx, *Crítica del programa di Gotha*, trad. it., Roma 1976, pp. 42-43 [Karl Marx, *Crítica del programa de Gotha*, en *Obras escogidas*, cit., t. III, pp. 22-23].

talmente subordinado" a la misma). Más acá de dicho punto se pueden medir los diversos grados de libertad existentes efectivamente aún "hoy día" en un estado y en una sociedad: a partir, pues, de una situación-límite que de por sí puede no tener, evidentemente, ninguna correspondencia real en la sociedad burguesa. Pero esto también significa que la libertad (política) y sus grados de realización pueden juzgarse en definitiva desde el punto de vista del comunismo (si esto coincide con la inversión mencionada). Nos encontramos en el centro de un conjunto de consideraciones que probablemente constituyen el punto más alto a que llegó la reflexión de Marx sobre el estado. Tal vez no sea casual el hecho de que éste sea también, en realidad, un punto máximo de formalización del problema. Veamos, inmediatamente, por qué. En este contexto, Marx llega a hablar del "futuro estado de la sociedad comunista", tomando en cuenta el comunismo de realización plena, posterior al "período político de transición en que el estado no puede ser otra cosa que la *dictadura revolucionaria del proletariado*". Ahora bien, la expresión ("futuro estado de la sociedad comunista"), tomada de manera formal y aislada, puede parecer impropia. (En la *Crítica del programa de Gotha* no aparece explícitamente el concepto de "extinción" del estado.) Pero cuando Marx la usa había dado ya la clave para interpretarla, de manera de hacerla aparecer como una expresión-límite (que denota la misma situación-límite a que se ha hecho alusión). Dicha clave se encuentra en la formulación de la siguiente pregunta doble: "¿Qué transformación sufrirá el estado en una sociedad comunista? En otras palabras: ¿qué funciones sociales persistirán todavía, que sean *análogas* (la cursiva es mía, C. L.) a las actuales funciones estatales?" Marx no da ninguna respuesta a esta pregunta. Se presenta ella misma como una pregunta de límite, aunque de una eficacia inmediata a pesar de ser negativa. Siempre tenazmente atento a no confundir las elaboraciones teóricas y formales con los anticipos doctrinales y de contenido, Marx se limita a señalar que dicha pregunta "se puede responder sólo científicamente", mofándose de los intentos por dar respuestas verbalistas como las que aparecen en el programa criticado.<sup>33</sup>

Pero situando la cuestión de la herencia estatalista en la base de una organización social radicalmente transformada (comunismo) como una cuestión de la "analogía" entre determinadas "funciones sociales" nuevas y las anteriores "funciones estatales", Marx

<sup>33</sup> "Por más que acoplemos de mil maneras la palabra 'pueblo' y la palabra 'estado', no nos acercaremos ni un pelo a la solución del problema." (Karl Marx, *Crítica del programma di Gotha*, cit., p. 43 [p. 23].)

amplía súbitamente, por reacción o potencialmente, todo el campo de la problemática del estado mucho más allá de los confines (empíricos) dentro de los que la había mantenido en otros escritos. Me parece significativo que esto suceda en el campo de dicho "liberalismo incorporado" (aunque eso mismo sólo pueda valorarse a partir de la idea de comunismo).

Sin embargo, este notable paso teórico hacia adelante, aunque formal y en gran parte sólo potencial, se da, todavía dentro de la *Crítica del programa de Gotha*, o sea en el ámbito dominado por el nexo empírico "sociedad (civil)-estado (político)". No obstante, hay un punto en que se traspasa ese confín y en que Marx analiza la cuestión del "derecho", que constituye el principal núcleo teórico de este texto extraordinario. Dicho de manera concisa, se trata del "derecho igual" y específicamente del "derecho burgués" en cuanto que éste es "por su contenido, un derecho de la desigualdad" ("como cualquier otro derecho", añade Marx). Este derecho está destinado a sobrevivir en toda la primera fase de la sociedad comunista, porque ésta existirá primeramente "no como *desarrollada* sobre una base propia, sino, por el contrario, tal como *surge* de la sociedad capitalista"; aunque, como sostiene Marx, ya sin la contradicción entre teoría (jurídica) y praxis (social y política).<sup>34</sup>

Este marco del pasado está destinado a no desaparecer durante toda una fase histórica, porque en ella aún no se podrá superar "la subordinación que somete a los individuos a la división del trabajo"; y "el derecho —señala Marx— nunca puede ser más elevado que la configuración económica y que el desarrollo cultural, condicionado por ésta, de la sociedad".

Dejo a un lado la cuestión (también capital) de si todos esos pasajes, con sus relativas modificaciones aún subjetivas, no deben considerarse apresurados en la situación actual del mundo, y en las condiciones de crisis general del capitalismo que actualmente han vuelto a surgir (las mismas pero modificadas). Lo que trato de decir es que dejo a un lado la cuestión de si su aceleración —tal vez hasta el punto de fusión entre las fases que Marx fragmentaba cuidadosamente— no debe considerarse como una condición objetiva-

<sup>34</sup> Se trata, como es sabido, de la fase dominada, según Marx, por la *règle interna de justice*: "A cada cual según su trabajo", contrapuesta a la subsecuente fase regida por el principio de "a cada cual según sus necesidades", principio que implica una profunda transformación de las necesidades mismas con relación al "desarrollo de los individuos en todos sus aspectos" y al correspondiente crecimiento de las fuerzas productivas por el que "corran a chorro lleno los manantiales de la riqueza colectiva". Cf. Karl Marx, *Crítica del programma di Gotha*, cit., pp. 30-32 [p. 13-15].

mente fundada y que, por lo mismo, hay que asumir subjetivamente (políticamente), para que los procesos revolucionarios no se detengan y no tenga lugar, a través de la "crisis", una disolución de la civilización. (Véase, sin embargo, la conclusión de este escrito.)

Pero volvamos al tema. La importantísima discusión en torno al derecho —que coherente y polémicamente desemboca en el problema de la distribución o "repartición de los objetos de consumo" en cuanto trasladada por la "crítica de la economía política" a la "repartición de las condiciones de la producción" (como "una característica del modo mismo de producción")—, se desarrolla totalmente, a diferencia de lo que sucede con la discusión sobre el estado, en el terreno regido por el binomio oposicional "estructura (base económica)-superestructuras". Se trata de una discusión que en la *Crítica del programa de Gotha* se encuentra a espaldas de la que está dedicada al estado. Se tiene la impresión de que Marx se encontraba muy cerca del punto en que los dos ámbitos se habrían soldado, haciéndose homogéneos, y muy cerca de transportar la problemática de "sociedad-estado" a la altura lógico-conceptual de la de "estructura-superestructuras". Esto, sin embargo, no sucedió. El capitalismo estudiado por Marx era el capitalismo de libre competencia, el capitalismo de su tiempo. Pero esto no suprime para nada el límite teórico que hemos hallado en *El capital*, es decir la imposibilidad de encontrar un pasaje a la problemática del estado desde el interior de la crítica de la economía política. No sería lícito objetarle a Marx que se ocupara precisamente del capitalismo de libre competencia<sup>35</sup> y no del, entonces desconocido, monopolista e imperia-

<sup>35</sup> La cuestión que ha surgido, al proponer también una cierta interpretación de la *Crítica del programa de Gotha*, en la parte que en ella se refiere al estado, no tiene nada que ver con la vieja cuestión acerca de la relación liberalismo-liberalismo. A propósito de ésta creo que la última palabra incisiva, desde el punto de vista marxista, aún la tiene Gramsci cuando escribió, mientras recogía los hilos de una reflexión completa y reiterada, que "también el liberalismo es una reglamentación de carácter estatal introducida por vía legislativa y coercitiva". Esta afirmación se encuentra en un contexto que ha sido valorizado de manera particular por N. Badaloni, en su ponencia presentada al Coloquio internacional de estudios gramscianos (Florencia, del 9 al 11 de diciembre de 1977) titulada "Libertad individual y hombre colectivo en A. Gramsci" (cf. Varios autores, *Politica e Storia in Gramsci*, I, Roma, Editori Riuniti, 1977, pp. 34-36). Badaloni señala que "para el movimiento proletario del siglo XX, el primado de lo económico no es inmediato y espontáneo, sino que está mediatizado por la sociedad civil y por la sociedad política". Por el contrario, ilustra el "intento de ocultamiento" incluido en la "teoría burguesa clásica de la estructura de la sociedad" ya que ésta "se basa en la hegemonía inmediata de lo eco-

lista, en cuyos mecanismos económicos el estado ha adquirido cada vez más un función orgánica. Esto no es lo que se podría pedir al científico Marx, siempre tan contrario a las previsiones tontas (a pesar de que vulgarmente se le atribuya lo contrario). No se trata del estado capitalista contemporáneo a nosotros, sino del "estado moderno" del que habla en sus escritos políticos e históricos, del estado del binomio oposicional "sociedad civil-estado". Se ha visto que en *El capital* y, en general, en la "crítica de la economía política" de Marx, se llega a lo político (lucha de clase) pero no a lo estatal. Un pasaje teórico que, como hemos visto, está bloqueado. Precisamente por esto, ni Marx ni Engels pudieron nunca traducir en una plena conceptualización esa oposición descriptiva, a pesar del acercamiento producido en la *Crítica del programa de Gotha*, es decir no pudieron resolverla claramente en el nexo estructura-superestructuras o adaptarlas a este último. (Gran parte de la problemática de Gramsci está ligada intuitivamente a esta cuestión o dificultad.) No se ha resuelto, pues, la dificultad teórica, cosa que ha tenido, probablemente, grandes consecuencias limitativas para la doctrina marxista del estado.

#### 8. UNA FALTA DE CONCEPTUALIZACIÓN TEÓRICA Y SUS CONSECUENCIAS

Podemos preguntarnos por las razones de dicha *impasse*, si, como creo, existe verdaderamente. Trataré de esbozar una respuesta. Pues bien, creo que esta deficiencia está ligada a la estructura misma de *El capital* de Marx, es decir al método de abstracción científica que se puso en acción, predominantemente, y que impidió reconstruir el modelo formal del modo de producción capitalista que (en mi opinión) es eso: modelo, pretendo decir, con respecto a la teoría ("crítica de la economía política") que vive y se incorpora en él.

Pero aun cuando no quiera aceptarse esta noción de modelo y se crea necesario desecharla como ajena a una epistemología marxista, queda en pie el hecho de que a ese modelo específico de abstracción se le ha confiado la función *generalizadora* (como la definía Lenin) de los análisis contenidos en *El capital*. Marx tuvo la ocasión de ejemplificar dicho método, aunque sea en un caso particular, en una nota del libro I de *El capital*, en la que escribe: "Para concebir el objeto de la investigación en su pureza, libre de circunstancias per-

nómico". Pero esta observación de Badaloni requeriría implícitamente que se la comparara con el planteamiento marxiano que estamos discutiendo.

turbadoras, hemos de enfocar aquí todo el mundo comercial como una nación y presuponer que la producción capitalista ha arraigado en todas partes y que se ha apoderado de todos los ramos de la industria" (K. Marx, *El capital*, 1/2, México, Siglo XXI, 1976, p. 715). Este tipo de abstracción científica era totalmente legítimo —y su eficacia está demostrada por la obra ejecutada—,<sup>36</sup> aunque tenía un límite que, nos parece, Marx no advirtió y por lo tanto no superó. Esto impedía dar razón conceptual o sistemáticamente (y no como mera constatación histórico-empírica) del hecho de que por su propia naturaleza el modo de producción capitalista se desarrolla desde su origen siempre como sobre dos vías paralelas: 1] la construcción de un mercado interno de ciertas dimensiones (para esto la burguesía se convierte en clase dominante y dirigente, sobre bases generalmente "nacionales", unificadas estatalmente), dentro del que se establece una competencia de los capitales que supone su fraccionamiento; 2] el "sistema global" (es decir la creación del mercado mundial) dentro del que se produce la competencia entre las diversas burguesías nacionales, protegidas por sus estructuras estatales, y tiene lugar el desarrollo *desigual* de los diversos países que han entrado en el ámbito del desarrollo capitalista. Nada o casi nada que no se haya hecho presente empíricamente en *El capital* de Marx. Pero lo que no está presente es la conceptualización de estos dos aspectos simultáneos, la demostración de su vinculación necesaria, de su reciprocidad.<sup>37</sup> Y por lo mismo, de la necesidad que tiene la burguesía capitalista de la existencia del "estado moderno". Creo que se podría llegar conceptualmente a la noción de estado político partiendo no de la lucha de clase *directamente*, sino de esta configuración y articulación global (nacional-internacional) del capital. Por otra parte, el mismo internacionalismo proletario hubiera ganado un elemento más, no poco relevante, para su fundamentación teórica. Sucedió que cuando la burguesía capitalista se transformó en monopolista e *imperialista* (en el sentido cuasi-técnico, marxista, de la palabra), la teoría del imperialismo debió crearse casi *ex novo* (por obra de Hilferding, Lenin, Rosa Luxem-

<sup>36</sup> Habrá que verificar la amplitud de este método de abstracción dentro del conjunto de *El capital* de Marx, comensurándolo con el *descensus* (por etapas) que Marx pretende haber realizado con el tercer Libro de su obra, hacia las "formas concretas" en que los aspectos del capital se presentan "en la superficie de la sociedad" ("en la acción de los diversos capitales uno sobre el otro, en la competencia y en la conciencia común de los agentes mismos de la producción").

<sup>37</sup> Estas consideraciones convergen (y me veo en la obligación de señalarlo) con las conclusiones de mi ya citado escrito sobre la "formación económico-social", en *Crítica marxista*, núm. 3, 1977.

burg, etc.), porque faltaba el respaldo de un presupuesto teórico suficientemente elaborado. Aun se podría dar otro paso más en el presente examen y preguntarse dónde podría estar, dentro de la estructura conceptual de *El capital* de Marx, el punto de enlace de una teoría del estado capitalista. No logro encontrarlo en otra parte como no sea en la articulación de lo que Marx llama la "unidad" del proceso de producción directo y del proceso global de circulación. Pero esto habría que demostrarlo.

Del pasaje teórico vedado que se ilustró aquí, o mejor dicho de sus presupuestos analíticos (también por lo que concierne a la lucha de clase), se desprende, de una manera u otra, una consecuencia importante. Que en cuanto clase dominante de la producción capitalista, la burguesía industrial no tiene, por naturaleza, una tendencia espontánea al ejercicio del poder estatal y de la dirección política de la sociedad. Por el contrario, tiene una tendencia a delegarlos (a diferencia de todas las clases dominantes anteriores). Esto ha sucedido efectivamente en toda una fase del desarrollo histórico. Cuando la burguesía se vio obligada a tomar la dirección política de la sociedad y del estado, generalmente lo hizo creando un estrato totalmente particular de personal político, de los "políticos" (que Marx a menudo llamaba politiqueros), creando lo que en cierto lenguaje periodístico se llama "clase política". Algunos escritos históricos de Marx (por ejemplo *Las luchas de clases en Francia desde 1848 hasta 1851*) resultan particularmente significativos si se interpretan a la luz de dicho criterio.

A partir de aquí se debe abordar nuevamente la cuestión del estado político, de sus estructuras y de sus instituciones, sobre todo de las instituciones representativas (con su historia), del establecimiento de los sistemas de partidos, de su vinculación con la lucha de clase y con el surgimiento de las masas, y de la relación de todo esto con el aspecto, o si se quiere con la esencia, coercitiva-represiva del estado que se realiza a través de sus aparatos (llamada por Marx "dictadura", en sentido de clase). Y además, de la relación de este conjunto de cosas con el "poder ideológico" que ejerce la clase dominante a través de lo que Gramsci llamaba "aparatos de hegemonía". (Naturalmente, aquí se encuentra la principal problemática de Gramsci.) Todo el período *alto* del desarrollo burgués capitalista se vuelve a analizar y problematizar a la luz de estos criterios ampliados (tal como había comenzado a hacerlo Gramsci para Italia) por encima de los límites en que se detuvieron Marx y Engels. Se puede observar que en la última etapa de su vida, después de la muerte de Marx y bajo el estímulo de las nuevas exigencias políticas que se presentaban a la clase obrera y, sobre todo, a su

primer gran partido organizado de masas —la socialdemocracia alemana— Engels se planteó problemas que antes no se habían abordado en relación con el estado moderno y sus instituciones representativas, y no sólo con sus estructuras de fuerza; sin embargo, lo hizo más en la línea de las orientaciones prácticas que en la del replanteamiento y profundización teóricos. Cosa que ha tenido consecuencias muy discutidas, y aún por discutirse, sobre el llamado “marxismo de la Segunda Internacional”, y en general, sobre la teoría revolucionaria, desde el surgimiento internacional del leninismo a través de la Revolución de octubre.

Sin embargo, estas exigencias a que me he referido, relativas a volver a pensar un pasado, es decir, un antecedente histórico (incluso por lo que concierne a las categorías teóricas con que afrontarlo), tienen su raíz en el presente: es decir, en la necesidad de lograr, con un método diferente, abordar y dominar conceptualmente los grandes cambios ocurridos en las estructuras económico-políticas del capitalismo tardío, dentro del marco actual del mundo, su relación con la dinámica de las fuerzas productivas (y con la “crisis”) y cómo esto condiciona y puede orientar la actual lucha de clase y de masa.

## TEORÍA POLÍTICA DE LAS CLASES Y BASE MATERIAL DEL COMUNISMO

1. En el análisis de la realidad de la crisis en la que estamos directamente comprometidos existe un problema preliminar que se plantea al conjunto de los marxistas y que consiste en verificar cuáles son los instrumentos de conocimiento válidos y cuáles las prácticas que les corresponden. Expresada burdamente (aunque algunas veces lo burdo puede ser útil), la cuestión se refiere a la capacidad analítica del marxismo y a la actualidad de sus respuestas políticas. La interrogante mira luego de manera más específica al marxismo italiano derivado de Gramsci y a su política correspondiente.

Ciertamente, no es posible estudiar aquí la cuestión en su conjunto, debido a lo cual sólo deseo, por ahora, destacar un punto. El capital ha sido y, en alguna medida, sigue siendo todavía una gran fuerza de unificación de las capacidades humanas. Esta capacidad unificadora se ha realizado bajo una forma de dominio de clase y a través de la explotación del hombre por el hombre. Se ha impuesto trastrocando las más antiguas relaciones sociales y sometiéndolas a su propia lógica. Actualmente, este dominio directo del capital a escala mundial acusa graves señales de crisis, aunque el dominio indirecto sigue siendo fortísimo. Las razones por las que se ha suavizado el dominio directo son esencialmente la explosión de fuertes decisiones liberadoras, políticas y sociales, que ya no están dispuestas a someterse a la forma de valor. Las razones de la permanencia del dominio indirecto están dadas por el hecho de que las fuerzas que se han sustraído a la subordinación ideal y política del capital no cuentan con la capacidad suficiente como para expresar un proyecto global de restructuración a un nivel tan alto que pueda representar, precisamente en cuanto nueva forma unificadora, una expansión ulterior de las capacidades liberadas. Gramsci comprendió la necesidad de sustituir la capacidad directiva del capital, por lo menos en la fase transitoria que estamos viviendo, por otro tipo de capacidad directiva desde el momento en que planteó la cuestión de la hegemonía. Sin embargo, su concepto de hegemonía está fechado históricamente y en la actualidad no nos satisface plenamente.

No obstante, el problema existe como un aspecto de la lucha de clases. El marxismo debe, pues, seguir interpretando el presente a través de las formas de dominio del adversario, sin reducir el proceso histórico a una mera tensión de decisiones subjetivas. En la época del dominio directo del capital se desarrolló una multiplicidad de prácticas sociales y ciencias del hombre que se integraron dentro del capital y constituyeron su sostén. Actualmente esa subordinación a la forma de valor (y a los tiempos internos a través de los cuales ésta se realiza) ya no es considerada como una concreción del desarrollo de las capacidades cognoscitivas y prácticas del hombre. Los objetos de las ciencias (y sus tiempos relativos) no están ya a disposición directa del capitalismo y en muchos casos lo contradicen. Una señal de las dificultades en que se encuentra el sistema capitalista consiste en que lo público (el estado) se ve obligado a convertirse en una función de lo privado y en que esta inversión de términos se presenta como una necesidad del sistema capitalista. Sin embargo, estas dificultades nunca se pondrán de manifiesto en toda su profundidad si la crisis de disponibilidad de las ciencias y de las instituciones con respecto a la lógica del capital queda velada por la ilusión ideológica de su absoluta autonomía. Un punto del que siempre es necesario partir consiste en que si el elemento dominante en la realidad del mundo moderno ha sido el capital y si éste sigue ejerciendo la misma función, la gran fecundidad del marxismo radica en el hecho de que puede someter a un análisis las razones profundas y las contradicciones históricas del ejercicio de ese poder. La crítica de la economía política de Marx descubrió el lugar de donde proviene la necesidad de ese dominio y demostró sus limitaciones en términos de dificultades objetivas y de impedimentos al desarrollo de la civilización humana. El incentivo del capital choca con las posibilidades de desarrollo de la apropiación de la naturaleza y con las dificultades internas de mantener su función histórica de incentivo. Las solicitaciones dirigidas al desarrollo productivo corren peligro de quedar superadas por las que se orientan al desarrollo de las fuerzas destructivas y al despilfarro.

Sin embargo, sigue abierto el problema de dar voz e incidencia histórica a esta contradicción. Marx definió su obra fundamental como *crítica de la economía política* porque, siguiendo el desenvolvimiento de la forma de valor como elemento dominante del sistema capitalista, ella puso en evidencia la posibilidad de otro modo de estructuración y de unificación distinta del dominio, que implica más bien su remoción y su extinción. Reestructurar los elementos separados excluyendo el dominio constituye el problema abierto para la transición histórica del capitalismo al comunismo,

del que se deriva la necesidad de una redefinición del tema gramsciano de la hegemonía.

2. En mi opinión, ésta es la razón profunda de que en su reciente trabajo sobre *La teoría política de las clases en "El capital"*,<sup>1</sup> Biagio de Giovanni haya sentido la necesidad de reinterpretar el tema de la hegemonía poniendo al descubierto tanto el problema de la conexión entre producción y circulación en una época de dominio directo del capitalismo, como el de la crisis como desintegración de antiguas relaciones sociales y como surgimiento de otras nuevas. La elección de la relación producción-circulación no es casual: la atención se dirige al momento del proceso de reproducción global del capital en que se produce el ocultamiento de la expropiación de la fuerza de trabajo bajo las formas jurídicas del consenso y del contrato. Aparentemente, la apropiación de la fuerza laboral se produce sólo como simple intercambio: lo jurídico, garantizado por las decisiones políticas correspondientes, presenta como libre expresión de la voluntad lo que por el contrario, en cuanto apropiación, es la base elemental del dominio del capital. Analizando estas conclusiones de las primeras secciones del libro II de *El capital*, de Giovanni encuentra en ellas el lugar de nacimiento de una política que se basa en la lucha de clases. La tendencia del tiempo de circulación y, por lo mismo, del intercambio, a no considerar el de la producción como su propia génesis, sino únicamente como mal necesario, y simultáneamente el rebajamiento del trabajo vivo a capacidad laboral formalmente remunerada con el salario, son las condiciones a través de las que el capital constituye su "política" basada en formas de racionalidad que ocultan la realidad del proceso e institucionalizan su separación. A la política del capital y a su racionalidad (que es la misma que Max Weber ha sabido exponer dándole al proceso de circulación un carácter totalmente capitalista), se les puede contraponer otra política que no está destinada a institucionalizar la apropiación de la fuerza de trabajo dentro de la circulación (con la consiguiente pérdida de consenso y de legitimación), sino que, por el contrario, tiende a reestructurar la unidad, partiendo de esa separación real que se expresa en la lucha de clase. Una teoría de las clases "sólo es posible, pues, desde el lado de una clase que teoriza el núcleo fundamental del antagonismo".<sup>2</sup> A esta altura, la crítica de la economía política se convierte en crítica de la política y en teoría de la revolución, no como resultado de una

<sup>1</sup> Biagio de Giovanni, *La teoria politica delle classi nel "Capitale"*, Bari, De Donato, 1976.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 237.



interpretación mecanicista del derrumbe, sino como la inserción de la política (en su segunda acepción) precisamente en el espacio comprendido entre la producción y la circulación, en que los teóricos de la Segunda Internacional esperaban el derrumbe como un acontecimiento objetivo impuesto por las cosas.

Biagio de Giovanni ha trabajado muy bien en la tarea de recuperar para la tradición "gramsciana" (fuertemente polémica, por tal motivo, contra el determinismo y las expectativas) el núcleo más fecundo de la corriente revolucionaria de la Segunda Internacional, dando a su discurso el carácter de una reinterpretación muy sugestiva de este nudo del pensamiento de Marx. A través de su investigación, el pensamiento marxista italiano advierte un problema clásico del marxismo occidental (descrito sólo por Colletti), dando una respuesta que considero acertada a la exigencia de traducir de otra forma el tema economicista del derrumbe. En la parte final del ensayo, la ubicación de la política en su segundo significado dentro del contexto de una "crítica de la economía", de la que se han mantenido alejadas todas las tentaciones mecanicistas y economicistas, se enriquece con un ilustrativo apéndice sobre Gramsci. El punto central es el de la "reestructuración política del trabajo como un todo",<sup>3</sup> que sólo es posible dentro de la política entendida en su segunda acepción. Pero, por encima de este punto, también se acepta y redefine mejor lo que constituye la instancia fundamental del marxismo italiano, o sea que la respuesta a la amplitud y complejidad de las transformaciones del capital consiste en ampliar la profundidad de la lucha hegemónica.

Entre el concepto de crisis y el de hegemonía se establece una relación. La vinculación entre las dos categorías, nos advierte de Giovanni, "plantea problemas [...] complejos precisamente porque no implica un crecimiento general y abreviado de 'conciencia' (hegemonía) frente a la regresión 'molecular' de los hechos (crisis), sino la simultaneidad de estímulos progresivos, desarrollo, 'caída', tendencia a la crisis, dificultades para reestructurar el todo. La vinculación entre crisis y hegemonía reúne en un mismo campo *tiempos históricos diversos y antagónicos*".<sup>4</sup> Al impulso hacia la expansión molecular progresiva (es decir, hacia el desarrollo del capitalismo con sus contradicciones se le contraponen una conciencia y una decisión revolucionarias que no pueden ser detenidas por los avances del capital, aun cuando parezcan ir demasiado lejos, ni por las crisis que una y otra vez se interpretan apresuradamente como de-

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 299.

<sup>4</sup> *Ibid.*, pp. 303-304.

finitivas. El momento de la crisis no se instrumentaliza para llevar adelante la contradicción. Debe existir la posibilidad de darle una respuesta real y positiva a la ruptura ocasionada. El núcleo de la cuestión está en el entrecruzamiento de la "hegemonía" con la "economía" en que la economía es importante por su capacidad de expresar "de una manera concentrada las relaciones 'políticas' de hegemonía entre las clases. Se trata de la situación general de la hegemonía que ahora se pone en movimiento en espacios nuevos a través de la dimensión masificada de la producción".<sup>5</sup> En síntesis, aquí surge la relación entre la crisis, en sentido amplio, del capitalismo y la complejidad de la política hegemónica que encuentra su propio terreno en la lucha alrededor del estado y dentro del mismo, porque éste es el terreno elegido por el capitalismo tardío, aunque se basa, con una profundidad mayor aun, en la condensada generalización política de todo el conjunto de las contradicciones.

3. De esta exposición somera se deduce toda la carga política del libro que aparece en un momento de crisis de la sociedad italiana en que la respuesta *hegemónica* debe estar a la altura de la complejidad de los problemas. Si, como sostiene de Giovanni, el modo clásico de plantear el problema de la crisis en Marx exige una respuesta "hegemónica" y si la respuesta está ya contenida potencialmente en Marx y ha sido puesta en evidencia por Gramsci, entonces la lucha revolucionaria, a pesar de tener que proyectarse en el largo plazo impuesto por la "guerra de posición", tiene, sin embargo, una sólida fundamentación teórica dada por la disponibilidad del trabajo "como un todo" para traducir los temas y problemas planteados por la crisis en otros tantos motivos para desarrollar la hegemonía.

En esta formulación, el problema de la relación Marx-Gramsci da un paso adelante con respecto a los resultados alcanzados por mí<sup>6</sup> y por Christine Glucksmann,<sup>7</sup> porque el tema de la reestructuración política del marxismo se considera no sólo como un proyecto y no sólo como una rectificación antimecanicista de la teoría del estado, sino como algo que parte del corazón mismo de la crítica de la economía política. De este modo, el aparato teórico de Marx (y, en especial, el punto nodal de la relación entre trabajo vivo y fuerza de trabajo) puede liberar nuevos elementos de actualidad

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 305.

<sup>6</sup> Nicola Badaloni, *Il marxismo di Gramsci. Dal mito alla ricomposizione politica*, Turín, Einaudi, 1975.

<sup>7</sup> Ch. Glucksmann, *Gramsci e lo Stato*, Roma, Editori Riuniti, 1976. [En esp. *Gramsci y el Estado*, Madrid, Siglo XXI, 1978.]

desmintiendo a los que sostienen que conceptos como los de valor y plusvalor son sólo residuos arcaicos.<sup>8</sup>

Daremos un ejemplo circunscrito y limitado de la actualidad de estas categorías con respecto a la crisis actual de la sociedad italiana. En mi opinión, los elementos que caracterizan específicamente esta crisis son los siguientes: 1] a un relativo mejoramiento de la clase obrera en algunos ramos de la producción que tienen una composición orgánica más alta se contraponen la permanencia de condiciones de aguda explotación en otros sectores que tienen una composición técnica más baja. El fenómeno se combina con el del llamado trabajo negro; 2] a una reducción de la ganancia se contraponen, por parte del capital, una elevación del interés, de manera tal que gran parte del producto neto de la sociedad, al presentarse en esta forma, debe ser canalizado por el estado a la dirección productiva. En este campo fracasó el grupo dirigente de la democracia cristiana, como se reconoce de manera casi universal, si se analizan los modos de distribución del ingreso a los que se ha llegado; 3] la centralización del capital (como fenómeno distinto de la concentración que está siempre conectada de una manera más o menos directa con el capital productivo) ha llevado a una explotación enorme de importantes porciones de la riqueza nacional. El fenómeno se ha presentado casi simultáneamente con una exportación también enorme de fuerza de trabajo, de modo que Italia tiene el "orgullo" de haber contribuido notoriamente a la formación de la riqueza mundial con su fuerza de trabajo y con sus capitales.

Ahora bien, yo me pregunto si estos fenómenos (y sus consecuencias sociológicas y económicas, por ejemplo, sobre la agricultura) exigen una perspectiva sectorial o global. ¿Se llega a un conocimiento mayor aislando o considerando las interconexiones? Desde el punto de vista metodológico, se requieren ambos métodos de análisis. Pero desde el punto de vista que tiende a comprender el presente como el lugar en que se producen las transformaciones que luego se manifiestan clamorosamente en los fenómenos sociales y políticos (el año 1968, o bien la avanzada comunista) hay que recurrir a una representación global que no puede coincidir con un desarrollo del marxismo ni con su reducción.

Tomemos el primero de los fenómenos que hemos señalado anteriormente. Uno de los efectos nuevos es el trabajo negro. Algunos tienden a interpretarlo como un aspecto de la jungla distributiva,

<sup>8</sup> Véase, entre las muchas invitaciones a redimensionar el aparato teórico del marxismo, la contenida en el libro reciente de D. Zolo, *Stato socialista e libertà borghesi. Una discussione sui fondamenti della teoria politica marxista*, Bari, Laterza, 1976.

es decir a reducirlo directamente al segundo (mala distribución del ingreso). De este modo, surge nuevamente una especie de salvemismo, según el cual el punto de vista de tipo liberal se concentra en el mercado del trabajo y en su falta de flexibilidad desde el punto de vista del capital. Pero la razón del fenómeno es otra. Se trata de una respuesta del capital, de su adaptación a las condiciones impuestas por la lucha de clases. Determinados sectores encuentran un límite a la explotación de la fuerza de trabajo en las organizaciones de los trabajadores y en la ley del estado que fija la jornada laboral y hasta los "derechos" de los obreros. No hay que olvidar que ya Marx atribuía al capital una tendencia absoluta a incorporar la totalidad de la jornada laboral. El tiempo de trabajo es una cantidad fluida. Su limitación es resultado de una intervención externa, una decisión del estado impuesta por la lucha de clase. Si se considera lo que Marx llama *plusvalor absoluto*, la jornada laboral no está dada, es un *flujo*.<sup>9</sup> Ricardo acepta la jornada laboral como un dato, porque centra toda su atención en la combinación entre explotación de la fuerza de trabajo y progreso tecnológico y, por consiguiente, en la masa de plusvalor que por este motivo considera exclusivamente como ganancia. Pero, ¿no es precisamente el fenómeno del retroceso al que asistimos en Italia y que hace palanca en el doble trabajo el que demuestra que Marx veía la necesidad de considerar la ganancia desde la perspectiva de su génesis en el plusvalor? ¿No sigue siendo cierto, tal vez, en la actualidad, que la sustitución del binomio valor-plusvalor por el de ganancia-salario implica por sí misma la aceptación de la ideología capitalista?

Una de las tesis que Gramsci contraponía al liberalismo clásico era la de que el progreso tecnológico había sido impuesto en gran parte por las organizaciones de masa de la fuerza de trabajo. Hoy resulta evidente que esta sollicitación ya no es suficiente. Entre los dos extremos que establecía Gramsci (el del movimiento sindical de masa, por un lado, y la transformación revolucionaria del estado burgués, por el otro), se crea un eslabón intermedio que es la participación del movimiento obrero en la redistribución estatal del plusvalor usurpado. El plano de reconversión industrial representa obviamente esta nueva realidad social. Pero, ¿acaso no es necesario, precisamente para comprender el realismo de esta política de la

<sup>9</sup> Ricardo, escribe Marx, "no tuvo en cuenta de ninguna manera 'la ampliación de la jornada laboral' porque no buscó ni el origen del plusvalor, ni el plusvalor absoluto, y por esta razón, considera la jornada laboral como una magnitud dada" (K. Marx, *Teorie sul plusvalore*, II, Roma, Editori Riuniti, 1973, pp. 443-444).

esfera de un proceso de transición, seguir sosteniendo teóricamente que se trata de una intervención a nivel de la distribución del plusvalor y no del reconocimiento de la función insustituible de la ganancia? Por lo demás, la cuestión es válida aun para los aspectos contingentes en que el interés prevalece sobre la ganancia.

La clase obrera sólo puede afrontar este mal de la sociedad capitalista moderna si mantiene firme el principio de que tanto la ganancia como el interés se derivan del plusvalor y con la condición de que, como señala de Giovanni, bajo la categoría analítica de la sociedad capitalista reaparezca el elemento, que ya no es capitalista, de la restructuración. Si alguno presiona en dirección opuesta incurre en el error de creer que los modelos más simples de Marx deben abandonarse. Sin embargo, lo cierto es precisamente lo contrario, o sea que la complicación corre el riesgo de dejarnos totalmente a ciegas, precisamente por el hecho de abandonar los modelos simples y renunciar a su desarrollo.

Seguir sosteniendo la complejidad teórica (transformación de las formas simples en las más complejas) significa para la clase obrera mantener aún en las condiciones actuales la posibilidad de una hegemonía teórica que permita interpretar la propia praxis política directa sobre la base de una perspectiva estratégica. Por el contrario, el acantonamiento del binomio valor-plusvalor y su sustitución por el de ganancia-salario convierte la fase actual de crisis del capitalismo italiano y del régimen democrático, que es parcialmente su causa, en un fenómeno del que no son protagonistas las clases de los productores directos. Además, no proporciona a la clase obrera instrumentos para ir más allá de los términos clásicos de la praxis socialdemócrata que prevé la alianza entre capitalismo avanzado y aristocracia obrera. Una hipótesis irrealista dentro de la situación italiana que, sin embargo, puede utilizarse ideológicamente para otros fines.

4. ¿En qué consiste, pues, en el fondo la citada teoría "metafísica" del valor-plusvalor, que se opone a la operación "científica" de la demarcación? Lo que Ricardo quiere demostrar es que el modo de producción capitalista está dominado por la relación antagónica entre salarios y ganancias, mientras queda simultáneamente fuera de discusión el carácter de propiedad privada del capital. Ricardo nunca considera el tema del salario en la misma forma que lo considera Gramsci, como algo dependiente de la organización obrera: da como un logro la duración de la jornada laboral y su remuneración cercana al límite de subsistencia, y basándose en esto pretende que la reducción del salario se puede alcanzar mediante el desarrollo

tecnológico como base del plusvalor relativo. La ganancia se adelanta al salario porque puede apropiarse los resultados de la ciencia y puede, por consiguiente, reducir el costo de producción de los mismos bienes que constituyen el salario, mientras que éste (incluso dentro de su dinámica histórica) no se aparta mucho de los límites de la subsistencia. El lector actual experimenta una sorpresa semejante a la que experimentó Marx frente al capítulo xxxi de los *Principios de economía política y tributación*, añadido por Ricardo a la tercera edición de su obra fundamental. En este capítulo se pregunta el autor para qué sirven las máquinas. Hasta entonces suponía, como Smith, que la clase trabajadora participaba igual que las demás clases en las ventajas de la reducción del costo de las mercancías derivadas del uso de las máquinas. Pero ahora se da cuenta de que el razonamiento no era correcto. Mi error provino, escribe, "de la suposición de que siempre que el ingreso neto de una sociedad aumentara, su ingreso bruto aumentaría también. Sin embargo, ahora tengo razones para pensar que un fondo, del cual los terratenientes y capitalistas obtienen su ingreso, puede incrementarse, mientras otro, del que depende principalmente la clase trabajadora, puede disminuir, de lo que se sigue, si estoy en lo cierto, que la misma causa que puede incrementar el ingreso neto del país puede al mismo tiempo convertir en superflua a la población y deteriorar la condición del trabajador".<sup>10</sup> Más adelante, Ricardo se esfuerza por suavizar esta drástica afirmación concediéndole a Malthus que el ingreso neto que se distribuye entre la clase de los capitalistas puede servir para dar ocupación a "sirvientes domésticos" y llega al punto de aconsejar a los terratenientes y a los capitalistas que sigan el ejemplo de los antiguos barones y entre los distintos tipos posibles de lujo prefieran el de mantener un "gran número de sirvientes domésticos".<sup>11</sup> Pero aquí el doctor Ricardo cede su lugar al Ricardo apologeta del capitalismo, alineado con los utilitaristas y con los *idéologues*.

Sin embargo, el punto que me interesa subrayar es otro. Si alguien acepta el marco conceptual de Ricardo (o lo modifica en sus detalles, sin alterar lo esencial), no puede dejar de llegar a una conclusión de este tipo. En lugar de los sirvientes de los terratenientes y de los capitalistas, podrían aumentarse los servidores del estado. En lugar de las antiguas formas de lujo, podrían encontrarse otras nuevas (como la producción de armas o el despilfarro organizado y difundido), pero la cuestión no cambia. ¿Cuál es la posición de

<sup>10</sup> D. Ricardo, *Principios de economía política y tributación*, México, FCE, 1959, p. 289.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 293.

Marx ante esta última? También Marx sostiene que la permanencia del sistema de producción capitalista conduce infaliblemente a estas consecuencias y, por consiguiente, a formas de trabajo improductivo. Al interpretar a Ricardo, distingue dos sentidos de plusvalor relativo. El primero se refiere a las combinaciones de los valores recíprocos de las mercancías (las razones de cambio) en la medida en que son independientes del tiempo de trabajo; el segundo, que Ricardo llama igualmente relativo, se refiere directamente al tiempo de trabajo y al uso de las máquinas. Esta segunda es la determinación que según Marx debe tomarse en cuenta en el análisis. De ahí que la comprensión de la diversidad de la composición orgánica del capital sea "en gran medida mucho más importante y más decisiva para la teoría en su conjunto que el estudio que hace Ricardo sobre la variación de los precios de costo de las mercancías provocada por el aumento o la disminución del salario".<sup>12</sup> Ricardo traduce la determinación más compleja (la que se deriva de la modificación de la composición orgánica del capital) en términos de la más simple (relación con el salario) y no advierte que la línea de desarrollo (prescindiendo de la definición imperfecta de los términos) es la contraria, ni que la determinación más simple (la que Marx expone por medio del binomio valor-plusvalor) es la base de la segunda (la que Marx expone como variación de la composición orgánica).

Se presenta el mismo problema con la conexión entre la forma simple del intercambio y la más compleja que determina los costos de producción. Desde el momento en que no contradice a la primera, la segunda representa el proceso de producción dentro de un modelo lógico de unidad-distinción, de modo tal que los elementos aparecen como complementarios el uno del otro y la distinción es función de la unidad. Sin embargo, para Marx la complementariedad de los distintos elementos no es un dato. Los elementos constitutivos no sólo pueden separarse entre sí ocasional y parcialmente, sino permanente y globalmente, y romper la relación de cooperación "contradiciéndose". La unidad-distinción (es decir, la cooperación entre elementos distintos como mercancía y dinero) es sólo el acto inicial. En la necesidad lógica de la distinción se halla ya contenida la posibilidad de la separación. La realización de esta posibilidad consistió en el rechazo recíproco de las formas (mercancía y dinero) que van separándose en el tiempo y en el espacio. Si definimos como abstracciones las condiciones simples de posibilidad, la realidad concreta es la actualización y el desenvolvimiento de

<sup>12</sup> Karl Marx, *Teorie sul plusvalore*, II, cit., p. 185.

dichas posibilidades. El surgimiento de la separación real lleva a la práctica la posibilidad abstracta inicial. Desde el momento que rompe la unidad de los distintos elementos (que inicialmente cooperaban) y los cantrapone violentamente entre sí (interrumpiendo la cooperación) la crisis lleva a la práctica, dentro de la contradicción real ocasionada, el modelo inicial de la distinción.

Este es, aproximadamente, el gran marco teórico en que Marx plantea la cuestión de la crisis y que Biagio de Giovanni interpreta de la manera referida. Se trata de un marco totalmente coherente que parte de la correlación entre los dos binomios conceptuales de valor de uso y valor en general (con su forma fenoménica de valor de cambio), por un lado, y de trabajo vivo y trabajo abstracto, por el otro. Al parecer, el dominio del valor de cambio y del trabajo abstracto no es al principio otra cosa que la inocente cooperación de elementos distintos. Luego el desenvolvimiento nos coloca frente a la ruptura, a la separación y contradicción de los elementos.

En términos políticos más inmediatos, aún hoy se escucha decir a los apologetas del capitalismo que las razones de la crisis están en el mayor costo del trabajo. Se trata de una explicación que Ricardo habría interpretado inmediatamente en términos de la necesidad de desarrollar la composición orgánica del capital. Dentro de su lógica (interna al capitalismo, aunque científica), habría visto en un desarrollo de las fuerzas productivas la respuesta del capital, correspondiente a lo que Marx habría definido como su función histórica. Pero es demasiado pedir que el capitalismo tardío responda con esta lógica. Este último más bien enfoca sus cartas al elemento originario, a la participación del plusvalor que se pone a disposición del obrero como salario. La clase obrera es la que se ve obligada a poner a prueba la otra cara del problema y a convertir la acumulación en una cuestión que le concierne directamente. Pero desde este punto de vista, la cuestión de la crisis se representa, exactamente como la ve de Giovanni, como una cuestión de hegemonía, es decir de renuncia (en su esencia, si no en su forma) al papel de protagonista por parte de las antiguas clases y de avance de las nuevas figuras sociales, como ya lo habían notado Gramsci y el mismo Gobetti.

5. Biagio de Giovanni siempre es muy discreto en sus intervenciones polémicas. Frecuentemente se muestra generoso en reconocimientos. A veces la polémica es más tensa con los que están cerca políticamente que con los que están más alejados. Pero también esto es un aspecto de la riqueza de este marxismo italiano. Claro que no puede

pretenderse que todos lo entiendan. Se ha llegado a creer que de estas polémicas podía inferirse una falta de teoría y de unidad política. Pero el marxismo forma parte de la cultura moderna y no es partidario del rigor formalmente unitario de la escolástica. Volviendo a de Giovanni, éste empieza su libro con una llamada de atención polémica a las muy conocidas tesis de Colletti presentadas en su *Entrevista político-filosófica*. La polémica es cortés y se encierra en este juicio: "El campo de aplicación de la filosofía (del 'profetismo') marxiana se manifiesta tan amplio que no deja un espacio amplio a la ciencia de Marx."<sup>13</sup> Permítaseme añadir algo, no porque yo sea más combativo que de Giovanni, sino porque la cuestión tal vez pueda ayudarme a formular una objeción a su libro.

Como Colletti, yo también considero que el movimiento obrero debe sacudirse de sus espaldas una buena dosis de metafísica. Con esto no pretendo rechazar en bloque las consideraciones que él hace en su escrito sobre *Marxismo e dialettica*, añadido a la *Entrevista*. Pero como puede darse el caso de que con estas tesis se llegue a conclusiones tan restrictivas que desaparezca por entero, junto con su metafísica (si la hay) el marxismo, nuevamente quisiera plantear por un momento la cuestión de la "realidad de la contradicción".

Doy por supuesto que hay que aceptar la diferencia entre el concepto de rechazo real u oposición y el concepto de contradicción dialéctica. Prescindiendo de cualquier otra fuente, la distinción está implícita en el concepto marxiano de potencia y en su concepto humano correspondiente de *facultad*. La potencia de una cosa, escribe Marx, es "algo intrínseco a la cosa misma, aun cuando esta propiedad intrínseca no pueda manifestarse más que en su relación con otras cosas. Así, por ejemplo, la fuerza de atracción es un poder de la cosa misma, aunque este poder quede latente mientras no haya un objeto sobre el que pueda ejercerse."<sup>14</sup> Y sobre esta distinción se ha construido también el concepto de capacidad laboral humana, que existe como un hecho fisiológico, antes de verse sometido a las condiciones históricas que imponen el intercambio desigual. De la misma manera "el valor de la cosa es su propia *virtus*, mientras que su valor de cambio es completamente independiente de sus propiedades objetivas".<sup>15</sup> El intercambio no es una relación que tengan las cosas "en cuanto cosas naturales, porque no es el

<sup>13</sup> Biagio de Giovanni, *op. cit.*, p. 7.

<sup>14</sup> Karl Marx, *Storia delle teorie economiche*, III, Turín, Einaudi, 1958, p. 157.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 321.

grado de su utilidad lo que determina las cantidades en que éstas se intercambian".<sup>16</sup>

Una vez supuesto esto, ¿qué significa, entonces, *contradicción*? Colletti considera que debe rescatar un uso legítimo de este concepto, sosteniendo que el método de la contradicción resulta correcto cuando el objeto representado es la sociedad capitalista, porque en este caso las relaciones se hallan efectivamente alienadas y fetichizadas. Si todos los individuos son independientes y contrapuestos entre sí, también su relación recíproca, la sociedad, "se da una existencia propia de ella, separada".<sup>17</sup> Sin embargo, este uso representativo no es científico, sino filosófico. La teoría del dinero es distinta en Marx que en Ricardo (lo cual es muy cierto, pero que para Colletti significa que no es científica, sino filosófica): la discusión de Bortkiewicz y Sraffa (que no se desarrolla evidentemente en el terreno de la ciencia) "desde el punto de vista de Marx" (que obviamente permanece en el terreno de la filosofía) "carece de sentido".<sup>18</sup> Marx tiene, pues, cierta razón como filósofo, pero ninguna como científico. De esta manera, Colletti va mucho más allá que Popper, quien distingue en Marx algunas teorías científicas dentro del marco de su filosofía globalmente historicista, es decir metafísica. Es significativo, pues, el modo como Colletti concluye su ensayo, remitiendo al tema hegeliano de la *unidad originaria* y de la escisión con respecto a esta última. El pensamiento de Marx, dice, presupone "una unidad originaria [...] seguida inmediatamente por la edad de la progresiva ruptura y separación destinada a culminar en el capitalismo y, luego, sobre la base de condiciones nuevas más elevadas, la restructuración de la contradicción entre el individuo y el género, o sea la superación de la separación del hombre en cuanto separación del hombre con respecto a la naturaleza. Aunque modificado, reaparece el esquema de la filosofía de la historia de Hegel. Y esto se manifiesta precisamente como el segundo rostro de Marx, junto con el del científico, naturalista y empírico".<sup>19</sup> Croce había dicho estas cosas; pero al menos él no disponía del vasto material que hoy poseemos sobre la investigación etnológica de Marx.

De estas investigaciones suyas se deduce que Marx no trató de demostrar que había habido un estado originario, sino, por el contrario, que la teoría de la naturalidad y originalidad de la condición propietaria era errónea. También esta última es resultado de la diso-

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 160.

<sup>17</sup> Lucio Colletti, *Intervista politico-filosofica*, Bari, Laterza, 1974, p. 110.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 99.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 112.

lución de condiciones anteriores y tiene por lo menos dos formas diferentes: la de la familia gentilicia y la de la comunidad asiática de aldea. En su célebre libro<sup>20</sup> Engels sólo consideró la primera de estas formas, integrándola con sus investigaciones sobre la comunidad germánica y céltica; sin embargo, descuidó la segunda. El estado surge en Grecia y en Roma a partir de la evolución de la comunidad gentilicia, produciendo una separación entre los organismos de dirección política y las formas de gobierno que se habían dado entre las *gentes*. Surge de un modo completamente distinto en Asia, donde se deriva de invasiones extranjeras que se superponen a las formas de gobierno correspondientes a las comunidades de aldea (si bien durante muchos siglos no logra impedir que se mantuvieran y desarrollaran estas formas dentro de los restringidos límites de una acumulación extremadamente lenta).<sup>21</sup> Estas formas, a su vez, no son originarias y por debajo de ellas se encuentran momentos de desarrollo histórico y de formación histórico-natural hacia las que enfocan su investigación científica tanto Marx como Engels. Entonces, ¿por qué Colletti pretende con su categoría de *unidad originaria* atribuir a Hegel, como Croce, lo que nada tiene que ver con Hegel?

No me parece dudoso que el uso que Marx da al concepto de "originario" sea un uso metodológicamente controlado. También la célebre figura de la negación de la negación tiene un objeto específico: el mundo proletario. Siempre repite Marx que "el hombre que produce en sociedad" encuentra frente a sí "una naturaleza ya modificada" y una naturaleza "transformada en órganos de la propia actividad".<sup>22</sup> Una y otra vez, los presupuestos son originarios únicamente con respecto a los desarrollos que ellos mismos originan. En correspondencia, los resultados finales son tales sólo en relación con esos mismos presupuestos. Por esto pueden llevarse a cabo operaciones de clausura en la representación de las cosas y de las posibilidades revolucionarias en la praxis, pero nunca se ha previsto el cese de la historia y del devenir.

Por lo que respecta a la "contradicción real", la exposición dialéctica de la economía política es precisamente el instrumento lógico que permite interpretar como contradicciones relaciones que en

<sup>20</sup> Friedrich Engels, *L'origine della famiglia, della proprietà privata e dello Stato*, Roma, Editori Riuniti, 1976 [Friedrich Engels, *El origen de la familia, la propiedad privada y el estado*, en Karl Marx, Friedrich Engels, *Obras escogidas*, cit., pp. 203-333].

<sup>21</sup> Véase, ahora, para esta importante distinción, el nuevo esfuerzo de L. Krader, *The asiatic mode of production*, Assen, 1976.

<sup>22</sup> Karl Marx, *Storia delle teorie economiche*, III, cit., p. 319.

otros contextos aparecen como oposiciones reales (y por lo tanto originarias). Esto sucede cuando la forma que inicialmente hace cooperar a tales elementos se ha desarrollado y la cooperación deja de ser el estado normal de la relación. Las formas existen como cosas. Su removilidad deviene posible cuando su apariencia de oposición se ha elevado a "realidad" de la contradicción. El término realidad indica que la remoción de la contradicción no puede suceder sin la intervención de una potencia, es decir de una praxis real. La mera fuerza del pensamiento se muestra por sí sola insuficiente, aun cuando la transformación del estatuto de las relaciones —de oposiciones (o de otras formas de relación) a contradicciones— aparezca como el camino hacia la praxis. La exposición dialéctica es un epítome lógico de un estado real. Dentro de la exposición, las contradicciones son reales cuando la exposición las presenta como tales, o sea como removibles, pero sólo mediante la intervención de la praxis. Ciertamente, Engels simplificó mucho y dijo cosas que son insostenibles. Sin embargo, también para él el verdadero objetivo de la dialéctica de las ciencias de la naturaleza era el de mostrar que la contradicción se manifiesta en la relación entre apropiación humana de la naturaleza y dominio capitalista de esta apropiación. Sustituir la dirección espontánea del capital por la dirección consciente de los sujetos sociales liberados de esas condiciones de dominio significa programar el desarrollo de las ciencias y mostrar, con relación a la producción de la riqueza, las contradicciones de las antiguas formas de dominio. Los distintos ramos de la producción se han desarrollado de manera desigual aun en relación con un desarrollo desigual de las ciencias (considérese el atraso de la fisiología y de la química con respecto a la mecánica y considérese su relación con el atraso de la agricultura y con la funcionalidad de dicho atraso para la teoría de la renta tal como la expone Marx). A pesar de sus muchas limitaciones y errores, lo que Engels realmente ha buscado ha sido un marco global para las ciencias y sus vacíos internos fundamentado en el concepto marxiano del desarrollo de las fuerzas productivas en los diversos ramos y en relación con la cuestión de la composición técnica del capital. Si este modo de considerar el desarrollo de las ciencias debe tomarse como superfluo se debe a la deficiente realización de un proyecto político de autogobierno, pero no es su causa.

6. Biagio de Giovanni cita una sola vez el nombre de Claudio Napoleoni, que por la agudeza de sus argumentaciones y por el rigor de su empeño moral merecería que se le tratara de otra forma. Su nombre está ligado al de Colletti, con relación al ensayo reciente que

investiga acerca de la cuestión del valor. También en este caso me permito añadir a las consideraciones polémicas de Biagio de Giovanni algunas otras.

Napoleoni acepta íntegramente la demarcación de Colletti y lo dice explícitamente. Marx, dice él, usa el concepto de valor para poner en evidencia una contradicción. Recientemente, continúa, "se ha precisado con argumentos, que nos parecen muy útiles para ilustrar la cuestión que estamos estudiando, que la aplicación por parte de Marx de la categoría de la contradicción a la realidad capitalista no es consecuencia, como se ha sostenido repetidas veces, del hecho de que Marx considerara la realidad en general (natural e histórica) como contradictoria, ya que esto significaría imputarle a Marx una visión de las cosas como realidad *ideal* en el sentido de Hegel, sino en cambio consecuencia del hecho de que, a pesar de entender la realidad desde un punto de vista materialista como regida por el principio de no contradicción, Marx le atribuye sin embargo la contradicción específicamente al capitalismo, porque para él el capitalismo es una realidad 'puesta de cabeza', en cuanto expresión última y perfecta de la escisión que ha roto la unidad originaria y natural de los hombres entre sí y de los hombres con la naturaleza. Ciertamente el concepto de valor es el lugar de la teoría marxiana del capitalismo que sirve de fundamentación a esta visión del capitalismo como contradictoriedad. Pero no obstante se ha precisado que en Marx está también la continuación del discurso científico de la economía clásica, de un discurso que, precisamente por ser científico, debe ignorar la categoría de la contradicción. Ahora bien, no cabe duda de que el concepto de precio pertenece a este segundo aspecto del pensamiento de Marx. Pero entonces, el intento de instaurar una relación *matemática* entre precio y valor significa quitar el concepto de valor del contexto 'filosófico' en que encuentra su origen, para colocarlo en un contexto que lo vuelve vano como concepto distinto del de precio. En suma, si es cierto (como concluye la interpretación del pensamiento de Marx que hemos recordado) que se da una dicotomía entre un Marx 'filósofo' y un Marx 'científico', la falta en Marx de una solución al problema de la transformación se debería interpretar como una expresión, o incluso probablemente como la expresión principal de esa dicotomía. En este sentido hay que decir que dentro del ámbito del marxismo, la transformación no constituye un problema *particular*: el hecho de que haya quedado hasta el día de hoy como un problema abierto es más bien una circunstancia decisiva para el destino del marxismo." <sup>23</sup>

<sup>23</sup> Claudio Napoleoni, *Valore*, Milán, Isedi, 1976, pp. 99-100.

Así pues, Marx es filósofo y científico (pero en esta exposición se desconoce dónde están realmente los límites entre lo uno y lo otro). Filosófica es la teoría del valor (que sin embargo en los clásicos es una teoría científica, por lo que debe deducirse que filosófica es la distinción entre trabajo y capacidad laboral que Marx reivindica como suya). Científica es la economía clásica cuyo objeto es un mundo alienado y fetichizado, como lo reconoce ampliamente Napoleoni. ¿Es filosófica la verificación de esa situación de trastrocamiento que, sin embargo, existe en las cosas? Científico es el problema del precio, que, sin embargo, no debe afectar al marxismo que para Napoleoni es filosofía. Se trata de un ovillo de formas de conciencia, de ninguna manera carentes de objetivo, que una y otra vez y con notable arbitrariedad son planteadas por parte de la filosofía o por parte de la ciencia.

Admitamos que el problema de la transformación no tiene solución si no se reduce ricardianamente la fuerza de trabajo a las mercancías que sirven para su reproducción. ¿Acaso no se desenvuelve Marx en el mismo ámbito cuando trata de los esquemas de reproducción? Sin embargo, en una sociedad que no se deja dominar por la lógica del mercado son indispensables los instrumentos de cálculo. ¿No ha escrito Marx tal vez que "después de la abolición del régimen capitalista de producción, pero no de la producción social, sigue predominando la determinación del valor en el sentido de que la regulación del tiempo de trabajo y la distribución del trabajo social entre los diferentes grupos de producción, y por último, la contabilidad relativa a ello, se tornan más esenciales que nunca"? <sup>24</sup> ¿Dónde queda entonces el discriminante? Me parece que está precisamente en el uso hegemónico que se le da a un cierto aparato conceptual. Marx vio el problema del valor no sólo como problema de elección (o sea, dentro de una estrategia científica), sino también objetivamente como dominio. Si ciertos aparatos conceptuales se usan como dominantes, se deduce que el desarrollo de la ciencia queda determinado intrínsecamente por ciertas relaciones sociales que lo ligan. Pero si estos aparatos conceptuales se usan como instrumentos subordinados (precisamente como elementos de cálculo y no como medios de dominio), su validez científica permanece, aunque se modifica profundamente su función.

Nótese que aquí nos encontramos en un punto nodal de la epistemología contemporánea. Creo que haber puesto de manifiesto, con otros términos y dentro de otro contexto, el problema ha sido

<sup>24</sup> Karl Marx, *El capital*, cit., III/8, p. 1081.

mérito de G. A. Gargani.<sup>25</sup> El peligro de rebote de una epistemología del tipo de la sostenida por Colletti y por Napoleoni consiste, en mi opinión, en no advertir que dentro de la misma ciencia, y no sólo en relación con la filosofía, existe la posibilidad de diversos usos estratégicos. Si es cierto que deben rechazarse las invasiones sociológicas dentro de las ciencias, también lo es que la delimitación de la validez de una ciencia no se debe considerar sólo con relación al rigor de sus presupuestos, sino también a la función que asumen una y otra vez las demarcaciones. La elección estratégica puede estar también en relación con el movimiento de las formas sociales. Es importante que con respecto a éstas quede abierto el problema de la dominación y de la subordinación, como por otra parte ya lo había hecho notar al principio Althusser.

No puede decirse que Napoleoni desconozca la cuestión que he tratado de exponer. En él la "filosofía" de Marx no es objeto del acostumbrado sarcasmo. Más bien percibe su fuerza liberadora. Sin embargo, su subordinación a lo que llama ciencia *tout court* sigue siendo evidente. Cuando trata de valorar el concepto de valor de cambio con relación a su estatus de forma fenoménica del valor, se apresura a precisar que Marx sostiene que dicha forma fenoménica es "necesaria", para concluir inmediatamente después (y esto es mucho menos cierto) que "el valor sin el valor de cambio es un contrasentido".<sup>26</sup> En realidad éste adquiere un sentido distinto según se tome como forma en función de dominio, o bien como cálculo y por lo tanto como orientación para una organización de la producción en una sociedad liberada de esas formas. El valor no es "necesariamente" el valor de cambio: en realidad hay que señalar una "demarcación" de ese mismo "necesario". No se debe jugar con el instrumento de la demarcación en un solo sentido. Como Colletti, Napoleoni reconoce que bajo el valor se oculta una potencia que se aliena; por esto, el trabajo abstracto se convierte en dinero y capital dentro de una determinada forma social. La "necesidad" se deriva de esta forma social. Pero aun permaneciendo dentro del texto de Marx, si el trabajo abstracto se considera dentro de su forma originaria de potencia fisiológica, no guarda ninguna relación de necesidad con la forma simple de dinero ni con la forma desarrollada de capital. En otro lugar, siguiendo a Colletti, Napoleoni definió el trabajo abstracto como "capacidad laboral humana en general, que no está diferenciada en su interior, y que dentro de su interior puede distinguirse únicamente en

<sup>25</sup> A. Gargani, *Il sapere senza fondamenti. La condotta intellettuale come strutturazione dell'esperienza comune*, Turín, Einaudi, 1975.

<sup>26</sup> Claudio Napoleoni, *op. cit.*, p. 55.

partes cuantitativamente diversas, pero cualitativamente idénticas. El trabajo privado, de por sí asocial, se vuelve social una vez que pierde su naturaleza inmediata de trabajo concreto, útil, determinado, y se convierte en lo opuesto, es decir en trabajo abstracto".<sup>27</sup> Pero si se toma esta definición, en sí misma correcta, sin proceder a demarcar su significado, se debería concluir que el único modo de reconquistar su concreteness consiste en regresar al trabajo individual. Es cierto que Marx utiliza metodológicamente esta diferencia para dar razón de la sociedad capitalista, pero si queremos seguir adelante es preciso reconocer que nunca se volverá a la concreteness artesanal y que el trabajo concreto será reconquistado en la relación con el capital reducido a base material de una nueva forma de comunidad. La sociedad comunista es heredera de la sociedad capitalista y no el regreso a su génesis.

Considero que este aspecto de la cuestión debería ser estudiado nuevamente incluso por Colletti. Impulsado por esto último, Napoleoni encuentra el sentido de la filosofía de Marx en la revocación de la alienación y de la explotación. Pero el comunismo no sólo es el restablecimiento de la "subjetividad", no significa únicamente la reapropiación del trabajo objetivado dentro del trabajo vivo, sino también la liberación del trabajo objetivado con respecto al dominio cosificado del valor de cambio. El desarrollo del sujeto social constituye el costado esencial de la cuestión; el otro costado es la liberación del objetivo con respecto a la restricción del valor y su combinación con el sujeto en una relación directa, no inmediata, de instrumentos cosificados.

Cuando Ricardo (el científico, no el apologeta) contraponen el salario con la ganancia, no advierte que bajo la primera categoría se encuentra la capacidad laboral como fuerza natural expropiada. En su opinión el salario se contraponen a la ganancia, pero no al capital en que están cristalizadas "las condiciones de trabajo objetivas que se contraponen, en cuanto potencias que se han vuelto autónomas, al obrero".<sup>28</sup> Para Ricardo, el capital es una entidad técnica objetiva, que de ninguna manera está en antítesis con el obrero; el hecho de que el capital en su conjunto se convierta en propiedad privada no constituye un problema para él. Pero impedir de esta manera la visibilidad de la contraposición capital-trabajo, para basarse únicamente en la antítesis del binomio más débil (salario-ganancia), significa también renunciar a concebir la posibilidad de que el proceso histórico desemboque en la instauración de una relación ya no

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 53.

<sup>28</sup> Karl Marx, *Teorie sul plusvalore*, II, cit., p. 117.



antagónica, de tipo cooperativo, con aquello que en la vieja sociedad se llama capital y que no es otra cosa (en su aspecto material) que el fondo común objetivado. Ahora bien, una relación cooperativa no significa ciertamente identidad en sentido hegeliano. Dicha relación conserva el aspecto de distinción (y con ello también la potencialidad de la contradicción). En una primera aproximación podemos decir que para que surja la contradicción se requiere que la capacidad laboral se desarrolle enormemente a sí misma, que se desarrolle su potencia creadora y reguladora, dentro y fuera del trabajo necesario, aunque siempre en presencia de éste, y no bajo el presupuesto de su reabsorción en el sujeto. También aquí interviene una cuestión de "dominio". La sociedad capitalista es la forma de organización de las relaciones humanas en que el trabajo objetivado domina, precisamente como capital, sobre el trabajo vivo; la sociedad comunista es la forma de organización de las relaciones humanas en que el trabajo vivo domina, es decir regula y administra conscientemente, el trabajo objetivado. Este último no desaparece como trabajo acumulado, sino más bien se convierte en la condición objetiva para establecer una cooperación comunitaria entre los sujetos. La existencia de este fondo común objetivado es lo que hace posible las relaciones cooperativas de nuevo tipo. Esto es naturaleza en la medida en que en ella se incorpora trabajo; es naturaleza artificial en la medida en que los medios productivos son trabajo objetivado (o sea fuerza natural mediatizada humanamente). En ambos sectores presiona el sujeto desarrollado por la apropiación más amplia posible de saber pasado (o sea el trabajo bajo la forma que Marx llama universal). El progreso técnico no se rebaja ya a medio de las revoluciones de valor, que continuamente convulsionan y destruyen parcialmente el fondo acumulado. Ahora las necesidades humanas son las que presionan directamente. Sólo en estas condiciones se presenta el binomio medio-fin como homólogo a los de trabajo-necesidad y producción-consumo, sin tener que pasar ya por el atajo de la definición, que Napoleoni llama robinsoniana, del valor.

Porque (y ésta es la última objeción que queremos hacer a Napoleoni), si adopta la definición robinsoniana del trabajo e inconscientemente reduce el modo capitalista de producción a un proceso laboral simple, no puede dejar de reducir el marxismo a filosofía (aun en el mejor sentido de la palabra). Esto se manifiesta con toda claridad cuando, para ponerse a distancia de Robbins, Napoleoni sostiene que la representación neoclásica del valor garantizaría la homogeneidad de la relación medio-fin haciendo que el capital se convirtiera ya en el medio, ya en el fin; mientras tanto

la representación marxista garantizaría esa homogeneidad bajo la forma de trastrocamiento de la relación capital-capital en la relación trabajo-trabajo. Así puede concluir que "en las condiciones actuales, ésta es aún un discurso de utopía. Por lo tanto, lo dejamos aquí".<sup>29</sup>

Mi impresión es que la relación trabajo-trabajo tal como Napoleoni la considera no sólo es utópica *por ahora*, sino que lo será siempre si no se desarrollan sus implicaciones. La relación trabajo-trabajo no puede ser considerada como una reapropiación total dentro del sujeto, con la consiguiente desaparición de la objetividad. Dicha relación seguirá siendo una relación entre trabajo subjetivo y trabajo objetivo, bajo la forma del fondo común acumulado. Considero aberrante presentar como utopía *por ahora* una utopía *de siempre*. La utopía de siempre (o, en el lenguaje de Napoleoni, la "filosofía" de Marx) consiste en presentar la relación real entre las capacidades naturales del hombre (desarrolladas históricamente) y las capacidades productivas naturales objetivadas en la tierra y en la industria sólo como una relación interna a la subjetividad. Esto no será nunca una posibilidad real. Y todo esto se refleja en el hecho de que el marxismo debe redescubrirse en su riqueza (todavía filosófica) como posibilidad siempre abierta, o, en el lenguaje de la ciencia, como contradicción irresoluble. Nos encontramos aquí en el umbral de una reducción neokierkegaardiana del marxismo. Creada la paradoja (con su relativa enfermedad mortal surgida de la irrealizabilidad de un proyecto) se mantiene abierta la apuesta. Se viste con las ropas austeras del asesor Guillermo, pero el domingo no deja de pensar en Regina, antigua y olvidada prometida. Entonces la vida prosaica del asesor Guillermo recibe de la paradoja el marco del ascetismo y de la poesía.

7. El sentido global de estas objeciones puede aclararse aún más si nos referimos a lo que en un antiguo escrito mío yo llamaba, siguiendo a Marx, la "apariencia de naturaleza humanizada". Se trata de un concepto que corresponde a lo que en el sistema capitalista es definido por Marx como capital constante, pero no coincide con éste. Marx llega a él a través del descubrimiento del capital constante dentro de la formación social capitalista. Sin embargo, en el interior de ésta el capital constante está delimitado por el capital variable y, por consiguiente, es un concepto funcional para la representación de una formación que tiene en su base una apropiación gratuita de trabajo vivo. En este sentido, de Giovanni tiene

<sup>29</sup> Claudio Napoleoni, *op. cit.*, p. 184.

razón en subrayar, aunque polémice conmigo, este carácter funcional del capital constante. Pero si el proceso de abstracción de las condiciones históricas se lleva más allá para encontrar las condiciones de posibilidad de la sociedad comunista, entonces lo que en la sociedad capitalista funge como capital constante debe considerarse como la base material del comunismo. Por lo tanto, las condiciones necesarias para el proceso de transición son dos. La primera es la formación de un rico individuo social; la segunda es la constitución de un fondo común no sólo como presupuesto técnico-material sino también como contenido de la forma de la individualidad social. La hegemonía como proceso político de transición, o sea como respuesta revolucionaria permanente a la crisis del capitalismo, tiene necesidad de considerar las dos caras del problema y la perspectiva de su unificación.

Antes de considerar este lado del problema en su actualidad política, quisiera añadir una referencia acerca de la función de este fondo común. Éste no es la tierra, considerada como laboratorio originario. En efecto, en el discurso de Marx el concepto de "originario" tiene, repetimos, un uso controlado. El paso desde la naturalidad y artificialidad no se produce en un punto determinado de la historia. La fertilidad de la tierra cultivada tiene que ver ciertamente con la naturaleza, pero cuando el trabajo vivo y el trabajo objetivado se transfieren a la tierra, estas cualidades históricas aparecen nuevamente como naturales. El sistema capitalista de producción alimenta continuamente esta apariencia, por ejemplo, cuando al final del período de arrendamiento el *farmer* devuelve al propietario del suelo su antiguo fondo, enriquecido ahora con su trabajo, que sin embargo desaparece como tal del campo visual para ser atribuido a la naturaleza. Después de efectuada, una mejora deja de formar parte del costo de producción y se confunde con la fertilidad de la tierra. Lo que en el modo de producción capitalista aparece como elemento originario simple, siempre es en realidad un presupuesto histórico-natural (como, por el contrario, la tierra árida es a menudo resultado de una antigua fertilidad que aparecía como natural). También vale la pena recordar en esta discusión que compromete a Smith, Ricardo y Marx, el nombre de un economista menor, por quien Marx, sin embargo, como le sucede con Petty, con Boisguillebert, con los fisiócratas, manifiesta un gran aprecio. Hablando de J. Anderson, Marx reproduce su teoría de que "el grado de esterilidad relativo en tipos diferentes de terreno y, por consiguiente, la esterilidad relativa de los peores tipos de terreno en comparación con los mejores, no tiene absolutamente nada que ver con la fertilidad absoluta de la agricultura. Por el contra-

rio, puso de manifiesto no sólo que la fertilidad absoluta de todos los tipos de terreno puede acrecentarse de manera absoluta y que con el progreso de la población debe acrecentarse, sino que ha ido más allá al afirmar que la *desigualdad* en la *fertilidad* de los distintos tipos de terreno puede *igualarse* progresivamente. Dice que el grado actual de desarrollo de la agricultura en Inglaterra no da una idea del *posible* desarrollo de la misma. La fertilidad absoluta de la agricultura no tiene que ver absolutamente nada con la renta".<sup>30</sup>

Este pasaje, que polemiza con un libro de un arrendatario práctico aparecido en 1777,<sup>31</sup> da en su conjunto la idea de lo que significa el concepto de desarrollo del fondo común de acumulación. El capitalista, dice Marx, tiene intereses opuestos al propietario del suelo, aunque, sin embargo, tiene necesidad de "que la tierra *no* sea de propiedad común, que se contraponga a la clase obrera como condición de producción *que no le pertenece*, y este objetivo se alcanza completamente cuando la tierra se convierte en propiedad estatal; el estado, pues, percibe la renta de la tierra".<sup>32</sup> Y en otro pasaje aclara además, precisamente con relación a la acumulación del fondo comunitario, que "la ley ricardiana" [o sea la renta relativa aplicada a la tierra con el consiguiente abandono de las tierras menos fértiles, un recuerdo muy vivo en la carne y en la mente de millones de campesinos italianos, sobre todo meridionales] sería válida, aun cuando no existiera *ninguna propiedad del suelo*. Con la abolición de la propiedad del suelo, y con la conservación de la producción capitalista, esta ganancia excedente, resultado de la diferencia de fertilidad, seguiría existiendo. Si el estado se apropiara de la propiedad del suelo y siguiera existiendo la producción capitalista, la renta de los terrenos mejores se pagaría al estado, pero la renta misma seguiría existiendo. Si la propiedad del suelo se convirtiera en *propiedad del pueblo*, entonces dejaría de existir en general la base de la producción capitalista, el fundamento sobre el que se apoya la realización de la independencia de las condiciones de trabajo respecto al obrero".<sup>33</sup>

¿Qué significa la eliminación de esta independencia? Precisamente, sólo el hecho de que la capacidad laboral (en su significado más general) y el fondo social común (objetivado en la naturaleza o fijado en las máquinas) dejan de contraponerse. Desarrollar este

<sup>30</sup> Karl Marx, *Teorie sul plusvalore*, II, cit., p. 117.

<sup>31</sup> Se trata del escrito *An Enquiry into the nature of the Corn Laws with a View to a new Corn Bill proposed for Scotland*, Edimburgo, 1777. Había pasado un año de la publicación de la obra maestra de Adam Smith.

<sup>32</sup> Karl Marx, *op. cit.*, p. 41.

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 104.

discurso implicaría muchas cosas y también una esquematización de una explicación teórica no sólo de lo que ha acontecido en Italia entre los últimos años de la década de los cincuenta y los primeros años de la década de los sesenta, sino también de lo que ha sucedido en Rusia en los años treinta. Pero sin alejarnos de nuestro campo mucho más limitado, eso significa que el comunismo, especialmente en su primera fase, sigue enfrentándose con los problemas de la objetivación del trabajo, aun cuando se elimine un sistema formal de relaciones sociales cosificadas. Reducir toda la cuestión dentro del sujeto en la relación trabajo-trabajo es, como decíamos, engañoso.

Por lo demás, la alusión al fondo común de trabajo objetivado también puede servir para aclarar un aspecto de la lógica de Marx. Ésta señala dos líneas de movimiento. La primera tiende a representar el aspecto relativamente originario y simple que sostiene al desarrollo más complejo. La segunda representa el desarrollo tratando de permitir entrever los puntos de llegada morfológicos. Si alguno escinde estos dos movimientos lógicos llega obviamente a la separación entre el Marx científico y el Marx profeta. Tomemos la teoría ricardiana de la renta. Por un lado, Marx va hacia atrás y rechaza el marco conceptual ricardiano encaminado todo él hacia lo cuantitativo y lo relativo. Ciertamente, contra el cálculo del "pomerano" Rodbertus que no toma en cuenta entre los gastos del arrendatario los anticipos en especie, Marx pone de relieve la modernidad del sistema de contabilidad del *farmer* capitalista que Ricardo refleja en su teoría; sin embargo, cuando Ricardo sostiene la inexistencia de una renta "absoluta" y reduce todo el cálculo a una medición de la fertilidad, Marx reacciona y asume en el presente la herencia de la historia: en vano se esfuerza el modo capitalista de producción por esconder su génesis a partir del modo feudal. De la misma manera, cuando la contabilidad ricardiana da como presupuesta la fijación de la jornada laboral, Marx retrocede y hace surgir nuevamente en la representación teórica el momento originario, mantenido oculto, en que la jornada laboral existía como un flujo. Aún en los últimos años de su vida Marx profundizó las condiciones diversas a través de las que se ha ido desarrollando la propiedad del suelo y, con ella, la renta del mismo. En la formación asiática es el estado el que ejerce la doble función de impositor y recaudador de impuestos y de receptor de la renta. En ese tipo de producción los dos términos permanecen indiferenciados determinando una organización política en que el estado ejerce funciones que en la sociedad burguesa, surgida de la propiedad feudal, se explican dentro de la "sociedad civil".

Fijados estos elementos simples, Marx los utiliza para mostrar las barreras internas de un modo de producción que, como el capitalista, tiende (considerando sólo el lado de la circulación) a un desarrollo absoluto de las fuerzas productivas y, sin embargo, sigue estando condicionado por su génesis. Los instrumentos cognoscitivos usados por Ricardo expresan sí la esencia de la sociedad burguesa, pero al mismo tiempo la ideologizan, porque presentan como meras funciones relacionales (o sea, como hechos internos al proceso de circulación) lo que en cambio está construido sobre la base material de la apropiación de la fuerza de trabajo y de la apropiación privada de la tierra y de los medios de producción. Por esta razón, sigue siendo decisivo el modelo explicativo del plusvalor. Su importancia radica en el hecho de que, presentando la génesis común de la ganancia, de la renta y del interés, este modelo trastorna la representación meramente relacional de Ricardo, que en este aspecto es ideológica. Además, le devuelve la consistencia al concepto de *originario* que ya hemos mencionado repetidas veces. Marx critica a Rodbertus que no comprenda la inversión lógica que en la sociedad capitalista sufre lo que históricamente era originario. En este aspecto de la cuestión, Marx escribe: "Desde el punto de vista de la sociedad capitalista, la propiedad del capital aparece de hecho como la originaria, porque aparece como la especie de propiedad en que se apoya la producción capitalista... cosa que no es válida para la propiedad del suelo. Esta última *aparece* como derivada, porque de hecho la propiedad moderna del suelo es la *feudal* modificada sin embargo por la acción del capital sobre ella misma, y por consiguiente en su forma de propiedad moderna del suelo se *deriva*, es resultado, de la propiedad capitalista. El hecho de que Ricardo considere la cosa tal como es y aparece en la sociedad moderna como históricamente originaria", mientras Rodbertus, en lugar de apegarse a la forma moderna, no puede librarse del recuerdo de los propietarios del suelo, "es una desilusión en que incurren los economistas burgueses respecto a todas las leyes económicas burguesas que aparecen como 'leyes naturales' y por esta razón, también como 'anteriores'".<sup>34</sup>

La complejidad de este concepto de "originario" implica la distinción entre su significado histórico y su significado lógico.

Lo originario histórico sirve para desmitificar lo que ideológicamente se presenta como lógicamente originario. En cambio Ricardo permanece encerrado en su visión lógica de lo originario. Esta última representa un progreso en la interpretación del presente con

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 160.

respecto a los que siguen considerando lo originario histórico como elemento dominante. Sin embargo, si se aísla de la historia la representación lógica deviene también ideológica. Marx parte del presente (lo originario lógico), pero lo relaciona con lo originario histórico. De ahí deduce la limitación de la pretensión de absoluto, o sea el descubrimiento de las contradicciones que apoyándose en Say Ricardo había tenido cuidado de ocultar.

De las discusiones de los primeros años sesenta en pro y en contra del historicismo puede decirse que en sí mismas ocultaban la deficiente comprensión de los dos movimientos internos de la lógica de Marx y de su unidad. Los que querían la historia sin lógica consideraban como problema prioritario el de la eliminación de los restos precapitalistas y dejaban en las sombras el ulterior proceso de avance; los que consideraban a la historia como lógica de las relaciones advertían que el presente había avanzado mucho, pero no entendían que también el conocimiento del presente estaba comprometido ideológicamente y que la transición al comunismo necesitaba rupturas que la lógica funcional (o, como se decía entonces, tauto-hetero-lógica) no era capaz de poner en evidencia. La teoría de estas rupturas estará contenida en embrión en el reconocimiento de las relaciones entre la crisis capitalista y la hegemonía política (que es el núcleo de la investigación de Biagio de Giovanni), cuando (añadimos nosotros) la restructuración de perspectiva tome en cuenta no sólo el trabajo vivo, sino también la relación entre las individualidades sociales y el trabajo objetivado convertido en fondo común y, por consiguiente, en base material del comunismo.

8. Los grandes teóricos de la Segunda Internacional basaron su interpretación de la crisis en el pasaje de la sección tercera del libro II de *El capital* que tiene por objeto los esquemas de reproducción. Biagio de Giovanni, en cambio, los deja en el trasfondo. La elección es indicativa y perfectamente coherente con su idea de hegemonía. Sin embargo, hay que avanzar más aun y entender nuevamente en términos actuales la interpretación de la parte de la sección tercera que contiene los célebres esquemas de reproducción. El proceso de transición no puede olvidarlos.

El embrionario movimiento obrero italiano afronta ya desde ahora (en una época de permanente dominio indirecto del capital) el problema de las inversiones y de la relativa estrategia de la reconversión industrial. Por ello se apresta a afrontar una serie de problemas que caracterizaron la época de la NEP, pero sin contar con el punto de apoyo del poder estatal. En apretada síntesis las características de la situación de entonces eran las siguientes: 1] el

poder político a la clase obrera; 2] un sector estatal de la economía; 3] un sector cooperativo de esta última; 4] un sector privado. La política de la NEP debió ser un instrumento de la transferencia regulada del plusvalor del sector privado al estatal y cooperativo. Sin embargo, en la idea de Lenin, no debería haber sido sólo esto. La afirmación leninista contenida en este célebre pasaje tiene un sentido muy profundo: "estamos obligados a reconocer que todas nuestras opiniones sobre el socialismo han sufrido un cambio radical. Este cambio radical consiste en haber puesto desde un principio el centro de gravedad, y así debíamos haberlo hecho, en la lucha política, en la revolución, en la conquista del poder, etc. Ahora, en cambio, el centro de gravedad se desplaza hasta el punto de transferencia al trabajo pacífico organizativo 'cultural'. Estoy dispuesto a afirmar que para nosotros el centro de gravedad se desplazaría hacia el trabajo cultural, si no nos viéramos impedidos por las relaciones internacionales, por la obligación de luchar por nuestra posición a escala mundial. Pero si dejamos de lado esto y nos limitamos a las relaciones económicas internas, entonces en la actualidad el centro de gravedad de nuestro trabajo se desplaza verdaderamente al trabajo cultural. Frente a nosotros se presentan dos tareas fundamentales que constituyen una época. Se trata de la tarea de transformar nuestro aparato estatal, que no vale absolutamente nada [...]. Nuestra segunda tarea consiste en el trabajo cultural entre los campesinos. Y este trabajo cultural entre los campesinos tiene como objetivo económico precisamente la cooperación"<sup>35</sup>

V. Gerratana<sup>36</sup> ubicó este escrito de Lenin en su justa perspectiva histórica, razón por la cual no insistiré en este aspecto. Por el contrario, el nexa que me interesa es el que existe entre economía y "revolución cultural", una categoría que se aparta de las ideologizaciones fáciles y se replantea en su esencia real. Lenin sostenía que una vez conquistado el poder estatal y habiendo dado nuevamente un libre desahogo a la economía del sector privado, la tarea fundamental consistía en la conquista ideal de las masas campesinas para una forma colectiva de dirección de la economía. El problema que se planteó Lenin fue el de orientar a las masas para que hicieran el experimento de la administración colectiva para luego, a través del eslabón de "lo cultural", proyectarla a la administración del fondo común de la sociedad. Dentro de esta perspec-

<sup>35</sup> Vladimir I. Lenin, *Opere scelte*, Roma, Editori Riuniti, 1975, vol. vi, p. 734.

<sup>36</sup> V. Gerratana, *Ricerche di storia del marxismo*, Roma, Editori Riuniti, 1972, pp. 263-264.

tiva se hacía necesaria la destrucción de las formas cosificadas de dominio y volvía a presentarse la cuestión de la transformación del estado en órgano de administración de la riqueza social acumulada, o sea de su extinción como organismo separado y dominante.

Muy distinta es la situación en que tiene que trabajar el movimiento obrero italiano: no ha conquistado el poder estatal, si bien ha sido la fuerza determinante del abatimiento de su forma fascista; ninguna barrera lo defiende de los condicionamientos del capitalismo internacional; la economía pública responde a los intereses de la clase que está en el poder; el movimiento cooperativo es completamente distinto; el gran capital está inserto en la lógica multinacional, y hasta la pequeña empresa se subordina a él. Y sin embargo, a pesar de tan enormes distancias es posible captar las características de una ocasión histórica semejante. Si la atención de Lenin estaba puesta en la cultura, bajo este término se encontraba la búsqueda de los modos de un experimento democrático de masa. También entre nosotros la administración del fondo común, que aún está en manos privadas, soporta el condicionamiento del experimento democrático de las masas.

Tratemos de aclarar este concepto. En la experiencia histórica del estado burgués la lógica de la administración del fondo común por parte de los privados está completamente separada de la lógica de la democracia. El fondo común en manos privadas exige la adopción de determinadas reglas de racionalidad separadas de la visión democrática. En la base de la lógica del capitalismo se encuentra el cálculo cuantitativo. El estado oculta esta lógica con la del dominio. Las relaciones jurídico-formales están en función del desarrollo del fondo común acumulado por los privados porque ocultan su génesis bajo la apariencia del contrato y porque la defienden utilizando la violencia en los momentos en que ya no basta el derecho. También en este campo del análisis del estado la teoría debe unificar dos movimientos lógicos que tomados por separado impiden el conocimiento del todo. Partiendo hacia atrás, la teoría ve en el estado representativo la herencia de formas históricas precapitalistas subordinadas a la lógica funcional dominante; concretándose en el presente, se limita a ver esa lógica funcional, dejando inadvertida la génesis histórica de las formas de dominio. Del mismo modo que en el caso de la renta del suelo, también en el del estado, la sutura parece tan perfecta que puede dar lugar a un formalismo jurídico neutral. Así como la renta ricardiana del suelo se traducía en la lógica cuantitativa de la medición de la fertilidad relativa, así, frente al estado parece que la burguesía ha producido una teoría propia sobre el estado y luego

la ha aplicado en el curso de su historia llevando a cabo el concepto. Pero en realidad las cosas han sucedido de manera distinta y la teoría burguesa del estado ha sido, ella misma, el resultado de un proceso histórico de hegemonía a través del cual los modos de dominio ya existentes se han subordinado al elemento dominante del formalismo jurídico. Aún en la actualidad se presenta ante nuestros ojos un proceso de transformación de las instituciones que se adaptan a una nueva forma de dominio y a un nuevo modo de administración, y la transición adquiere la forma aparente de continuidad.

Sin embargo las cosas no son precisamente así. En efecto, el pensamiento burgués ha expresado también una teoría político-democrática no funcional para el desarrollo de las fuerzas productivas. El "contrato social" es ciertamente un aspecto ideologizado de los sujetos iguales ante la ley y además en la teoría democrática hace falta un punto de convergencia con el desarrollo de las fuerzas productivas. Sin embargo, dicha teoría ha sido capaz de pasar de la utopía (o de la ideología) a la "ciencia" cuando la lucha de clases se convirtió en un hecho históricamente evidente. El capital se ha encontrado ante la imposibilidad de gobernar presentando como una necesidad social su administración privada del fondo común, y ha recurrido entonces a la violencia que había quedado latente en la herencia precapitalista de su forma de estado, o bien ha aceptado ejercer su dominio en forma indirecta, permitiendo que el adversario de clase ejerciera funciones aun importantes dentro de la administración del estado, reservándose para sí la tarea de supremo administrador del capital. Dentro de esta lógica, la libertad de organización concedida a los trabajadores se convierte en un nuevo y poderoso estímulo para la acumulación.

Mirando hacia adelante, es posible imaginar una especie de experimento ideal, una forma de administración de los medios de producción delegada a la clase obrera, de la que los capitalistas obtienen el usufructo. La sutil ironía que encierra el keynesianismo, entendido como suprema apología del mundo burgués, está precisamente en el hecho de que la figura tan exaltada del capitalista empresario podría sustituirse fácilmente por otras personas jurídicas, mientras que la del *rentier* cuya eutanasia se anunciaba sigue siendo insustituible. La importancia de este proceso, real o latente, de sustitución de las tareas sociales es enorme. Sirve para indicar la crisis del dominio directo en cuanto ejercido dentro del ámbito del formalismo jurídico. Marx la ha señalado cuando escribe que: "Los capitalistas como *funcionarios* del proceso que acelera al mismo tiempo la producción social y el desarrollo de las fuerzas pro-

ductivas se vuelven superfluos en la misma medida en que gozan del usufructo *per procura* de la sociedad”, añadiendo inmediatamente después que “les sucede lo mismo que a los señores feudales cuyos derechos se han transformado en la misma medida en que sus *servicios* se han vuelto superfluos y se han convertido en privilegios anticuados e inútiles, acercándose así a su ocaso”.<sup>37</sup> Sin embargo, el efecto producido por la inversión se refiere al dominio directo del capital y no al indirecto.

Si queremos incluir a este último, es necesario recordar la distinción propuesta por de Giovanni entre los dos sentidos de la política y transferir la distinción a los dos sentidos de la democracia. En un significado restringido, democracia es la fase del proceso en cuyo desenvolvimiento determinadas figuras sociales se retraen y otras se van sustituyendo hasta en las funciones ejecutivas de dirección de la sociedad. Sin embargo, las formas de dinero y de capital siguen siendo dominantes y los nuevos agentes sociales, quiéranlo o no, ejercen una función delegada. En un significado más rico en contenido, la democracia es la fase en que se impone el revolucionamiento “cultural” de las tareas, en el sentido que Lenin atribuye a esta palabra. La conclusión del proceso hegemónico es entonces la constitución de una relación directa entre los individuos sociales y el fondo común de la sociedad que es el trabajo objetivado. El patrimonio de trabajo vivo y trabajo fijado ya no se dilapida. La ciencia y la técnica están simultáneamente al servicio de ambos. La cultura adquiere nuevamente su papel de estímulo para el desarrollo histórico de la naturalidad.

Hablando de manera realista, podemos decir que actualmente nos encontramos en el umbral de la primera fase del proceso. El cambio de las tareas sociales induce una modificación de tipo hegemónico en las instituciones, tal que lleve a primer plano funciones que ya operan como elementos secundarios. En estas condiciones falta la exigencia no tanto de una teoría marxista del estado en general, como de una sistematización teórica que dé a conocer estas modificaciones hegemónicas. La hegemonía de lo público sobre lo privado debe asumir una forma jurídica. Sin embargo, la pregunta que con justa insistencia se formula acerca de qué clase de socialismo hay que adoptar en mi opinión debe ser respondida diciendo en primer lugar que es necesario un socialismo que tienda al comunismo (o sea que mantenga firme el proyecto de la realización de la democracia en su acepción más vasta), y en segundo lugar que el peligro mayor está en la aceptación de un redimensiona-

<sup>37</sup> Karl Marx, *Storia delle teorie economiche*, cit., III, pp. 274-275.

miento del proyecto democrático que obligue a perder de vista la perspectiva del comunismo.

Desde la época en que E. Barone sostenía que para una mejor administración un ministro socialista de la producción se vería obligado a disponer por mandato lo que el mercado hacía espontáneamente, ha pasado mucha agua bajo los puentes. Es cierto que todavía en la época de la NEP la fase socialista de la regulación del proceso de producción y reproducción tuvo que afrontar el problema del equilibrio en términos de mercado. Es cierto que aún en la actualidad sigue abierto el problema de un equilibrado desarrollo económico de la acumulación socialista que trastroque el marco de irracionalidad y de inseguridad que amenaza con hacer prevalecer las fuerzas destructivas sobre las productivas. Pero para que este gran salto cualitativo tampoco quede en proyecto de ingeniería social que sirva de antecedente a formas nuevas de cosificación debe, como de Giovanni nos ha aconsejado hacer, proyectarse en un proceso más amplio de desarrollo en que esté incluida una restructuración política que modifique el estatuto tanto de lo subjetivo como de lo objetivo. Si alguien objetara la necesidad de mantenerse firmes en el hoy o señalara los peligros implícitos en una proyección hacia el mañana, creo que habría que responderle, junto con Lenin, poniendo de manifiesto la necesidad de hacer surgir del hoy ese mañana. La experiencia histórica ha enseñado que la falta de proyección “cultural” del hoy ha acompañado los retardos y ha anticipado los fracasos de nuestra época.

## CRISIS ORGÁNICA Y ESTADO EN GRAMSCI

## 1. GRAMSCI DIEZ AÑOS ATRÁS

La ponencia de Norberto Bobbio al coloquio internacional realizado en 1967 sobre *Gramsci y la cultura contemporánea* puede en la actualidad, a diez años de distancia, ser considerada como uno de los dos pilares —y tal vez el preponderante— de ese coloquio, y en gran medida como el marco de referencia para discernir la relación que la cultura liberal democrática intentaba establecer en ese momento con el pensamiento de Antonio Gramsci. El conjunto del razonamiento desarrollado por Bobbio en su ensayo titulado *Gramsci e la concezioni della società civile*<sup>1</sup> restablecía la imagen de una teoría profundamente arraigada en la tradición política de la filosofía occidental, cuyos rasgos de mayor originalidad surgían del tras-trocamiento argumentado y articulado de aspectos decisivos de la visión marxiana del estado. Los problemas esenciales del pensamiento gramsciano en los *Quaderni* se describían, si así puede decirse, con una constante referencia a la progresiva ampliación de la “superestructura”, que tomaba el aspecto de un verdadero momento primario del proceso histórico. Por detrás se perfilaba un riguroso nexo entre Gramsci y los momentos más elevados de la cultura idealista, desde Hegel hasta Croce; no precisamente para deducir de esto el descubrimiento de las “verdaderas” fuentes de Gramsci, sino más bien para concluir que con el paso de Gramsci por ese complejo *humus*, los mismos rasgos del pensamiento de Marx perdían su determinación original. Alguna referencia puede indicar el desarrollo analítico de aquel discurso: 1] “Este análisis sumario [...] ha desembocado en la identificación, producida con Marx, entre sociedad civil y momento estructural. Ahora bien, esta identificación puede ser considerada como punto de partida del análisis del

<sup>1</sup> *Gramsci e la cultura contemporanea*, actas del coloquio internacional de estudios gramscianos realizado en Cagliari (Cerdeña) desde el 23 hasta el 27 de abril de 1967, a cargo de Pietro Rossi, Roma, Editori Riuniti, 1969, pp. 75-100 [véase en español el ensayo de Bobbio, “Gramsci y la concepción de la sociedad civil”, en *Gramsci y las ciencias sociales*, Cuadernos de Pasado y Presente, núm. 19, México, 1978, pp. 65-93].

concepto de sociedad civil en Gramsci, porque [...] la teoría de Gramsci introduce una profunda innovación con respecto a toda la tradición marxista. *La sociedad civil en Gramsci no pertenece al momento de la estructura sino al de la superestructura*”,<sup>2</sup> 2] de esta expansión del concepto de superestructura en los núcleos materiales de la “realidad” en Marx, Bobbio hacía derivar una consecuencia referida a la delineación global del nexo entre estructura y superestructura en Gramsci: “el momento *ético político*, en cuanto momento de la *libertad* entendida como conciencia de la *necesidad* (o sea de las condiciones materiales), domina el momento *económico* mediante el reconocimiento que el *sujeto activo* de la historia hace de la *objetividad*, reconocimiento que permite resolver las *condiciones materiales en instrumento de acción*”.<sup>3</sup>

El razonamiento de Bobbio arribaba por tanto a dos pasajes posteriores: a] en Gramsci las ideologías se transforman en “el momento primario de la historia”,<sup>4</sup> de allí la centralidad de la teoría de los intelectuales; b] la sociedad civil, en Gramsci, es “revalorizada” con respecto al estado, aunque aquí podría decirse como momento “primario” con relación a aquél, pero en un sentido distinto al de Marx, si se toman en consideración los distintos contenidos que Gramsci introduce en la sociedad civil, y la radical modificación morfológica que ésta experimenta al pasar de la estructura a la superestructura. Por lo demás, los pasajes y conexiones a descubrir en Gramsci se introducen, tal como ya señalé, en el interior de las articulaciones de su pensamiento. El vínculo, con frecuencia directo, que Bobbio establece entre Gramsci y Hegel y entre Gramsci y Croce, tanto en la determinación de la sociedad civil como en el amplísimo uso que los *Quaderni* hacen del concepto de *ético-político*,<sup>5</sup> mantiene a Gramsci dentro de un cuadro de categorías y continuidades que se constituyen —y me parece que aquí está el punto decisivo— dentro de la forma moderna del pensamiento “filosófico”, dentro del carácter lineal del movimiento de idea a idea. También cuando el discurso se detiene en Marx, las categorías son las de una prolongadísima tradición que parte de Hobbes y que sólo conoce rupturas internas a un proceso que se desarrolla sobre un plano único. La connotación que define al estado de Marx, considerado en el marco de las perspectivas “instrumentales” del estado, prescinde de todo análisis significativo del aparato crítico que Marx pone en movimiento, y reordena sólo sobre terrenos “declarados”

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 85. [En esp., p. 76.]

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 90 [p. 82].

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 91 [p. 83].

<sup>5</sup> *Ibid.*, pp. 86, 89 [81, 85].

(el estado como "comité de negocios", etc.) el esfuerzo marxista por quebrar la línea de desarrollo de una tradición política. En la ahora clásica ponencia de Bobbio se destacaba la continuidad relativa de la tradición política occidental, sin excluir a Marx, y una cierta indiferencia por los elementos de ruptura *en la forma misma de la política* introducidos ya por la reflexión marxiana de 1843. Desde Marx hasta Gramsci se delineaba así un curioso desarrollo, signado por el distinto peso que asumían los mismos ingredientes en ambos sistemas de discurso. Gramsci se presentaba casi como un Marx subvertido, con todas las alusiones teóricas y el uso político que hacía posible este planteamiento.

En el coloquio de 1967 circulaba, pues, una marcada tendencia a situar a Gramsci nuevamente en el marco de cosas y categorías ya señalado, sin tomar en consideración que gracias a su aporte se pusieron en movimiento elementos de fundación de la teoría política. Estas ideas prevalecían como puntos inamovibles no sólo, diría yo, en la investigación sobre ciencia política, sino también en el modo de representar la reflexión gramsciana sobre la historia de Italia. Un ejemplo de ello lo brindaba la importante ponencia de Giuseppe Galasso dedicada a *Gramsci e i problemi della storia italiana*,<sup>6</sup> no tanto, o no sólo, por ciertos silencios (señalados ya en la intervención que hiciera entonces Giuliano Procacci), sino por la manera como se organizaba y reconstruía en dicha ponencia el mismo tema central —y casi exclusivo— de la reflexión gramsciana sobre el *Risorgimento*. Reducir las tesis de Gramsci a un momento de la historiografía del *Risorgimento* (¿sobre qué línea: Croce-Omodeo o Salvemini-Gobetti?) no ayudaba a comprender ni la novedad teórica de las categorías usadas por Gramsci para la comprensión de la historia de Italia (revolución pasiva, hegemonía, función de los intelectuales, etc.), ni el carácter —¿cómo decirlo?— "estructurado", "vertebrado" de la *historia* de Gramsci, no mensurable según el tiempo histórico implícito en la historiografía de matriz idealista. Lo que no resultaba visible en esa reducción historiográfica de Gramsci era el hecho de que el alcance de su reflexión sobre "moderados" y "radicales" estaba relacionado ya sea con un modo distinto de considerar las fuerzas motrices de la historia, ya sea, mirando hacia adelante, con una interpretación de la época que se inicia entre los siglos XIX y XX como una época de *crisis orgánica*, que se mueve hasta llegar a radicales mutaciones en la estructura política del mundo (Revolución de octubre, fascismo, etcétera).

Todo esto alude a una serie de elementos que van más allá de

<sup>6</sup> *Gramsci y la cultura contemporánea*, cit., pp. 305-354.

una determinada circunstancia cultural, y sin embargo significativa en sí misma. Ciertamente la compleja reducción de Gramsci partía —ya lo he mencionado— de una visión reducida de las categorías analíticas marxianas (también aquí, hasta en un autor como Bobbio influía la lección de Croce tan alejado de él en otros aspectos); pero lo que resultaba decisivo era un punto pleno de humor político, que consideraba su fundamento cerrado sobre las vertientes del economicismo histórico y de las implicaciones de esto sobre la teoría del estado y sobre la teoría de la historia. Una vez encerrado el estado de Marx en una teoría general de la instrumentalidad del poder por la economía, todo enriquecimiento en la visión de la política que provenga del ámbito del marxismo, se considera como algo que descoloca —llegando incluso a invertirlo— el equilibrio entre el terreno estructural y el superestructural. En ese sentido es aquí, en esta simplificación de categorías que son bastante complejas, donde madura la idea no sólo de una insuficiencia de la teoría política del movimiento obrero, sino de un evidente alejamiento orgánico de los problemas y articulaciones políticas del mundo moderno.

Vale la pena observar que este tipo de lectura de los problemas que provenían de Gramsci y de sus matrices ideales arribara unos diez años después de que, entre 1957 y 1958, Togliatti hubiera restablecido una vinculación entre Gramsci y el leninismo que aceleraba los tiempos de una lectura "política" de los *Quaderni*, en el sentido de que el núcleo del pensamiento gramsciano era visto contraerse en torno al análisis de las "condiciones en las cuales se cumple el paso del mundo burgués al mundo socialista": "De aquí deriva su vínculo con el leninismo, que es la doctrina revolucionaria de ese pasaje."<sup>7</sup> La teoría de la transición como proceso se entroncaba y atravesaba profundamente la perspectiva de los *Quaderni*, en la jerarquización de los temas y la fisonomía de los problemas, e incluso, diría, en la misma calidad novedosa del marxismo de Gramsci, en la forma específica en que él se había ido liberando de los mecanismos cerrados y de los caminos sin salida de la vieja tradición de matriz modernista. Lenin representaba, en pocas palabras, la centralidad de la *política* en Gramsci. Pero también este principio corría el riesgo de empobrecer la complejidad de la mente de Gramsci si la reconstrucción de Togliatti no la hubiera llenado de contenidos precisos, más allá de la fórmula: Gramsci que "traduce" al italiano, etcétera. El análisis de la política era realizado, en efecto, según dos

<sup>7</sup> *Il leninismo nel pensiero e nell'azione di Gramsci*, en Palmiro Togliatti, *Gramsci*, Roma, 1967, pp. 138-139.



líneas dominantes, que, juntas, representaban el vínculo de Gramsci con Lenin y su capacidad para establecer un nexo de gran originalidad entre la tradición comunista y la teoría de la revolución en Occidente. Togliatti situaba en el centro de su reflexión estos dos puntos: 1] el "estrechamiento" real operado en la relación entre economía y política, que en Gramsci se reflejaba bajo la forma visible de un riguroso entrelazamiento entre proceso de producción (fábrica) y estado, a construir partiendo de la organización de clase del movimiento obrero. "Era indispensable que la situación se superara partiendo del proceso de producción [...] El proletariado debía afirmar su poder en la fábrica, insertar su propia actividad organizada en el proceso de desarrollo de las fuerzas productivas, y de esta manera se hubiera presentado ante toda la sociedad como capaz de instaurar el nuevo estado";<sup>8</sup> 2] la novedad también teórica de esta "situación" y su capacidad para determinar una forma nueva de relacionar entre sí las categorías constitutivas de análisis de la sociedad, ya sea en el sentido de una superación *en la realidad* de las viejas hipótesis y mecanismos de conexión, ya sea en el sentido de dar un peso distinto a la teoría del estado, de los intelectuales y de la función de la ideología. "El problema de los intelectuales y de su función se pone en cambio en un plano análogo al de la formación de las ideologías y de las superestructuras [...] Las ideologías son una realidad, parte integrante de todo el desarrollo social [...] Los intelectuales forman parte de un bloque histórico, son factores de unidad de la estructura y de la superestructura."<sup>9</sup>

De esta manera Togliatti reafirmaba lo que de diferentes modos ya había surgido en la polémica suscitada entre él y Bobbio unos años antes: que la discusión sobre la teoría marxista del estado y de la sociedad civil no podía llegar a buen fin, al menos en el sentido de establecer un terreno preliminar de búsqueda en común; si no se aferraba y se mantenía bien firme que de aquella teoría se derivaba *una distinta y original forma de la política* cuya comprensión exigía el esfuerzo por tomar en serio el radical criticismo de Marx, y un intento por regresar a los problemas de "fundación". Este planteamiento de Togliatti encontraba confirmación en el nuevo punto de análisis que él mismo había contribuido a construir con respecto a Gramsci. El "leninismo" de Gramsci servía para indicar el carácter determinado de la "ruptura" que éste había llevado a cabo con respecto a la tradición de la historia de las "ideas" filosó-

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 148.

<sup>9</sup> *Ibid.*, pp. 150-151.

ficas y al modo de relacionarse con la teoría y por eso, en gran medida, *la imposibilidad de un uso "liberal" (historiográfico o idealista) de las categorías que unifican la búsqueda de los "Quaderni"*.<sup>10</sup> Se subraya fuertemente la ruptura con respecto a la continuidad. Lo que aún hoy impresiona de los ensayos de Togliatti es el hecho de que al completar y desarrollar esta obra de reflexión sobre Gramsci él no lo reduce a los esquemas de un marxismo ya conocido, ni "segmenta" las categorías de análisis en sus coyunturas más delicadas y originales, sino que logra mantener invariable la complejidad de ese discurso mucho más allá del dilema ortodoxia-revisionismo. La primacía de la política, la centralidad de la superestructura y de la ideología, la teoría de los intelectuales y del bloque histórico son acogidos no como los elementos de una inversión de Marx y de todo el entero cuerpo de la tradición marxista, sino como profundas señales de penetración *en la teoría marxista* de una época en la que se aceleran las formas de la transición (1917 como fecha de arranque y punto de ruptura), y en la que el "formar bloque" del capitalismo organizado sobre la sociedad reaviva y refuerza los mecanismos de reflexión y de organización del antagonista.

¿Por qué no hay huellas de esto en los pasajes centrales del coloquio de 1967? No basta atribuir la "vanidad" orgánica a una capa, por la tendencia a encerrar a la realidad dentro de la conciencia consolidada de una tradición de "ideas", diluyendo la *unidad* de Gramsci, (porque ya hay aquí un primer y esencial nudo que desatar)<sup>11</sup> en los elementos especiales de sector, que la constituyen según

<sup>10</sup> Ésta era la tendencia que dominaba entonces en la cultura liberal-democrática. Hoy, como ya es sabido, las cosas han cambiado sobre todo con el ensayo escrito por Massimo Salvadori en *Mondooperaio* (núm. 11, 1976) y sustancialmente aceptado por el mismo Bobbio en las breves intervenciones dedicadas al problema (en particular en *Mondooperaio*, núm. 1, 1977). Pero en el origen de este cambio, que remite a Gramsci a su matriz leninista, hay una interpretación en extremo reductiva del leninismo como análisis "epocal" de una fase determinada del desarrollo del capitalismo, y una completa ausencia de análisis de las "rupturas" verdaderas y precisas que Gramsci introduce también con respecto a la tradición abierta por Lenin (remito a mi ensayo sobre "Lenin, Gramsci e la base teorica del pluralismo", en *Critica marxista*, núms. 3-4, 1976, pp. 29-53) [incluido en la presente recopilación].

<sup>11</sup> La nueva edición crítica de los *Quaderni*, a cargo de Valentino Gerratana, pone de manifiesto en forma totalmente distinta la entidad de este problema: la unidad de la reflexión gramsciana, el ritmo interno de su desarrollo, los lazos y conexiones que se vuelven explícitos, replantean el tema de una organicidad no reductible a "sectores", por la profunda razón de que Gramsci va construyendo un *objeto* lógico histórico "unitario", a la altura de los problemas de transición.

las apariencias. En torno a ella existe algo que la domina y que se refiere a la historia de las relaciones políticas entre las clases en Italia y a la forma como se constituye también en ella la conciencia intelectual. El dato histórico (pero debería decirse "morfológico") de la subalternidad del movimiento obrero encuentra confirmación orgánica en la forma primitiva de su teoría política, achatada o por el rebeldismo ochocentista o por el rechazo del carácter autónomo de la política, pues todo se mueve debajo de ella en el llamado mundo de las estructuras materiales de la sociedad. Allí donde vuelve a emerger la "política", allí se asoma una compleja tradición de ciencia y de formas institucionales que conduce su vida organizada en forma separada de los protagonistas sociales de la política. La reducción economicista de la lectura del marxismo —rasgo característico de nuestra tradición cultural, tanto más acentuado cuanto más él expresa la elevadísima calidad teórica de la democracia liberal y la convicción que ésta tiene de la fundamental homogeneidad y del carácter absoluto de la teoría política que tiene a sus propias espaldas— tiende a producir así un uso preconstituido de las categorías "superestructurales" (ideología, intelectuales, política, sociedad civil, cuando esta última no se agota, para decirlo con Bobbio, en las relaciones económicas), casi como si la contribución ofrecida por el marxismo en el análisis de la "estructura" y de la formación económica de la sociedad dejara incontaminada a la organización conceptual de aquellas relaciones que son su simple y superficial epifenómeno. Si Gramsci entonces adquiere significado por su análisis "superestructural" (político) de la sociedad italiana y europea y, en general, de toda una fase de la historia del mundo, ello es signo de una inversión del terreno fundamental sobre el cual surge el marxismo, y reconstituye de inmediato líneas de continuidad allí donde la política se representa en forma de absoluto. Ni siquiera se sospecha que si se rompe este círculo puramente metodológico, donde los conceptos valen por sus determinaciones más generales, y se va hacia un análisis diferenciado del objeto, las conexiones sufren cambios tales que ya no es posible reconocer los rasgos "de sectores" dentro de los cuales se había constreñido la historia de un concepto. De aquí la imposibilidad de Bobbio por establecer un contacto real con las tesis de Togliatti. Pero de esa manera todo el discurso permanecía atrapado en las redes de una historia formalista de conceptos, y quedaba sin respuesta (o mejor, con una respuesta vuelta hacia atrás) la pregunta acerca de la ubicación de Gramsci y de la forma nueva de su teoría en la historia del movimiento obrero italiano.

## 2. GRAMSCI Y LA CATEGORÍA DE LA POLÍTICA

Hoy es posible restituir la realidad de la reflexión gramsciana al menos con respecto a esa fecha —1967— que he tomado como punto de partida de mi breve reconstrucción.<sup>12</sup>

El cuadro de referencia crítico de Gramsci está dado por las tesis del "revisionismo" —externo pero también interno a la tradición obrera— sobre la teoría de la historia. La degeneración del materialismo histórico en "economicismo histórico" contribuye directamente a una comprensión radical del terreno de la política. Es desde el interior de esta degeneración "revisionista" que hay que moverse para redefinir el espacio de acción (teórico y práctico) del movimiento obrero. "Al degenerar en economicismo histórico, el materialismo histórico pierde una gran parte de su expansividad cultural entre las personas inteligentes, mientras que se incrementa entre los intelectuales mediocres, entre aquellos que siempre quieren aparecer como muy astutos [...] habiendo olvidado que la tesis de Marx —que los hombres adquieran conciencia de los conflictos fundamentales en el terreno de las ideologías— tiene un valor orgánico, que es una tesis gnoseológica y no psicológica o moral, se ha creado la forma mentís de considerar a la política y de allí toda la historia, como un *marché de dupes*, un juego de ilusionismo y de prestidigitación [...]. Por ello es necesario luchar contra el economicismo, no sólo en la teoría de la historiografía, sino también en la teoría y en la práctica política. Dentro de este campo, la reacción se debe llevar al terreno del concepto de hegemonía, así como fue llevada prácticamente en el desarrollo de la teoría del partido político y en el desarrollo práctico de la vida de determinados partidos políticos."<sup>13</sup>

La crítica del economicismo histórico se transforma aquí en verdad "práctica", visible a través de la determinación que produce el ejercicio de la hegemonía en la teoría y en la práctica política. El

<sup>12</sup> Entre ese entonces y el momento presente se ha redefinido bajo formas y categorías nuevas todo el debate sobre la relación entre Gramsci y la revolución en Occidente, con una fuerte nueva determinación de las categorías analíticas tanto de los escritos juveniles como de los *Quaderni*. Quiero recordar, como los más significativos de todos, los escritos de F. De Felice (*Serrati, Bordiga, Gramsci e il problema della rivoluzione in Italia. 1919-1920*, Bari, 1971); L. Paggi, *Antonio Gramsci e il moderno principe*, Roma, 1970, así como *La teoria generale del marxismo in Gramsci en Annali Feltrinelli 1973*, año xv, pp. 1318-1370, y C. Bucí-Glucksmann (*Gramsci e lo Stato*, Roma, 1976). [De los dos últimos escritos hay ediciones en español: L. Paggi, *La teoría general del marxismo en Gramsci*, en Cuadernos de Pasado y Presente, núm. 54, 2a. edición, México, 1981; C. Bucí-Glucksmann, *Gramsci y el Estado*, México, Siglo XXI, 1978.]

<sup>13</sup> *Quaderni del carcere*, Turín, 1975 [en adelante Q.], pp. 463-464.

“valor orgánico” de la tesis marxista de que los hombres adquieren conciencia de los conflictos fundamentales en el terreno de las ideologías es la condición teórica para superar *prácticamente* el economicismo histórico (con todo lo que él arrastra consigo de determinismo, mecanicismo, fetichismo, etc.),<sup>14</sup> y para afirmar “la amplitud del radio de acción de la superestructura y de la política. No juzgaría de poca monta esta remisión a Marx si se la relaciona con ese otro pasaje agudísimo de los *Quaderni* donde se le atribuye a Marx el núcleo esencial de una teoría de la hegemonía.<sup>15</sup> Se viene abajo, se resquebraja este achatamiento de la política en torno al momento de la fuerza y de ésta sobre la desnuda determinación de la economía. Lo que se vuelve a poner en movimiento es, pues, la lectura global de Marx; y el punto que más impresiona respecto al estado del debate de entonces es el esfuerzo que realiza Gramsci por dimensionar la teoría política de Marx dentro del tejido global de su obra madura, con una sutil atención a la nueva dimensión de la “crítica”.

Pero lo que me interesa destacar por ahora va en otra dirección. La expansión y transformación del nivel superestructural (político) se vincula a la morfología de la edad moderna y a elementos fundamentales de cambio que intervienen en la estructura del estado. El concepto gramsciano es el de que en la edad moderna se asiste a una difusión de las estructuras y de los problemas de hegemonía, precisamente en la fase en que se inicia una época de *crisis orgánica*: primero, “la ‘conciencia crítica’ estaba restringida a un pequeño círculo, hegemónico, es cierto, pero restricto; el ‘aparato de gobierno’ espiritual se ha roto y hay crisis, pero ésta también es de difusión, lo que conducirá a una nueva ‘hegemonía’ más segura y estable”.<sup>16</sup> A esta difusión del aparato espiritual de la superestructura hasta en los estratos elementales de la sociedad civil, le corresponde una organización molecular de la “estructura material de la superestructura”<sup>17</sup> en todos los puntos decisivos de la reproducción social.<sup>18</sup> Bobbio dista mucho de comprender este problema cuando habla de que en Gramsci hay una preponderancia de la sociedad civil sobre el estado y, como reflejo, de la ideología sobre las instituciones.<sup>19</sup> La difusa constitución de una “trama pri-

<sup>14</sup> Uno de los tantos ejemplos, en *Q.*, p. 1770.

<sup>15</sup> *Q.*, p. 1315.

<sup>16</sup> *Q.*, p. 84.

<sup>17</sup> Gramsci emplea esta expresión en *Q.*, p. 434.

<sup>18</sup> *Q.*, pp. 868-869.

<sup>19</sup> N. Bobbio, *op. cit.*, p. 91 [p. 83]: “las ideologías llegan a ser el momento primario de la historia, las instituciones el momento secundario”.

vada” del estado lleva elementos institucionales de dirección hacia la espontaneidad de la reproducción, organizando materialmente las formas de la conciencia y, en general, de todo el vínculo entre las masas y el dilatado terreno de las instituciones propuestas para reproducir las relaciones entre las clases. Se trata de la *función material*, institucional de la ideología que se desarrolla de manera inaudita, paralelamente a la expansión de la política en la sociedad. Lo que se transforma en el núcleo de análisis es, pues, la dilatación de los límites del estado, el cual se introduce en las formas de organización y conciencia de las masas, ocupando momentos y sectores de la vida *civil* que dentro de este cuadro transforman su propia relación con la política. De ese problema deben extraerse las motivaciones más estrictas y rigurosas para ver cómo su resultado pertenece al ritmo de cambio de toda una formación social, en la que el antagonismo y la organización de las relaciones entre las clases transforma el entrelazamiento de política y economía. Para penetrar en la conciencia de las masas, el estado debe primero alcanzar y consolidar el nivel económico corporativo de su vida social, haciendo que irrumpa en la economía un nivel transformado de la productividad y elementos de “confianza” y de seguridad más dirigidos a la generalidad de su función. La expansión de los límites del estado implica, así, un desplazamiento en los niveles de su base de masa que ocurre, epocalmente, cuando se viola la separación entre el estado y la economía (el mercado y su gestión liberal).

Para comprender el moderno vínculo —en los años que siguen a las grandes crisis— entre estado, economía y organización *política* de las masas, resulta decisivo un texto que analicé en otra oportunidad.<sup>20</sup> Se trata de aquel pasaje de la reflexión sobre *Americanismo e fordismo* de 1934, en el que la transformación de la relación entre estado y economía, determinada en torno al estado como punto de concentración del ahorro de las masas,<sup>21</sup> produce dos consecuencias que introducen un cambio profundo en la relación *real* entre política y economía. Por un lado, el estado entra en la conciencia de las masas en cuanto él “parece tener su base político-

<sup>20</sup> Lenin, *Gramsci e la base teorica del pluralismo*, *op. cit.*, pp. 41-42.

<sup>21</sup> “Se puede decir que la masa de ahorristas quiere romper todo vínculo directo con el conjunto del sistema capitalista privado, pero no rechaza su fidelidad al estado: quiere participar en la actividad económica pero a través del estado, el cual garantiza un interés módico pero seguro. De esta manera el estado queda vestido con una función de primer orden dentro del sistema capitalista, como empresa (*holding* estatal) que concentra el ahorro para ponerlo a disposición de la industria y de la actividad privada, como inversión a mediano plazo.” (*Q.*, pp. 2175-2176.)

social en la 'pequeña gente' y en los intelectuales", aun cuando "su estructura sigue siendo plutocrática y resulta imposible romper los vínculos con el gran capital financiero";<sup>22</sup> por otro lado, el modo en que el estado organiza el ahorro y el consumo improductivo tiende a introducir modificaciones en la estructura de la producción y del mercado,<sup>23</sup> y hace del estado el potencial organizador de las necesidades colectivas.

El carácter determinado de esta nueva relación estado-masas —a partir del momento en que la organización se vuelve la ley del capitalismo— no se aclara sólo en el terreno del gobierno de la economía, sino en el de la fisonomía de los estratos sociales y de su relación con la *política* y con la organización del estado. Toda la reflexión sobre *Americanismo e fordismo*, en sus diversas estratificaciones, converge alrededor de un punto central, que es el de la invención cada vez más estrecha del estado en la formación social capitalista y el de la ampliación de sus bases políticas de masa paralelamente al crecimiento de las estructuras organizadas del capital financiero. La tesis acerca de la difusión de la política, que Gramsci considera un rasgo típico de la sociedad europea y americana a partir de los acontecimientos posteriores a la gran guerra y a 1917, es todo lo contrario que el precio que paga Gramsci por su propia formación "idealista". Él se refiere directamente a la reorganización del mundo de la producción, que necesita de más política, de más hegemonía, a medida que caen las viejas separaciones y las viejas barreras de la sociedad liberal. Algo totalmente diferente a la inversión del nexo entre estructura y superestructura. La atención de Gramsci está alejada del problema "escolástico" —formulado muchas veces así: ¿lo ético-político prevalece sobre lo económico, o sucede lo contrario?—, pero su análisis se asienta en el hecho de que, en la época de crisis orgánica que atraviesa el mundo, caduca la mediación política como mediación externa, reducida al carácter superficial de las fuerzas productivas, y se llega en cambio a una fase en la que ella transforma y penetra desde el interior la historia de las fuerzas productivas, ya sea ampliando la adhesión de los sectores "improductivos" al estado del capital financiero,<sup>24</sup> ya sea in-

<sup>22</sup> Q., p. 2177.

<sup>23</sup> "Pero, una vez asumida esta función, por una necesidad económica imprescindible, ¿puede el estado desinteresarse de la producción y del cambio? [...] No, si trata sólo de conservar el aparato productivo así como está en un momento dado; se trata de reorganizarlo para que se desarrolle paralelamente al aumento de la población y de las necesidades colectivas" (Q., p. 2176).

<sup>24</sup> Q., p. 793.

truyendo al estado en la reorganización del mundo de la producción y del mercado.

En la difusión de la política y de la superestructura hay entonces un nivel determinado y amplio de análisis *materialista* de los procesos históricos que, en el siglo xx, cambian la estructura del mundo. La dilatación de la superestructura y de los problemas de hegemonía también aparece en otra vertiente, no menos decisiva que la señalada hasta este momento. El análisis de las contratendencias a la ley de caída de la tasa de ganancia conduce a Gramsci directamente a la reflexión sobre el capitalismo organizado.<sup>25</sup> La ampliación del consumo improductivo, y la redefinición de la relación masa-estado en toda la línea de desarrollo que va hacia una economía "programática",<sup>26</sup> es una respuesta de las clases dominantes a la articulación efectiva de las "relaciones de fuerza" entre los estratos fundamentales, protagonistas del antagonismo social y político. El americanismo, en su conjunto, debe ser estudiado —según Gramsci— con relación a la organización de las contratendencias a la "caída" en el terreno directo del mundo productivo.

"Sobre la caída tendencial de la tasa de ganancia. Esta ley se debería estudiar sobre la base del taylorismo y el fordismo. Estos dos métodos de producción y de trabajo, ¿no son tentativas progresivas de superar la ley tendencial, eludiéndola con la multiplicación de las variables en las condiciones del aumento progresivo del capital constante? [...] La ley tendencial de la caída de la ganancia estaría entonces en la base del americanismo, vale decir sería la causa del ritmo acelerado en el progreso de los métodos de trabajo y de producción y modificación del tipo tradicional de obrero."<sup>27</sup>

El americanismo y el fordismo introducen elementos de planificación allí donde la antigua espontaneidad hacía mover todo el mecanismo rumbo al crecimiento indetenible de la desviación entre capital constante y capital variable: "Se puede decir genéricamente que el americanismo y el fordismo son el resultado de la necesidad inmanente de alcanzar la organización de una economía programática, y que los diversos problemas examinados deberían ser los eslabones de la cadena que señalan exactamente el paso del viejo individualismo económico a la economía programática."<sup>28</sup> La re-

<sup>25</sup> Remito al apéndice presente en mi volumen sobre *La teoría política delle classi nel "Capitale"*, Bari, 1976 (*Forma della crisi e teoria dell'egemonia, ibid.*, pp. 295-311). [De próxima publicación por Siglo XXI.]

<sup>26</sup> Un ejemplo de estas conexiones en Q., p. 1358.

<sup>27</sup> Q., pp. 1312-1313.

<sup>28</sup> Q., p. 2139.

forma de la producción y el cambio del estado se mueven según líneas radicalmente entrelazadas. Efectivamente, en este punto se sale de la problemática económica elemental (aún prevaleciente en la temática en torno al ahorro, el consumo improductivo, etc.), no sólo para encontrar el tema de la transformación física y mental del obrero-productor,<sup>29</sup> que es ya un lugar donde la *economía* toca directamente las determinaciones biológicas e históricas del sujeto, sino para plantear el asunto de la *difusión de la hegemonía* y, en general, de la extensión de todos los aparatos vinculados a la función de la reproducción social. De la modificación de los tipos humanos en el corazón del proceso productivo a la expansión de la relación masas-política, a través de aquellos nuevos organismos históricos de masa que son los partidos, se difunden en la trama privada de la sociedad *elementos de "plan" y de dirección "política" de las masas* que expresan, en su conjunto, la respuesta principal de las clases dominantes a la época en que la política se hace ingobernable *sin* las masas. La difusión de la superestructura conecta este determinado conjunto de puntos focales, y se determina en torno al concepto de una economía y de un mercado que no se "mantienen" ya en su aislamiento, sino que se desarrollan sobre el aumento y la diversificación de la productividad política del estado. Esto no se desarrolla según un progreso lineal, sino a través de la introducción de elementos de *crisis* con respecto a la función general de la política como instrumento separado. En Gramsci se encuentra explícita la tesis de que los elementos de crisis orgánica y de "disolución" del aparato hegemónico del grupo dominante emergen, en los años de la guerra, relacionados con la activización de las grandes masas, con su abandono de la pasividad, y junto con la incapacidad de construir otro aparato hegemónico por parte del antagonista general. "La discusión acerca de la fuerza y el consenso [...] es la discusión de la 'filosofía de la época', del motivo central de la vida de los estados en el período de la posguerra. ¿Cómo reconstruir el aparato hegemónico del grupo dominante, aparato que se disgregó como consecuencia de la guerra en todos los estados del mundo? Sin embargo, ¿por qué se ha disgregado? ¿Quizá porque se desarrolló una fuerte voluntad política colectiva en contra? Si hubiera sido así, el asunto se hubiera resuelto a favor del antagonista. La razón por la que se disgregó descansa en cambio en causas mecánicas de diverso tipo: 1] porque grandes masas, anteriormente pasivas, entraron en movimiento, pero en un movimiento caótico y desordenado, sin dirección, o sea sin una voluntad política colectiva precisa; 2] por-

<sup>29</sup> *Q.*, pp. 2147-2148.

que clases medias que durante la guerra habían ejercido funciones de mando y de responsabilidad habían sido privadas de ellas en época de paz, quedando desocupadas, precisamente luego de haber hecho un aprendizaje de mando, etc.; 3] porque las fuerzas opositoras resultaron incapaces de organizar para su beneficio este desorden. El problema era el de reconstruir el aparato hegemónico de estos elementos anteriormente pasivos y apolíticos, y tal cosa no podía suceder sin la fuerza: pero esta fuerza no podía ser la 'legal', etcétera."<sup>30</sup>

Si la crisis orgánica modifica "la estructura general del proceso anterior", la respuesta a ella está en la reintroducción de elementos de dirección (política y económica) en el interior de la forma transformada y difusa del proceso, hasta producir modificaciones en la composición anterior de las masas,<sup>31</sup> proporcionando una señal "progresiva" en el terreno de su desarrollo.<sup>32</sup> De esa manera aparecen en la sociedad de la primera posguerra elementos de organización política de las masas y de gobierno de la economía, ya sea en la iniciativa estratégica del capitalismo organizado, ya sea en relación con la constitución de una nueva fuerza social. "Todos reconocen que la guerra del 1914 al 1918 representa una fractura histórica, en el sentido de que toda una serie de asuntos que se acumulaban molecularmente antes de 1914 han hecho precisamente un 'montón', modificando la estructura general del proceso precedente: basta con pensar en la importancia que asumió el fenómeno sindical, término general en el que se suman diferentes problemas y procesos de desarrollo de diversa importancia y significación (parlamentarismo, organización industrial, democracia, liberalismo, etc.), pero que objetivamente refleja el hecho de que se ha constituido una nueva fuerza social, con un peso que ya no se puede descuidar, etcétera."<sup>33</sup> De este intrínseco carácter dualista del proceso, procede el nudo central de la difusión de la superestructura y del carácter decisivo del combate por la hegemonía. De la edad contemporánea, abierta por el arco de años decisivos que van desde 1915 hasta 1917, Gramsci toma un punto esencial que reside en la caída

<sup>30</sup> *Q.*, pp. 912-913.

<sup>31</sup> "Se puede aplicar al concepto de revolución pasiva [...] el criterio interpretativo de las modificaciones moleculares, que en realidad modifican progresivamente la composición precedente de las fuerzas y luego se vuelven matrices de nuevas modificaciones" (*Q.*, p. 1767).

<sup>32</sup> También en el fascismo, como he señalado, Gramsci subraya en los *Quaderni* el aspecto "progresista" con respecto a la modernización de las fuerzas productivas reales y a la capacidad de agregar *ideológicamente* estas "expectativas" de novedad (cf. *Q.*, pp. 1228-1229).

<sup>33</sup> *Q.*, p. 1824.

(o por lo menos en el resquebrajamiento) de elementos de separación entre estado y sociedad civil. Los *Quaderni* significaron un gran esfuerzo por determinar la medida científica de este cambio de la forma general del proceso. La insuficiencia de todo análisis que no tome en cuenta el "peso" de la superestructura en Gramsci está precisamente en el hecho de que aquel "corte" dado al problema no considera que en los procesos abiertos por el abandono de las masas de la pasividad política, tanto la respuesta de los grupos dominantes<sup>34</sup> como la organización de la nueva fuerza social, *debe asumir como dada la caída real del aislamiento de la economía*, y la constitución de un nexo tal entre hegemonía y economía que la una exige a la otra y ninguna queda determinada históricamente sin la otra: "Si la hegemonía es ético-política, no puede no ser también económica, no puede no tener su fundamento en la función decisiva que ejerce el grupo dirigente en el núcleo decisivo de la actividad económica."<sup>35</sup>

El cambio de la relación de la política con los otros elementos del conjunto con el cual ella entra en contacto se transforma en un elemento que quiebra el prolongadísimo arco de una tradición (desde Maquiavelo hasta Weber, puede decirse) que reduce y organiza la política sobre el terreno del arte y de la técnica del poder. Con Gramsci se acentúa el carácter novedoso de la forma de la política tal como surge en relación con el establecimiento de una nueva fuerza social colectiva. El tema de la hegemonía "difusa" implica también que la "práctica" política se mueva sobre este espacio transformado de la novedad orgánica implícita en la relación *teoría política-masa social*. Que deba haber "una actividad hegemónica incluso antes del paso al poder, y que no haya que contar sólo con la fuerza material que da el poder para ejercer una dirección eficaz",<sup>36</sup> no es una advertencia empírica para la iniciativa del nuevo "príncipe", sino que corresponde al ensanchamiento objetivo relacionado con la época del terreno de la política, y de su forma de organizarse en diferentes lugares del tejido social. El "peso" de la superestructura se determina entonces *en el interior* de esta transformación morfológica de la política,<sup>37</sup> que podría continuarse, a

<sup>34</sup> El concepto más general que organiza el análisis gramsciano de esta "respuesta" de los grupos dominantes es el de "revolución pasiva", sobre el que gravitan las importantes e innovadoras observaciones contenidas en la contribución de Franco De Felice en este volumen [Véase "Rivoluzione passiva, fascismo, americanismo in Gramsci", *op. cit.*, pp. 161-220.]

<sup>35</sup> *Q.*, p. 1591.

<sup>36</sup> *Q.*, p. 2011.

<sup>37</sup> Cf. *Lenin, Gramsci e la base teorica del pluralismo*, *cit.*, pp. 40 y ss.

través de las categorías que introduce, como el firme fundamento de una nueva *ciencia de la política*. La dilatación de la ideología —que actualmente hace mucho más orgánico el principio marxiano de que en el terreno de la ideología los hombres toman conciencia de los conflictos sociales— se realiza en relación con el hecho de que la dimensión de la política interviene a lo largo de toda la trama de la reproducción social, transformando la composición orgánica de las masas (los sujetos "pasivos", "apolíticos" que ahora ven frente a sí las articulaciones del poder político) y planteando la necesidad de una organización *institucional* de la "masa" intelectual. De la reflexión acerca del *Risorgimento* surge un elemento preciso que va en esta dirección: "La hegemonía de un centro directivo sobre los intelectuales se afirma mediante dos líneas principales: 1] una concepción general de la vida, una filosofía (Gioberti), que le ofrezca a sus adherentes una "dignidad" intelectual que proporcione un principio de distinción y un elemento de lucha contra las viejas ideologías dominantes por métodos coercitivos; 2] un programa escolástico, un principio educativo y pedagógico original, que interese y proporcione una actividad propia, en su campo técnico, a aquella fracción de los intelectuales que es la más homogénea y numerosa (los educadores, desde el maestro de primaria hasta los profesores de la universidad)."<sup>38</sup>

Una vez cancelada toda conexión lineal con una tradición de ideas y con una descripción de conceptos que viene de demasiado lejos como para aferrar algo real, lo que se observa en el nuevo mecanismo de la política es la determinación científica —que innova la tradición del economicismo marxista para unirse a diversos caminos de esa tradición y a elementos profundos de comprensión directa de Marx— del *carácter global y difundido de la reproducción de las clases y de las relaciones entre ellas*, en una formación social que introduce elementos de plan y de organización política de las masas. El concepto gramsciano de "superestructura" comprende la novedad que interviene en la forma de la reproducción, en una medida que está muy visiblemente conectada con la transformación de la relación entre las masas y el estado, lo cual es típico de una época de acrecentamiento sin precedentes de los sectores "improductivos" y de las clases medias,<sup>39</sup> y de un esfuerzo tenaz y orgánico por mantener a los productores directos en el terreno corporativo de la producción inmediata, haciendo descender desde arriba los elementos de plan y de gobierno de la economía. Esta

<sup>38</sup> *Q.*, p. 2047.

<sup>39</sup> En particular *Q.*, p. 793.

transformación de la economía nace impregnada de política, y lleva en sí como elemento orgánico el paso a la esfera de las "superestructuras complejas", "en las cuales las ideologías que germinaron con anterioridad se vuelven 'partido', se enfrentan y combaten hasta que una sola de ellas, o al menos una sola combinación de ellas, tiende a prevalecer, a difundirse en toda el área social, determinando además de la unicidad de los fines económicos y políticos, también la unidad intelectual y moral, colocando todos los asuntos en torno a los cuales hierva la lucha no sobre el plano corporativo sino sobre un plano 'universal', creando de esa manera la hegemonía de un grupo social fundamental sobre una serie de grupos subordinados".<sup>40</sup> Esto no sólo sucede como una especie de efecto mecánico de una relación más directa entre clases y estado, implícita en la colocación y en la función de los nuevos sectores, sino por la manera como esta relación se determina fuera de la esfera de la producción inmediata, exigiendo más directamente formas de conciencia generales,<sup>41</sup> que se sitúan como momentos de mediación y organización entre los extremos: "la religión, la masonería, el Rotary, los hebreos, etc., pueden entrar en la categoría de los 'intelectuales', cuya función a escala internacional es la de mediar entre los extremos, la de 'socializar' los hallazgos técnicos que hacen funcionar toda actividad de dirección, de inventar compromisos [...]".<sup>42</sup>

En el marco de esta transformación de la relación masa-estado, que transfiere a un terreno general las antiguas dimensiones corporativas de la sociedad civil, la política como "hegemonía" va acompañada de una enorme ampliación del rango y de las funciones intelectuales. En Gramsci —es oportuno decirlo ahora con claridad— no existe ningún interés por una búsqueda diferenciada de los papeles intelectuales, pero todo el tema de la función "intelectual" está construido con una fuerte referencia al pensar y al proceder "en general", según el estado. Creo que un texto dedicado a Hegel puede ser el verdadero punto de unidad en la teoría gramsciana sobre los intelectuales: "Con Hegel se comienza a no pensar más según las castas y los 'estados', sino según el 'estado', cuya aristocracia son precisamente los intelectuales [...] Sin esta 'valoración' de los intelectuales hecha por Hegel no se comprende nada (históricamente)

<sup>40</sup> Q., p. 1584.

<sup>41</sup> "Esta es la fase más francamente política, que señala el claro pasaje de la estructura a la esfera de las superestructuras complejas; es la fase en la que las ideologías que germinaron con anterioridad se vuelven 'partido', se enfrentan y combaten [...]" (Q., p. 1584).

<sup>42</sup> Q., p. 1585.

del idealismo moderno y de sus raíces sociales."<sup>43</sup> La organicidad de la relación intelectuales-estado se considera con referencia al cemento, a la vez sofisticado y de masa, que los intelectuales representan en la nueva unidad objetiva entre estructura y superestructura.<sup>44</sup> El "peso" de la superestructura y la expansión de lo ético-político se determina, en Gramsci, en función de la complejidad cada vez mayor de la reproducción política de las clases en una sociedad cuyo antagonismo fundamental en la producción inmediata es mediado, organizado, gobernado por el enorme desarrollo de las superestructuras complejas. La superestructura, los intelectuales y la reproducción de la estructura fundamental se estrechan en una relación tal que en cada faz de ellos se perciben las articulaciones que la unen a las otras facetas y lados de la relación. En la misma superestructura se introducen, si así puede decirse, elementos "materiales", ligados a la organicidad de la "masificación" de las funciones intelectuales, al carácter nuevo de la relación masas-política, en la que Gramsci retraduce explícitamente la relación consenso-fuerza.<sup>45</sup>

Si a partir de aquí se piensa reducir todo a una posible inversión operada por Gramsci en la determinación recíproca entre economía y política,<sup>46</sup> ello es índice de una aplicación bastante elemental de la determinación estructural marxista, vista como un nexo entre dos "secciones" aisladas y especiales de la morfología social. Con respecto a esta lectura "académica" del marxismo, la riqueza del análisis gramsciano de la reproducción aclara el carácter determinado de la relación entre Gramsci y Lenin. El que Lenin sea el principal teórico moderno de la hegemonía,<sup>47</sup> tal como escribe Gramsci en varias oportunidades,<sup>47</sup> implica algo que se une a toda su reflexión e iniciativa, mucho antes de los años cruciales de la revolución. El hecho de que en Lenin el principio teórico-práctico de la hegemonía tenga, tal como escribe Gramsci, un alcance gnoseológico<sup>48</sup> remite otra vez a la forma de su marxismo. El rasgo característico que le da al marxismo de Lenin la densidad de una interpretación "epocal" es que desde el análisis sobre los problemas del

<sup>43</sup> Q., p. 1054.

<sup>44</sup> Q., pp. 1518-1519.

<sup>45</sup> Cf. Q., p. 912 (citado anteriormente).

<sup>46</sup> La línea iniciada por la ponencia de Bobbio en el coloquio de 1967 va en esta dirección, tal como he intentado analizar críticamente en la primera sección de este ensayo. Pero en toda la cultura italiana, los filones interpretativos que han insistido en la continuidad Gramsci-Croce tenían, como motivación última, la herencia en Gramsci de las categorías "políticas" del idealismo.

<sup>47</sup> Q., p. 1235 y pp. 1249-1250.

<sup>48</sup> Q., p. 1249.

desarrollo capitalista en Rusia y en todos los aspectos de la crítica al romanticismo económico, él asume el punto de vista de la política, de la reproducción compleja de la sociedad, como el punto de vista analítico necesario para el desarrollo de la relación entre mercado y estado.<sup>49</sup> A este respecto, el nexo entre Gramsci y Lenin sigue siendo muy estrecho. Se sale de las toscas "relaciones de producción", machacadas, agotadas en el antagonismo trabajo asalariado-capital, para introducir la complejidad de las relaciones entre las clases como germen de una iniciativa estratégica capaz de medirse con la complejidad dentro de la que se articula la historia de los antagonismos sociales. La genial intuición de Gramsci según la cual en Marx "está contenido *in nuce* también el aspecto ético-político de la política o de la teoría de la hegemonía y del consenso, además del aspecto de la fuerza y de la economía",<sup>50</sup> constituye la otra vía general que permite comprender la línea profunda de la crítica gramsciana a la capacidad aislada de determinación de lo económico y a lo que de ello se deriva con relación a los temas centrales de la estrategia obrera. La medida de este problema la da Gramsci por el nivel al que logra llevar el análisis histórico-político. La determinación de la relación entre estructura y superestructura, la transformación del nexo entre teoría y práctica, que se hace visible en las modificaciones objetivas de la relación dirigente-dirigido,<sup>51</sup> se fijan como puntos de *historia real* en la Europa posterior a la guerra de 1915, cuando se modifica la estructura general del proceso anterior, la Revolución de octubre quiebra la unidad de una historia política y de la misma organización "mental" del mundo y el fascismo<sup>52</sup> y el americanismo<sup>53</sup> expresan las primeras líneas de una respuesta "moderna" de los grupos dominantes a la caída de las antiguas separaciones y del viejo "individualismo".

### 3. GRAMSCI Y LA CULTURA DE LA CRISIS

La expansión de la superestructura delinearé en Gramsci su carácter propio más específico en relación con la crisis irreversible del

<sup>49</sup> Cf. en este sentido la observación desarrollada por L. Paggi en la ponencia presentada al coloquio de Frattocchie y publicada en *Rinascita* del 4 de febrero de 1977; ahora en *Egemonia, Stato, partito in Gramsci*, Roma, 1977.

<sup>50</sup> *Q.*, p. 1315.

<sup>51</sup> *Ibid.*, p. 1386.

<sup>52</sup> *Ibid.*, pp. 1228-1229.

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. 2139.

estado liberal y de sus instituciones fundamentales. El proceso que toma cuerpo en 1915, cuando todos los problemas se "aglutinan" en un solo punto, alcanza un logro determinado en la crisis de 1929 y en la estrategia de los grupos dominantes en relación con la crisis. Los elementos de plan que, "bajo la forma de un advenimiento de economías programáticas",<sup>54</sup> se introducen en cada uno de los estados son interpretados por Gramsci, en gran medida, como elementos direccionales que están presentes en la crisis orgánica. La reflexión que le dedica al corporativismo fascista también va en esta dirección.<sup>55</sup> El dato según el cual, con el elemento "plan de producción" se habría "acentuado [...] la socialización y cooperación de la producción", se asume como fundamento de una *ideología de masa* capaz de "crear un período de expectación y esperanza, especialmente en ciertos sectores de la sociedad italianos, como la gran masa de pequeñoburgueses urbanos y rurales, también [de] mantener el sistema hegemónico [...]".<sup>56</sup>

La superestructura (ideología + instituciones políticas) entra en relación directa con la organización política de las masas, en una dimensión en la que, además, "se vuelve imposible incluir en una dimensión 'privada' la organización de las fuerzas productivas".<sup>57</sup> Se adelantan elementos de *sociedad orgánica*, respecto de las soluciones reales y posibles de "desarrollo" de las fuerzas productivas. La crisis de las instituciones liberales implica, en el elevadísimo límite que ya había alcanzado en los años veinte, a la organización de la vida intelectual, en la medida en que gravita sobre las "separaciones" radicales de la función intelectual, que constituían el esqueleto de la reproducción del "rango" y de una determinación *regular* —respecto al desarrollo de las fuerzas productivas— de la relación dirigentes-dirigidos. La forma en que el marxismo de Gramsci se introduce en la crisis va al corazón de este punto, y por

<sup>54</sup> *Q.*, p. 1358.

<sup>55</sup> A propósito de la polémica entre Pagni y Fovel sobre el corporativismo, Gramsci escribe: "Las mayores deficiencias de Fovel consisten en el descuido de la función económica que siempre ha tenido el estado en Italia, debido a la desconfianza de los ahorristas por los industriales, y la omisión del hecho de que la dirección corporativa no tuvo su origen en las exigencias de una transformación de las condiciones técnicas de la industria y ni siquiera de las de una nueva política económica, sino más bien en las exigencias de una transformación económica, exigencias agravadas por la crisis de 1929 y aún en curso" (*Q.*, pp. 2155-2156).

<sup>56</sup> *Q.*, p. 1228.

<sup>57</sup> Véase la contribución de De Felice, en el coloquio de Florencia antes citado.



ello constituye la respuesta más elevada que surge de la tradición obrera. La controversia en torno a la relación entre teoría y práctica se sustrae de su "neutralidad" gnoseológica, y se considera "como un aspecto de la cuestión política de los intelectuales".<sup>58</sup>

Si se parte de los problemas que plantea la organización histórica de las masas, lo novedoso en el proceso de creación de los intelectuales reside en que "está unido a una dialéctica intelectuales-masa; el estrato de los intelectuales se desarrolla cuantitativa y cualitativamente, pero todo salto hacia una nueva 'amplitud' y complejidad del estrato de los intelectuales está ligado a un movimiento análogo de la masa de la gente simple, que se eleva hacia niveles superiores de cultura y amplía simultáneamente su círculo de influencia".<sup>59</sup> La inserción de los intelectuales en la "cuestión" de las masas se plantea en la forma escuetamente política de la relación dirigentes-dirigidos, con el conocimiento de que, de esta manera, la política penetra en las funciones intelectuales al producirse la apertura de una época en la que está en discusión *toda la reproducción del cerebro social*. Todos estos planteos no eran para nada extraños a la tradición socialista y comunista y la reciente reconstrucción de Leonardo Paggi dedicada a *Il socialismo e gli intellettuali*<sup>60</sup> puso en evidencia lo complejo del debate que atraviesa la obra de Kautsky y Bernstein, de Max y de Victor Adler y de Lenin. Parece, sin embargo, que entre 1920 y 1930, en correspondencia con el aislamiento teórico del leninismo y con la caída de la vigorosa relación que se planteaba en él entre conciencia de clase y conciencia de la totalidad económico-social, el papel de la teoría en el interior del movimiento socialista tiende a reproducirse como una forma invertida del weberismo, con la típica separación entre teoría y movimiento, y con el regreso de la cultura socialista al ropaje propio del idealismo político.<sup>61</sup> Insisto en considerar que, en aquellos años, *el análisis y la propuesta estratégica de Gramsci representaban la única respuesta obrera a la altura de los problemas planteados por*

<sup>58</sup> Q., p. 1386.

<sup>59</sup> *Ibid.* Respecto de este tema remito a las páginas recientemente escritas por G. Vacca en el ensayo sobre "La 'questione politica degli intellettuali' e la teoria marxista dello Stato in Gramsci", *Lavoro critico*, núm 9, 1977, pp. 199-247.

<sup>60</sup> *Intellettuali, teoria e partito nel marxismo della Seconda Internazionale. Aspetti e problemi*, ensayo introductorio a Max Adler, *Il socialismo e gli intellettuali*, Bari, 1974, pp. 9-134 [Véase en español la introducción de Paggi en Max Adler, *El socialismo y los intelectuales*, México, Siglo XXI, 1980, pp. 7-114.]

<sup>61</sup> *Ibid.*, pp. 132-134.

*la crisis*.<sup>62</sup> En este sentido, creo que una investigación —que señalaré aquí en forma de rapidísimo esbozo y casi como un listado de problemas— que injerte la reflexión gramsciana a la gran cultura europea de la crisis, considerando más a fondo el vínculo objetivo entre su marxismo, la propuesta de dirección y de organización del movimiento obrero y la conciencia de la crisis que se dibuja en la cultura de la crisis, puede producir resultados importantes. No se trata de un planteo de lectura paralela, sino de algo distinto, sobre todo si el primer punto de vista con el que se abre la confrontación está vinculado al gran tema de la crisis de los intelectuales, y al tipo de conocimiento que surge de esta crisis en relación con la reproducción de las ciencias y del cerebro social. En cierta medida, por esta vertiente es posible romper aun más claramente el cerco de una lectura "reducida" de la ciencia política de Gramsci, y poner en una conexión crítica su teoría de las superestructuras complejas con las formas de conciencia orgánica, con la crisis del estado liberal y con la individualización de elementos de transición hacia una forma diferente del estado.

Fue Weber, efectivamente, el que abrió la época de esta reflexión. En efecto, con Weber se introduce lúcidamente en la conciencia europea el gran tema de la función y de la crisis de la ciencia en la organización embrional de la sociedad de masas. Bajo la forma de una necesaria distinción entre ciencia y vida,<sup>63</sup> se introduce la tesis de que la ciencia no sólo no es orgánica a la vida de las masas, sino que es más bien un elemento de organización de estructuras "especiales" fuera de las cuales permanece toda la "finalidad" del mundo y el problema de su transformación.<sup>64</sup> La constitución misma de la episteme weberiana se apoya de manera explícita en la función del *dominio*, diferente del conocimiento general del mundo. "La intelectualización y racionalización crecientes no significan, pues, un creciente conocimiento general de las condiciones generales de nuestra vida. Su significado es muy distinto; significan que se sabe o se cree que en cualquier momento en que

<sup>62</sup> He señalado el sentido de este problema en el ensayo publicado en *Critica marxista*, 1976, núms. 3-4.

<sup>63</sup> Max Weber, *Il lavoro intellettuale come professione*, Torino, 1966, pp. 21-22. [Max Weber, *La ciencia como vocación*, en *El político y el científico*, Alianza, Madrid, 1975, pp. 201-202.] Para esta lectura de Weber remito al apéndice sobre *La forma borguesa della politica* (en *La teoria politica delle classi nel "Capitale"*, *op. cit.*, pp. 125-139) y al prefacio a Bodei-Cassano, *Hegel y Weber. Egittonia e legittimazione*, Bari, 1977, pp. 7-16.

<sup>64</sup> Max Weber, *op. cit.*, pp. 19-27 [pp. 199-207].

se quiera se puede llegar a saber que, por tanto, no existen en torno a nuestra vida poderes ocultos e imprevisibles, sino que, por el contrario, todo puede ser *dominado mediante el cálculo y la previsión*. Esto quiere decir simplemente que se ha excluido lo mágico del mundo. A diferencia del salvaje, para quien tales poderes existen, nosotros no tenemos que recurrir ya a medios mágicos para controlar los espíritus o moverlos a la piedad. Esto es cosa que se logra merced a los medios técnicos y a la previsión. Tal es, esencialmente, el significado de la intelectualización.<sup>65</sup> El proceso de formalización se toma aquí ya en su punto final, constreñido como está al carácter determinado de una respuesta de largo período que viene preparada hasta en sus menores detalles respecto a la *crisis orgánica* que comienza a recorrer a la sociedad europea. La descomposición de las interrogantes "generales" confiadas al filtro de la razón formal corresponde ampliamente a la reducción de los productores directos en el terreno de lo económico-corporativo, y a la organización de las preguntas de la ciencia desde lo alto de una separación preliminar de ésta de todo proceso o hipótesis de recomposición; tras el cual se entrevé el caos, o lo que Rathenau definirá como "la invasión vertical de los bárbaros". Toda la organización de la ciencia y de la vida intelectual está dirigida, pues, a una forma de estado que registra la crisis de las instituciones liberales, estableciendo como su propio terreno de movimiento el de una organización *estructurada* del tejido de la sociedad civil y de un alto grado de formalización institucional de la vida de las masas. La ampliación de la dimensión "técnica" como una efectiva determinación de la razón formal (científica) organiza de hecho las múltiples "instituciones" de la ciencia bajo la forma de una "robusta cadena de fortalezas y casamatas",<sup>66</sup> respecto de las cuales el estado es sólo una trinchera de avanzada. En este sentido, con Weber adquiere preeminencia el problema de la hegemonía, y alcanza un altísimo nivel la fase organizada del capitalismo. Si ahora dirigimos la mirada a 1936, año final de elaboración de los manuscritos que componen la husserliana *Crisis de las ciencias europeas*, se tiene la impresión de una época que se va cerrando bajo el signo de una quiebra y de una crisis que irrumpe profundamente en la historia de los intelectuales. La programática separación weberiana entre "ciencia" y "vida" se considera ahora como "expresión de la crisis radical de vida de la humanidad europea".<sup>67</sup> El filtro de la ciencia como obs-

<sup>65</sup> *Ibid.*, pp. 19-20 [pp. 199-200].

<sup>66</sup> *Q.*, p. 866.

<sup>67</sup> Varios autores, *La crisi delle scienza europee e la fenomenologia trascendentale*, Milán, 1961, p. 33.

táculo para la recomposición de la vida se transfiere mucho más atrás en el tiempo, y se plantea la necesidad de remontarse hacia la formalización galileana de la naturaleza, cuando la ciencia se sobrepone al mundo de la vida, quebrando la unidad de éste en la multiplicidad de las técnicas de dominio.<sup>68</sup> Entre el siglo XIX y el XX la crisis asume, sin embargo, un aspecto nuevo, y diría que seriamente orgánico según el modo en que la descomposición científica del mundo reduce a la "humanidad auténtica" al esquema fijo de lo "positivo" y de lo existente. "La manera exclusiva como, en la segunda mitad del siglo XIX, la visión total del mundo del hombre moderno aceptó estar determinada por las ciencias positivas y se dejó ilusionar con la *prosperity* derivada de ellas significó un alejamiento de aquellos problemas que son decisivos para una humanidad auténtica. "Las puras ciencias de hechos crean puros hombres de hecho."<sup>69</sup> "La verdad científica objetiva es exclusivamente una verificación de lo que es el mundo, tanto el psíquico como el espiritual."<sup>70</sup>

La separación de la ciencia del único mundo real, del mundo "que se da realmente en la percepción",<sup>71</sup> se considera como la perspectiva de crisis que se inicia en la historia moderna. Bajo la forma también regresiva de un retorno a la "filosofía",<sup>72</sup> el tiempo que corre desde Weber hasta Husserl va registrando la progresiva dramatización del nexo ciencia-masa y el deterioro del formalismo weberiano como respuesta de una época a la crisis orgánica. Haciendo un resumen que no creo violento los términos fundamentales del discurso, puede decirse que desde Weber hasta Husserl *es la estabilidad de la relación ciencia-dominio*, que había penetrado en la *constitución* misma de la episteme weberiana lo que atraviesa por una profunda dificultad. El nacimiento de la ciencia husserliana desde abajo (para utilizar una metáfora en la que se puede concentrar el significado de esta reconquista que la ciencia debe hacer del mundo de la percepción) replantea el hecho de que lo que está en discusión son *los contenidos* cercenados hasta ahora por la formalización científica invasora, y en general la manera como la ciencia se relaciona negativamente con una posible recomposición del mundo. La interpretación de los intelectuales-filósofos como "funcionarios de la humanidad", destinados a asumir la responsabilidad y el cuidado del "verdadero ser de la humanidad", penetra cierta-

<sup>68</sup> *Ibid.*, pp. 77 y ss.

<sup>69</sup> *Ibid.*, p. 35.

<sup>70</sup> *Ibid.*, p. 36.

<sup>71</sup> *Ibid.*, p. 77.

<sup>72</sup> *Ibid.*, pp. 40, 46.

mente el problema más allá del carácter determinado de la forma del estado y de su estrechísimo vínculo con la organización de la ciencia; pero en una medida cargada de alegoría *tiende a poner otra vez en relación a los intelectuales y a la gente en general* por la vía de un dato no formalizado que está en la inmediatez de la percepción. En la obra maestra de Husserl se admiten, pues, las contradicciones de la relación entre los intelectuales y la sociedad de masa, y el tema de cómo la medida de la ciencia está subordinada a la medida del mundo. La autonomía del formalismo weberiano se quiebra ante la amplitud de la crisis orgánica. Lo que para Weber era un obstáculo para el desarrollo (cualquier elemento que volviera a colocar la ciencia en la circulación de la vida), se vuelve aquí el objetivo a conseguir, a riesgo de perder la racionalidad sustancial del mundo.

Entre 1918, fecha de *La ciencia como vocación*, y 1936, año de redacción de la *Crisis*, la cultura europea es atravesada por la conciencia de esta crisis. El fin o "la traición de los intelectuales", para utilizar un "título" famoso, se considera en relación con *el profundo resquebrajamiento de su papel separado* de "hombres cuya función es defender los valores eternos y desinteresados, tales como la justicia y la razón" y que en cambio "han traicionado esta función en favor de intereses prácticos"<sup>73</sup> a partir del momento en que sometieron la ciencia a la categoría de la utilidad y la organización.<sup>74</sup> Las faltas de "sentido común" presentes en el ensayo de Benda revelan un estado de ánimo muy difundido en torno al hecho de que la historia de la intelectualidad europea ha llegado a un recodo concluyente (concluyente de su propia continuidad; y por ello, es el fin y la "traición de los intelectuales") al iniciarse la época de las sociedades orgánicas cuando el estado se difunde en la circulación social y se quiebra la reproducción separada (ideología + instituciones) de una capa social. Es por esto que el fin de los intelectuales está ligado al tema de la relación intelectuales-sociedad de masa, y, más en general, al nexo *masas-saber*, que acompaña el impulso global hacia la democratización. La sorprendente conciencia de este proceso que, en el ensayo de 1929,<sup>75</sup> muestra Karl Mannheim está en el hecho de que vincula todo el asunto del papel que desempeñan los intelectuales con la crisis de las instituciones liberales, con la penetración de elementos de plan en todas las esferas de la vida

<sup>73</sup> Julien Benda, *Il tradimento dei chierici*, Torino, 1976, p. 3. [Hay edic. en español del original francés: *La trahison des clercs* (1927).]

<sup>74</sup> *Ibid.*, p. 45.

<sup>75</sup> Varios autores, *Uomo e società in un'età di ricostruzione*, Roma, 1972. [Hay edic. en español.]

social:<sup>76</sup> en definitiva, el paso "de una democracia de minorías a una organizada democracia de masas".<sup>77</sup> Tras este discurso sobre los intelectuales y la sociedad de masas se encuentra el quiebre de la relación ciencia-dominio tal como se había constituido en la sociedad liberal (la reproducción *separada* del sector intelectual como objetivación social del carácter orgánico de aquella relación); además, no es del todo simple e irreversible el nexo entre la ampliación de la base de masa de la sociedad y la difusión de la ciencia, tal como lo demuestra el riesgo permanente de que la democracia de masa se transforme en fascismo: "se puede además ver que, a menos que el principio de ofrecer iguales oportunidades esté ligado a criterios objetivos de mérito y a principios precisos de selección social, la sociedad de masa está destinada a degenerar en el fascismo".<sup>78</sup>

Así, en el curso de los años veinte se consuma la contradicción de fondo del weberismo, el cual está de algún modo obligado a registrarla lúcidamente: la necesidad de que se mantenga, o más bien que se determine rigurosamente, mediante un desarrollo regular de las fuerzas productivas, la estructura de la relación *ciencia-dominio*, en cuanto capaz de *incluir* en el terreno corporativo a la masa de los productores directos; y además, que las instituciones de la ciencia expresen momentos estructurales de organización a través de los cuales pase, de alguna manera, la ampliación de la reproducción de la masa social. En esta trama existe ya un fuerte punto de tensión, al extremo de poner en discusión la forma del estado (y Weber lo sabe bien). En efecto, aquella contradicción se presenta aunque con otro ropaje, pero en forma evidente, en Weber y Mannheim. Por un lado, la exigencia de que el desarrollo regular de las fuerzas productivas (crecimiento de la técnica, del carácter especializado de la ciencia, etc.) separe a los intelectuales de la política que es también dirección, organización de las masas, etc.; por otro lado, la irrupción de la política *en la organización misma de la vida intelectual*, por lo cual la relación intelectuales-masas, además de estar presente en la forma de la relación dirigentes-dirigidos, *se establece en el interior mismo del sector intelectual* en una fase de inaudita expansión y masificación suya. Todo el discurso de Mannheim se centra en torno a esta transformación morfológica de la función intelectual. Y hasta la extrema atención que Ortega pone en la regresión de las ciencias, a medida que avanza el hom-

<sup>76</sup> *Ibid.*, p. 31.

<sup>77</sup> *Ibid.*, p. 112.

<sup>78</sup> *Ibid.*, p. 93.

bre-masa ("el actual hombre de ciencia es el prototipo del hombre-masa"),<sup>79</sup> lleva consigo, en la acentuada añoranza por aquel punto de perfección de la historia que fue el estado liberal, el entrelazamiento de sociedad orgánica, totalitarismo y fin de la cultura como "convivencia".<sup>80</sup>

El punto nodal es, pues, la organización del estado y la ampliación de sus funciones. El problema se plantea en forma curiosa y también por la negativa: la "estatización" de la vida, la amenaza a la civilización, el intervencionismo del estado, la absorción de todo tipo de espontaneidad social por parte del estado.<sup>81</sup> Pero éste es el punto que se advierte con tanta mayor claridad en la medida en que se considera, fuera de todo esquema moralista, como respuesta necesaria a la crisis orgánica (Weber-Mannheim). La inaudita ampliación de las superestructuras, las novedades morfológicas que provienen de la nueva relación masas-saber, la "primacía" de la ideología, las dificultades y el impedimento para la reproducción de los intelectuales como capa, se vuelven momentos específicos de los mecanismos de transformación de la economía y de la política, y de la difusión de ésta a través del tejido de la sociedad. La resistencia weberiana a este fenómeno no puede impedir que él se afirme, en cierto sentido, en la historia misma y en la conciencia de los grupos dominantes, e incluso en la lógica objetiva del weberismo, en cuanto hay en él al menos una matriz decisiva del capitalismo organizado. La lectura de todo esto como problema de la realización del idealismo (Husserl, pero también Gentile y en parte Croce) no impide ver que todo este enorme bloque de conciencia y de realidad se constituye objetivamente en el terreno desconocido de una determinación materialista de la realidad de la superestructura. El desarrollo de las superestructuras complejas —en torno a ellas todas las formas de conciencia de la cultura de la crisis— se afirma en el campo de la difusión del estado como respuesta epocal a la crisis orgánica. Vuelve a emerger la centralidad de las categorías políticas, la necesidad de que se remodelen sobre estas modificaciones morfológicas. De esa manera es posible redescubrir el carácter *interno* de la relación entre el marxismo de Gramsci y la amplísima reconversión del nexo estructura-superestructura. Esta mirada sobre la cultura europea, introduciendo la temática de Gramsci en una transformación de extraordinario alcance abarcadora de todos los puntos de la organización del estado y de la ciencia, impide su viejo uso "liberal" —Gramsci que subvierte

<sup>79</sup> Varios autores, *La rebelión de las masas*, Bolonia, 1962, p. 99.

<sup>80</sup> *Ibid.*, p. 64.

<sup>81</sup> *Ibid.*, p. 109.

la estructura en la superestructura, que "dilata" lo ético-político; su límite, desde otro ángulo, es su filiación con Croce.

Desde el punto de vista del marxismo de Gramsci, y es por eso que él permite descubrir su meta, se puede transformar el fundamento mismo de este problema. Si se considera a Gramsci no como la descendencia extrema de un bloque cultural, sino como la toma de conciencia materialista de su ruptura, desde ese nivel se puede percibir el sentido global de la realidad del idealismo, y diría de la primacía de la ideología como primacía de su función material, en la época en que las masas irrumpen en el mundo unitario de la política. No se trata pues de la "superestructura" gramsciana en continuidad con "lo ético-político" de Croce; sino también de la relectura de lo ético-político de Croce como determinación *real* de la conciencia de los grupos dominantes y de sus intelectuales al iniciarse la época de la crisis orgánica del estado liberal.<sup>82</sup> En este marco crece el carácter *orgánico* de las ideologías: "Es necesario distinguir, pues, entre ideologías históricamente orgánicas, o sea que son necesarias para cierta estructura, e ideologías arbitrarias, racionalistas, 'deseadas'. En cuanto son históricamente necesarias, ellas tienen una validez que es 'psicológica', ellas 'organizan' a las masas humanas, forman el terreno en que se mueven los hombres, adquieren conciencia de su posición...".<sup>83</sup> Desde el punto de vista al que permite arribar el marxismo de Gramsci, percibimos cómo toda la cultura de la crisis está ligada al carácter orgánico de la crisis misma y a las respuestas que se preparan a distintos niveles. Está claro que el punto de la crisis no está resuelto del todo por la organización. La nueva relación masas-política hace difícil el extremo del formalismo, o al menos lo transforma en una de las respuestas "extremas". Pero también el fascismo no es sólo "organización" represiva, sino más bien modernización de las fuerzas productivas y también, en alguna medida, transformación de su historia, tal como intuye Gramsci, sobre todo en los Quaderni. La teoría gramsciana del bloque histórico, donde de manera emblemática la ideología es la "forma" y las fuerzas materiales el "contenido",<sup>84</sup> muestra

<sup>82</sup> Remito al ensayo sobre "El revisionismo di B. Croce e la critica di Gramsci all'idealismo dello Stato", en *Lavoro critico*, núm. 1, 1975, pp. 131-166.

<sup>83</sup> *Q.*, pp. 868-869 (el subrayado es mío).

<sup>84</sup> "Creo que el análisis de estas afirmaciones conduce a reforzar la concepción de 'bloque histórico', en el que precisamente las fuerzas materiales son el contenido y las ideologías la forma, distinción de forma y contenido meramente didascálica, porque las fuerzas materiales no se podrían concebir históricamente sin forma y las ideologías serían fantasías individuales sin las fuerzas materiales" (*Q.*, p. 869).

cómo la forma de la organización irrumpe en la historia material de los sujetos sociales, cuando la política se vuelve energía productiva también para las clases subalternas. Pero hasta en las formas de iniciativa de las clases dominantes, la situación no es distinta. Establecer el terreno de la sociedad *civil* como aquel en que se construye la hegemonía pone en movimiento los diversos entrelazamientos (políticos y teóricos) ciencia-dominio, masas-ciencia y reorganización de la forma del estado.

La nueva fisonomía de los problemas está dada por el elemento *cuantitativo* de la difusión, y diría —con Gramsci— de la dilatación de la forma general del proceso. La respuesta a la crisis, a la altura de una reorganización de la superestructura, determina la necesidad de construir *orgánicamente* el campo de la circulación. Si en muchos aspectos se trata de vencer la espontaneidad del mercado, también aquí resulta claro que la penetración de elementos orgánicos, estatales, en la circulación no deja como antes a los antiguos protagonistas del mercado. También aquí la forma se vuelve contenido, transformando las fuerzas materiales y la conciencia. En el marxismo de Gramsci, la centralidad de la superestructura *plantea, desde cierto ángulo, la forma en que se vuelve dominante el terreno de la circulación, en la fase en que la respuesta económico-política a la crisis orgánica es la extrema dilatación de la relación estado-circulación.* También en esta vertiente Gramsci está en una conexión acabada, objetiva, con el nivel más alto de la reorganización capitalista que se construye desde el interior de los grupos dominantes. Respecto del keynesismo, el análisis económico-político de Gramsci es el único que logra proporcionar, dentro de la tradición del movimiento obrero, los elementos de una ciencia obrera de la crisis.

El rasgo profundo de la *teoría general* de Keynes se encuentra en la determinación de diversas jerarquías en las variables económicas del ciclo capitalista de manera que, si actúan en la práctica, lo hagan al punto de funcionar como elementos anticíclicos. El control social se vuelve decisivo en el desarrollo de las contratendencias al ciclo capitalista y a la posibilidad de la crisis (“Mientras consideremos el control social del ritmo de inversión con el fin de reducir gradualmente la eficiencia marginal del capital, sostendremos al mismo tiempo todo tipo de políticas dirigidas a elevar la propensión al consumo”).<sup>85</sup> La dinámica del “control” keynesiano parece liga-

<sup>85</sup> J. M. Keynes, *Teoria generale dell'occupazione, dell'interesse e della moneta*, Turín, 1971, p. 467. [Véase en esp., *Teoría general de la ocupación, el interés y el dinero*, México, FCE, 1965.]

da a la reorganización de los elementos “determinantes” del sistema. Y es importante ver cómo el cambio en las relaciones recíprocas entre estos elementos se refiere a los nuevos niveles necesarios para la organización del mercado: “El análisis tradicional es defectuoso porque no ha podido aislar correctamente las variables independientes del sistema. Ahorro e inversión son las determinadas, no las determinantes. Son producto gemelo de éstas, es decir, de la propensión a consumir, de la curva de eficiencia marginal del capital y de la tasa de interés.”<sup>86</sup>

A la época del capitalismo “sabiamente gobernado”,<sup>87</sup> corresponde la difusión de la dimensión pública bajo la forma de “entes” que introducen elementos de organización y de control en la vida “de grupos particulares, clases o bienes”, algo que se introduce como “un punto intermedio entre el individuo y el estado moderno”,<sup>88</sup> para reencontrar el verdadero lugar de limitación y unidad en la política, en la “soberanía de la democracia tal como se expresa a través del parlamento”.<sup>89</sup> En esta reorganización de la relación entre economía y política actúan las nuevas “determinantes” del sistema. El hecho de que el ahorro (entendido como “excedente del ingreso sobre los gastos de consumos”) <sup>90</sup> y la inversión no sean ya los “determinantes”, sino que resulten del punto de cruce entre la propensión al consumo, la eficacia marginal y la tasa de interés, significa que el eje anticíclico se aparta del terreno del movimiento “libre” del capital hacia el de la *organización* de la relación entre rendimiento del capital y *sistema de la demanda*. Se determina así aquello que Keynes llama “la línea de separación entre consumidor y empresario”,<sup>91</sup> y en el interior de esa línea, del lado del consumidor (que es aquello que se define como “el único objeto y fin de la actividad económica”) <sup>92</sup> se delinea “la teoría del comportamiento económico del conjunto” <sup>93</sup> o bien de un objeto colectivo que *se constituye en torno a la organización de la demanda y de la propensión al consumo*. La ampliación de las funciones de gobierno en

<sup>86</sup> *Ibid.*, p. 324 [p. 165].

<sup>87</sup> *Ibid.*, p. 102.

<sup>88</sup> *Ibid.*, p. 96.

<sup>89</sup> *Ibid.*, p. 97.

<sup>90</sup> *Ibid.*, p. 201 [p. 62].

<sup>91</sup> *Ibid.*

<sup>92</sup> *Ibid.*, p. 246 [p. 99]. “El obstáculo que se opone a un claro entendimiento de esto, en los ejemplos citados, parece estar, como ocurre en muchas discusiones académicas sobre el capital, en una apreciación inadecuada del hecho de que el capital no es una entidad que subsista por sí misma con independencia del consumo” (*ibid.*, p. 248 [p. 101]).

<sup>93</sup> *Ibid.*, p. 227. [p. 83].

relación con la organización de la demanda efectiva,<sup>94</sup> y la influencia directiva del estado respecto a la propensión al consumo,<sup>95</sup> extienden la relación entre estado y circulación, y difunden elementos del estado en el tejido de la sociedad civil, como respuesta orgánica a la ingobernabilidad del "máximo" beneficio. Esta penetración y difusión del estado es mucho más que formal. Efectivamente, ella no actúa desde el exterior, para asegurar que no surja el elemento decisivo de crisis en la caída del nexo entre nueva inversión de capital y desinversión,<sup>96</sup> sino que introduciéndose en la relación entre gasto público y empleo, va a incidir *directamente* sobre el equilibrio entre producción y circulación<sup>97</sup> y a gobernar *directamente* la nueva dominante del sistema económico, consumo-empleo. Valga para todos este contexto decisivo: "Una menor propensión a gastar será considerada de una manera completamente diferente si, en vez de tomarse como factor que, *ceteris paribus*, aumentará la inversión, se considera como factor que, *ceteris paribus*, hace disminuir la ocupación."<sup>98</sup> La penetración de la función pública en la estructura del empleo se vuelve así un punto decisivo de *constitución de las fuerzas materiales sociales*, restringiendo el espacio entre circulación y producción, y determinando el nivel de previsión a la altura del mercado organizado.<sup>99</sup> La dilatación de la relación estado-circulación, si amplía la noción de fuerza-trabajo<sup>100</sup> rompiendo las connotaciones de clase, *se vuelve un elemento directo de constitución de capas y de grupos que gravitan sobre el terreno de la circulación*, que encuentran su punto de unidad en la relación con el mercado organizado. Se inserta aquí un nuevo elemento de descomposición de las fuerzas productivas, con respecto a la unidad que se reforma a la altura del "cerebro" social (el desarrollo de los elementos de plan y de previsión). Pero de inmediato agregó que si "demanda efec-

<sup>94</sup> *Ibid.*, p. 524 [p. 335].

<sup>95</sup> "El estado tendrá que ejercer una influencia orientadora sobre la propensión a consumir, a través de su sistema de impuestos, fijando la tasa de interés y, quizá, por otros medios" (*ibid.*, p. 521 [p. 332]).

<sup>96</sup> *Ibid.*, p. 247 [p. 99].

<sup>97</sup> *Ibid.*, pp. 522-523 [pp. 333-334].

<sup>98</sup> *Ibid.*, p. 325 [p. 166].

<sup>99</sup> *Ibid.*, pp. 301-302 [p. 136].

<sup>100</sup> "Por eso simpatizo con la doctrina preclásica de que todo es *producido* por el *trabajo* [...] Es preferible considerar al trabajo, incluyendo, por supuesto, los servicios personales del empresario y sus colaboradores, como el único factor de la producción [...] Esto explica, en parte, por qué hemos podido tomar la unidad de trabajo como la única unidad física que necesitamos en nuestro sistema económico, aparte de las de dinero y de tiempo." (*Ibid.*, pp. 355-356 [pp. 190-191].)

tiva", "consumo" y "empleo" son los puntos de unidad social y de contratendencia a la crisis, ello significa penetrar profundamente en la estructura de las fuerzas productivas, y no limitarse a la forma de su circulación general. Suministrarles a ellas un punto global de unidad en las categorías del mercado organizado implica no obstante introducir elementos *estructurados* en la circulación, en el doble sentido de que se enriquece y se determina la relación entre masas y mercado (sociedad) y de que *cada vez resulta menos posible separar el gobierno de la economía del gobierno político de las masas*. Desplazar el eje del ciclo del binomio ahorro-inversión al de demanda-consumo, dentro de una estructura de control de la eficiencia del capital, conduce a introducir una nueva relación entre estado y sectores sociales, que se desarrolla por primera vez en forma explícita a nivel de la circulación. El capital, "sabiamente organizado", se difunde en el territorio de la superestructura. Y es allí donde se encuentran los sectores y las figuras sociales constituidas por esta expansión de la función del capital. El keynesismo se vuelve un elemento central de la "revolución pasiva", molecularmente implícita en todo desplazamiento de fuerzas hacia la economía programática.<sup>101</sup> La articulación de la sociedad occidental, respecto del carácter gelatinoso de la de Oriente,<sup>102</sup> encuentra un punto final y de llegada en el reordenamiento económico de la circulación y en el enriquecimiento de los estratos medios de la sociedad en función anticíclica. La expansión de los problemas de hegemonía es guiada drásticamente por cómo la reorganización del mercado arrastra hacia el terreno general de la relación con el estado a segmentos sociales anteriormente encerrados en el mecanismo simple del consumo privado. De alguna manera, las masas se vuelven protagonistas de la economía política. Sin este punto de novedad se hace cada vez más improbable oponerse a la lógica del ciclo. La época en la que se abre la crisis orgánica de las instituciones liberales, y en la que cambia la estrategia de los grupos dominantes con relación a la crisis ideal y productiva, arroja su luz y sus problemas a lo largo de los veinte años decisivos de la historia europea. La estrategia teórica y política de Gramsci —madurada durante esos años— y los elementos novedosos que él introduce en la teoría marxista del estado, no se comprenden, o quedan aplastados por una chata continuidad "historiográfica", si no se ven dentro del cuadro horizontal de una época en la que aquello que cambia es la forma misma del proceso general.

<sup>101</sup> *Q.*, pp. 1358, 1924.

<sup>102</sup> *Q.*, p. 866.

## 4. ELEMENTOS TEÓRICOS SOBRE LA CRISIS Y SOBRE EL ESTADO

El análisis de Gramsci coloca la categoría de la política en el centro de la ciencia y de la estrategia obrera. *Los Quaderni se pueden leer como la forma más completa elaborada hasta ahora de una ciencia obrera de la política.*<sup>103</sup> La nueva forma de la política en la fase epocal de la crisis orgánica emerge del carácter político ya sea de la crisis como de la respuesta que a ella dan las clases dominantes. El terreno del encuentro se amplía a todos los aparatos de la sociedad. El estado se complica allí de manera distinta que antes, porque el nivel de su difusión determina el carácter "interno" de la contradicción, que asume así una fisonomía específica desconocida para la antigua forma del estado.

Ante todo, la crisis. Dos anotaciones centrales de Gramsci: 1] la crisis contemporánea tiene relación con la hegemonía y el conjunto del estado: "El contenido es la crisis de hegemonía de la clase dirigente, que se produce o bien porque la clase dirigente ha errado en algo su gran empresa política, para la que ha pedido o impuesto por la fuerza el consenso de las grandes masas (el caso de la guerra), o bien porque vastas masas (en especial de campesinos y de pequeñoburgueses intelectuales) han pasado imprevistamente de la pasividad política a una cierta actividad, y exigen reivindicaciones que en su compleja desorganización constituyen una revolución. Se habla de 'crisis de autoridad' y ello precisamente es la crisis de hegemonía, o crisis del estado en su totalidad";<sup>104</sup> 2] cuanto más se difunde el estado en la sociedad civil, y se amplían los niveles de organización "política" de las fuerzas sociales, más se constituye "una estructura muy compleja y resistente a las 'irrupciones' catastróficas del elemento económico inmediato (crisis, depresiones, etc.)";<sup>105</sup> y las crisis económicas ya no producen, como tales, "eventos fundamentales".<sup>106</sup>

La posibilidad de determinación de una ciencia de lo "político" se acentúa en esta fase. La autonomía de lo político irrumpe en su centralidad misma. Los diversos tiempos de "duración", propios de la dimensión económica y política de la crisis, diversifican las posibilidades de respuesta a la crisis misma por parte de los grupos dominantes, y asimismo la posibilidad de iniciativa de las fuerzas

<sup>103</sup> Para los problemas de una determinación de la forma de la teoría política para la clase obrera remito a *La teoría política delle classi nel "Capitale"*, cit., en particular pp. 231 y ss.

<sup>104</sup> Q., p. 1603.

<sup>105</sup> Q., p. 1615.

<sup>106</sup> Q., p. 1587.

antagónicas, porque aumentan el peso y la incidencia de lo *ocasional*: "Se produce una crisis que quizás se prolongue por decenas de años. Esta excepcional duración significa que en la estructura se han revelado (han madurado) contradicciones incurables, y que las fuerzas políticas que actúan positivamente para la conservación y defensa de la estructura misma se empeñan sin embargo en curarlas dentro de ciertos límites y de superarlas. Estas fuerzas incesantes y perseverantes [...] forman el terreno de lo 'ocasional' sobre el que se organizan las fuerzas antagónicas."<sup>107</sup> Pero la autonomía del tiempo de la política no se transforma en un aislamiento distorsionante de la política misma en el arte o en la técnica, en general porque lo *ocasional* permanece ligado a lo *orgánico*,<sup>108</sup> en particular porque lo "político" arrastra a las masas dentro de la contradicción decisiva del estado. En cierto sentido, lo *ocasional* puede hacerse valer como tal precisamente porque el carácter específico de su dinámica está determinado por la nueva dimensión morfológica de la lucha política (lucha "de masa"), en la que prevalece el análisis diferenciado de las "relaciones de fuerza";<sup>109</sup> la organización permanente de las fuerzas en confrontación,<sup>110</sup> la lucha "cultural" y el combate por la hegemonía.

El tiempo de la política —en la fase en que se abre la crisis orgánica del estado moderno— arrastra consigo todos estos elementos, y por eso no sólo recupera los caminos y conexiones que constituyeron su propia autonomía, sino que se aloja en la estructura de ese tiempo complejo y desigual que está dado en la dimensión *morfológica* de la "guerra de posición".<sup>111</sup>

*La teoría política de Gramsci se sitúa así, como teoría de la lucha de masa en el tejido del estado, donde está en juego la reproducción de todo el sistema. En este sentido, ella inaugura un capítulo nuevo de la teoría política marxista, que debería ser reconstruida concediendo particular atención a las categorías teóricas.*

<sup>107</sup> Q., pp. 1579-1580.

<sup>108</sup> Q., p. 1589. Hay observaciones importantes sobre este punto en la contribución ya mencionada de F. De Felice al coloquio de Florencia.

<sup>109</sup> Q., pp. 1583 y ss.

<sup>110</sup> "El elemento decisivo de toda situación es la fuerza permanentemente organizada y predispuesta desde mucho tiempo antes que se puede hacer avanzar cuando se juzga que una situación es favorable (y es favorable sólo en la medida en que tal fuerza exista y esté llena de ardor combativo); por ello, la tarea esencial es la de bregar sistemática y paciente por formar, desarrollar y hacer cada vez más homogénea, compacta y consciente de sí misma a esa fuerza" (Q., p. 1588).

<sup>111</sup> Q., pp. 1615-1616.

Me limitaré ahora a plantear algunos temas de manera esquemática.

1] La difusión del estado en la sociedad *civil* constituye una dimensión que cambia la relación entre el estado y las masas, quedando en una delicadísima coyuntura el antiguo carácter "separado" de la política (cuando *realmente* la autonomía de lo "político" valía como arte, técnica y, en el límite, como burocracia). En cuanto hay masas cada vez más amplias en el estado, la función de éste se transforma. Transcribo por entero un largo texto de Gramsci relativo al análisis de las "relaciones de fuerza": "Un tercer momento es aquel en que se llega a la conciencia de que los propios intereses corporativos, en su desarrollo actual y futuro, superan el círculo corporativo, de grupo meramente económico, y pueden y deben convertirse en los intereses de otros grupos subordinados. Ésta es la fase más claramente política, que marca la transición neta de la estructura a la esfera de las superestructuras complejas [...] planteando todas las cuestiones en torno a las cuales hierve la lucha, no sólo en el plano corporativo sino en un plano 'universal', creando de este modo la hegemonía de un grupo social fundamental sobre una serie de grupos subordinados. El estado se concibe efectivamente como un organismo propio de un grupo, destinado a crear las condiciones favorables para la máxima expansión de dicho grupo; pero este desarrollo y esta expansión se conciben y presentan como las fuerzas motrices de una expansión universal, de un desarrollo de todas las energías 'nacionales', o sea que el grupo dominante es coordinado concretamente con los intereses generales de los grupos subordinados, y la vida estatal concebida como una formación y una superación continuas de equilibrios inestables (en el ámbito de la ley) entre los intereses del grupo fundamental y los de los grupos subordinados, equilibrios en los que prevalecen los intereses del grupo fundamental pero hasta cierto punto, es decir, no hasta el mezquino interés económico-corporativo."<sup>112</sup> En la época de la difusión del estado, esta fase "más claramente política" está unida a la ampliación de la productividad política del estado, en el sentido de que la expansión de su base de masa reduce el desnudo prevalecimiento del interés económico del grupo dominante, o bien el hecho de que él refleja *inmediatamente* la propia dimensión económico-corporativa sobre la fisonomía del estado, y por ello en la relación de "dominio" con los grupos subordinados. Esto conduce a la modificación de la forma elemental de la teoría marxista del estado en ese núcleo que lo concibe como reflejo inmediato de la forma de dominio de

<sup>112</sup> Q., p. 1584.

una clase sobre la otra. *En la forma determinada de la hegemonía del grupo dominante* se opera una relación tal de gobernantes-gobernados que se le transfieren a dicho grupo elementos de universalidad de la vida estatal. La racionalización de la composición demográfica, de la que habla Gramsci, y que es consecuencia de la preponderancia del americanismo y del fordismo, se puede tomar como un ejemplo en esta dirección.<sup>113</sup> El estado keynesiano, al organizar el territorio de la circulación a fin de introducir en él elementos de nivelación de la tendencia al consumo y en la demanda efectiva, acentúa él también los elementos de "dirección" sobre los de "dominio", e introduce un núcleo de cambio en la historia de las fuerzas productivas con respecto del estado. Dentro de este marco, la ampliación de la relación entre el estado y las masas, que se opera luego de que éstas han salido de la pasividad política, amplía el terreno de equilibrio entre estado y grupos subordinados, y sitúa los efectos de la actuación de las clases subalternas directamente en relación con el estado. *Esto permite comprender por qué también los grupos antagonistas están empeñados en la lucha por la hegemonía.* La ampliación real del estado, y su difusión a lo largo de la trama "privada" de la sociedad, reduce su inmediata identificación con el efecto de dominio de una clase, en la misma medida en que el terreno del estado se vuelve el territorio de la lucha política de masa.<sup>114</sup> *La morfología de la "estrategia" política, entendida de esa manera, determina un punto esencial de novedad en la "teoría" política,* en el sentido de que todas las categorías de la "guerra de posición" (aparatos de hegemonía, incorporación de las retaguardias, compromiso de las "masas" y de los recursos, etc.) contribuyen al carácter orgánico de la "primacía" de la política; y lo que se vuelve decisivo para los grupos subalternos es el proceso de *difusión de la hegemonía* (ampliación progresiva de las bases de masa del estado, democracia, etc.), en la línea de movimiento que tiende al punto conclusivo del deterioro del estado.<sup>115</sup>

2] Partiendo de este punto general de novedad, es necesario determinar la forma precisa de la relación *estado-masas* y *estado-*

<sup>113</sup> Q., pp. 2140 y ss.

<sup>114</sup> "La maciza estructura de las democracias modernas, ya, sea como organizaciones estatales o como complejo de asociaciones en la vida civil, constituyen para el arte de la política algo equivalente a las "trincheras" y fortificaciones permanentes del frente en la guerra de posición: ellas tornan sólo 'parcial' el elemento del movimiento que antes constituía 'toda' la guerra" (Q., p. 1567).

<sup>115</sup> Cf. G. Vacca, *La "questione politica deglo intellettuali"*, cit., en particular pp. 229 y ss.



*clases sociales*. El cambio de la relación entre el estado y las masas, y el planteamiento de la lucha en el plano "universal" (autonomía de lo "político", tiempo de lo "político"), son determinaciones específicas de la productividad general *política* de las clases, y del campo de su antagonismo en la fase alta del capitalismo. Gramsci no sustrae totalmente el discurso sobre el estado del discurso sobre las clases sociales, incluso en la fase en que el estado se difunde en la trama social. La manera de producirse esta difusión en sus características concretas está precisamente ligada al tipo de productividad "general" de la clase dominante, y todo el "equilibrio" que ella intenta establecer con los grupos subalternos está ligado a una determinada forma de hegemonía. La fase de la autonomía y centralidad de la política acentúa aun más el carácter "totalitario" de la hegemonía. "Para las clases productivas (burguesía capitalista y proletariado moderno) el estado no es concebible sino como la forma concreta de un determinado mundo económico, de un determinado sistema de producción. La conquista del poder y la afirmación de un nuevo mundo productivo son inseparables: la propaganda a favor de la una es también propaganda para la otra; en realidad, es sólo en esta coincidencia que reside el origen unitario de la clase dominante, que es económica y política al mismo tiempo."<sup>116</sup> En la fase para cuyo análisis se vuelven dominantes las categorías políticas, es más real que nunca un riguroso nexo entre la productividad de las clases y el estado. La transformación en "racionalidad" de la "práctica" de la clase fundamental, por obra de sus intelectuales,<sup>117</sup> en el momento en que se hace poco visible el nexo entre política y economía al identificar al estado con un absoluto,<sup>118</sup> capta la función *moderna* de hegemonía de la política, y la tensión en ella implícita de gobernar, dirigir el terreno de lo *económico-corporativo* hasta que se vuelva "no visible". Para comprender este proceso no basta toda conversión de esa "racionalidad" en "astucia". Por el contrario, precisamente en esta transformación se ve la productividad política *real* de la clase fundamental a la que *pertenece* la forma general del estado. En el mundo contemporáneo, en defini-

<sup>116</sup> Q., p. 132. Véase también Q., p. 1360.

<sup>117</sup> Q., p. 1359.

<sup>118</sup> "[...] siendo el estado la forma concreta de un mundo productivo, y siendo los intelectuales el elemento social del cual se recluta el personal de gobierno, es propio del intelectual que aún no está sólidamente anclado a un fuerte grupo económico presentar al estado como un absoluto: así se concibe como absoluta y preeminente la función misma de los intelectuales, y se racionaliza abstractamente su existencia y dignidad histórica" (Q., p. 1361).

tiva, la relación entre la productividad de la clase fundamental (la burguesía capitalista y sus intelectuales) y el estado no asume las características de una opresión del estado sobre la estratificación económico-corporativa de esa clase. La *universalidad* de la mediación política es la expresión invertida de la firmeza de la relación entre clases y estado.

Es en el horizonte de esta mediación específica que se constituye la relación entre *esta* clase fundamental y los grupos subalternos y antagónicos. La *universalidad* de la mediación política clausura el terreno nuevo de la relación, y se conecta a través de un complicado mecanismo de causalidad, a la manera como el enlace moderno entre el estado y la productividad de las clases logra dilatar la relación entre las masas y el estado. La mediación política, en el aspecto fuerte de función "dirigente" del estado y de "revolución pasiva",<sup>119</sup> llega a ser la forma de gobierno de la economía y directamente la forma de constitución y organización de los sectores sociales.<sup>120</sup> La relación entre el estado y la productividad de las clases despliega así *el sentido complejo de la productividad de la clase dominante* en la fase en que el estado de la burguesía se difunde en la trama social, y cuando los grupos antagónicos alcanzan su nivel permanente de organización. Pero el carácter preponderante de esta productividad tiende a reducir y "organizar" la productividad de las clases subalternas, antagónicas —y en distinta medida de todos los grupos que no llevan adelante *orgánicamente* su función hegemónica— en los límites de un territorio reducido y desordenado (como mercado, consumo, etc.) encerrado en la forma general del proceso.

El tema estratégico central pasa a ser el siguiente: ¿cómo cambia la forma de la hegemonía, la "dominante" productiva que organiza la relación (ideal, económico-política) entre dirigentes y dirigidos? El esquema lógico-histórico de los *Quaderni* está vinculado a la construcción del dominio de los productores directos sobre el proceso. El desplazamiento del eje general de la "propiedad" y del trabajo "particular" al trabajo como "conjunto"<sup>121</sup> individualiza el núcleo decisivo de una reorganización del vínculo entre producción y circulación, y de la reconstitución de una correspondencia entre *productividad obrera y forma del estado*. La ampliación progresiva de este tema hacia el gran núcleo analítico de los *Quaderni*,

<sup>119</sup> Q., pp. 1358, 1766-1767, 1824.

<sup>120</sup> Q., pp. 2175-2177.

<sup>121</sup> Examinó este problema en forma analítica en el *Apéndice* titulado *Forma della crisi e teoria dell'egemonia* (en *La teoria politica delle classi*, cit.).

que se centra sobre la transformación radical de la relación dirigen-tes-dirigidos, intelectuales-masas, como respuesta obrera a la crisis orgánica y como profundo cuestionamiento de la estructura *ciencia-dominio*, excluye, por otra parte, que esa correspondencia se exprese en una objetivación inmediata de la conciencia obrera sobre el estado. La crítica de Gramsci al primitivismo de la desnuda y esquemática relación entre el nivel económico-corporativo y el estado<sup>122</sup> es un punto central para el análisis de su rechazo del estado obrero.<sup>123</sup> He aquí, entonces, el nudo estratégico: la forma en que la nueva unión entre la productividad y el *trabajo social* transforma la productividad económica, ideal, política de masas humanas (intelectuales, copas intermedias, etc.) que, en el cuadro del carácter general de la confrontación, ven debilitarse las vinculaciones orgánicas con los grupos dominantes. En las formas del análisis político (bloque histórico, partido, forma del estado, etc.) se despliega la actualidad de este tema, destinado a ocupar toda una época de la historia del mundo.

<sup>122</sup> Q., pp. 1583-1584.

<sup>123</sup> También sobre esto, véase G. Vacca, *op. cit.*, pp. 216 y ss.

## LENIN, GRAMSCI Y LA BASE TEÓRICA DEL PLURALISMO

### 1. LENIN Y LA FORMA DE LA MEDIACIÓN POLÍTICA

En una página del *¿Qué hacer?* se fija una imagen crítica del economicismo de la que aún puede partir con utilidad un razonamiento sobre los términos de la crisis en curso y las estructuras políticas que es necesario construir para contribuir a superarla, con miras a una forma más alta de sociedad. Escribe Lenin: "Podría servir de tema para un artículo especial esta interesante cuestión de cómo ha surgido y se ha estrechado el lazo de unión e interdependencia entre la crítica legal y el economicismo ilegal. A nosotros nos basta consignar aquí la existencia incuestionable de este lazo de unión. Precisamente por eso ha adquirido el famoso 'credo' una celebridad tan merecida, por haber formulado francamente este lazo de unión y haber revelado la tendencia política fundamental del 'economicismo': que los obreros se encarguen de la lucha económica (más exacto sería decir: de la lucha trade-unionista, pues esta última comprende también la política específicamente obrera), y que la intelectualidad marxista se fusione con los liberales para la 'lucha' política. Resulta que el trabajo trade-unionista 'en el pueblo' resultó ser la realización de la primera mitad, y la crítica legal, la realización de la segunda mitad de dicha tarea."<sup>1</sup>

Depurado de las referencias más inmediatas a la realidad objeto del análisis de Lenin, ese texto es esencial por la claridad con que registra en forma crítica el modo como se descompone la estrategia a lo largo de las dos líneas separadas de la economía y de la política. Contiene una referencia apremiante al "encierro" de la clase obrera en la lucha económica —aun cuando esta última se presenta como "la política específicamente obrera"— y a la relación exclusiva entre "lucha" política y "lucha" de los intelectuales por la libertad. Detrás de este punto de vista, Lenin identifica una noción extremadamente reductiva y subalterna de la política, que se hace visible, por así decirlo, a través del enfrentamiento *económico* o a

<sup>1</sup> Vladimir I. Lenin, *¿Qué hacer?* (*Opere*, v, Roma, Editori Riuniti) 1958, pp. 334-335 [*Obras completas*, cit., t. v, pp. 370-371].

través de la batalla *ideológica*. En cierto sentido, el problema de Lenin es cómo conquistar la autonomía y la primacía de la política. Esa autonomía y esa primacía son individualizadas y diría aferradas en el concepto y en la famosa expresión usada por Lenin algunas páginas después: ("La conciencia política de clase no se le puede aportar al obrero *más que desde el exterior*, esto es, desde fuera de la lucha económica, desde fuera de las relaciones entre obreros y patronos. La única esfera en que se pueden encontrar estos conocimientos es la esfera de las relaciones de *todas* las clases y capas con el estado y con el gobierno, la esfera de las relaciones de *todas* las clases entre sí [...]. Para aportar a los obreros conocimientos políticos, los socialdemócratas deben *ir a todas las clases de la población*, deben enviar a *todas partes* destacamentos de su ejército.")<sup>2</sup>

Este pasaje del texto de Lenin es parte integrante de la historia y de la organización del movimiento comunista, y no vale la pena aquí siquiera mencionar las posibilidades interpretativas que ha suscitado en distintos momentos.<sup>3</sup> Creo, sin embargo, que puede extraerse de él un punto de pasaje importante para el análisis, bastante evidente ya en el modo como el texto se vincula a la tesis kautskiana sobre el carácter determinado de la relación entre intelectuales y clase obrera.<sup>4</sup> La referencia a lo exterior es ciertamente un reclamo a la complejidad y a la capacidad de unificación de la política, (de ahí la mención de la "esfera de las relaciones de *todas* las clases entre sí": es decir la identificación de un terreno de "productividad" de la relación entre las clases que coincide con el terreno de constitución del estado), pero contiene además una identificación de la primacía de la política fuertemente basada en su "centralismo" y en su "especialismo". La dimensión de la política se contrae en un foco determinado. Su determinación ilumina la realidad circundante, pero no se compenetra con ella, repitiendo en cierta medida el ca-

<sup>2</sup> *Ibid.*, pp. 389-390 [p. 429]. Una lectura muy aguda —y que convendrá discutir— del *¿qué hacer?* y particularmente del modo en que se entretujan en Lenin teoría del estado y teoría del partido es la de Mario Montanari, "La teoría leniniana del partido", en curso de publicación en el próximo número de *Lavoro critico*.

<sup>3</sup> Referencias importantes, en el marco de una nueva formulación global del problema, se hallan en la "Introducción" de L. Paggi a Max Adler, *El socialismo y los intelectuales* [México, Siglo XXI, 1980, pp. 7-114].

<sup>4</sup> Vladimir I. Lenin, *¿Qué hacer?*, cit., p. 353 [p. 391]. Lenin cita un famoso texto de Kautsky, donde entre otras cosas se dice: "no es el proletariado el poseedor de la ciencia, sino la *intelectualidad burguesa* [...]. De modo que la conciencia socialista es algo introducido desde fuera en la lucha de clases del proletariado".

rácter del tipo de estado que Lenin tiene ante sí. La primacía de la política se captó en primer término en su especificidad, en la imposibilidad de disolverla entre *economía e ideología*. Por ello es esencial mantener sobre *este* Lenin<sup>5</sup> un doble nivel de análisis: el que capta la enorme novedad de esta relación no economicista ni ideológica entre el movimiento obrero y la iniciativa (la organización) política, y el que pone en evidencia la concentración de la primacía de la política en una forma de especialismo que es la garantía principal para que la política no sea sometida a la espontaneidad, ni confundida con distintos niveles de la organización.

"Tales círculos, sindicatos y organizaciones son necesarios por todas partes; es preciso que sean *lo más numerosos*, y sus funciones, lo más variadas posible, pero es absurdo y perjudicial *confundir* estas organizaciones con la de los *revolucionarios*, borrar entre ellas las fronteras, extinguir en la masa la conciencia ya de por sí increíblemente oscurecida de que para 'servir' a un movimiento de masas es necesario disponer de hombres que se consagren especial y enteramente a la acción socialdemocrática, y que estos hombres deben *forjarse* con paciencia y tenacidad hasta convertirse en revolucionarios profesionales."<sup>6</sup>

Pero el especialismo de la política en Lenin no está únicamente en relación con el problema de la organización. He indicado ya que tiene su primer referente en la concentración de la política, por parte del adversario. Sobre este punto debemos reflexionar con atención. En Lenin hay un primer aspecto de la forma de la política vinculado a una dimensión específica de la realidad rusa entre los siglos XIX y XX —la autocracia, con una notable restricción del terreno de la política al de la organización represiva del aparato estatal. Pero no es éste el punto decisivo. La tesis de Lenin no está

<sup>5</sup> La referencia a *¿Qué hacer?* plantea una relación sumamente definida con una fase determinada de la elaboración leniniana de la política. La complejidad de la obra de Lenin (que se cierra, o casi, en los escritos dedicados a la "cooperación" —en *Opere*, xxxiii, Roma, Editori Riuniti, 1967, pp. 428 y ss.— que representan una contribución sumamente lúcida a la elaboración de una democracia de masa) hace imposibles las reducciones. La riqueza de su reflexión sobre la relación entre política y economía en la época del capitalismo desarrollado y del imperialismo constituyen páginas fundamentales en relación con la fase que hoy atraviesa la historia del mundo. *¿Qué hacer?*, sin embargo, y la teoría del partido allí descrita, sigue siendo un mojón histórico decisivo tanto para la teoría leniniana de la política como para la historia de conjunto del movimiento comunista. Por lo tanto, creo legítimo tomarlo como punto de referencia para la discusión, sin dar lugar a la fácil objeción de pretender "reducir" o concentrar a Lenin a esa altura de su reflexión.

<sup>6</sup> Vladimir I. Lenin, *op. cit.*, p. 430 [pp. 472-473].

condicionada por la realidad política quizás más atrasada de la Europa de comienzos del siglo xx. En ese caso sería incomprensible su efecto perturbador sobre toda la historia teórica y práctica del movimiento obrero, y su capacidad de proporcionar el horizonte político y organizativo a dos fases históricas enteras de la vida de la Internacional comunista. El verdadero vínculo, la verdadera relación está en otra parte. La imaginación va inmediatamente a uno de los puntos más altos de la teoría política burguesa, que recoge ampliamente el sentir histórico de una transformación de la morfología política en el Occidente capitalista. 1918: *La política como profesión* de Max Weber señala un momento muy determinado de ese proceso teórico.<sup>7</sup> La complejidad de la relación estado-desarrollo capitalista se define en el progresivo aumento de la autonomía de la política, en la concentración del poder político en un foco determinado por la unidad del poder del estado. He aquí una rápida referencia a dos puntos centrales del razonamiento weberiano:

1] "En todas partes el desarrollo del estado moderno comienza cuando el príncipe inicia la expropiación de los titulares 'privados' de poder administrativo que junto a él existen [...]. Este proceso ofrece una analogía total con el desarrollo de la empresa capitalista mediante la paulatina expropiación de todos los productores independientes. Al término del proceso vemos cómo en el estado moderno el poder de disposición sobre todos los medios de la empresa política se amontona en la cúspide [...]"<sup>8</sup>

2] "Tomemos la actualidad como ejemplo. Quien quiera imponer sobre la tierra la justicia absoluta valiéndose del *poder* necesita para ello seguidores, un aparato humano. Para que éste funcione tiene que ponerle ante los ojos los necesarios premios internos y externos. En las condiciones de la moderna lucha de clases, tiene que ofrecer como premio interno la satisfacción del odio y del deseo de revancha [...]. El jefe depende por entero para su triunfo del funcionamiento de este aparato, y por esto depende de los motivos del *aparato* y no de los suyos propios."<sup>9</sup>

No me detendré aquí en la crítica de algunos caracteres "míti-

<sup>7</sup> Remito al "Appendice" sobre "La forma borguesse della politica" incluida en mi volumen sobre *La teoria politica delle classi nel "Capitale"*, Bari, De Donato, 1976, pp. 125-139. A una relación Lenin-Weber con respecto al problema de la crítica de la "espontaneidad" se refiere F. Cassano en el ensayo sobre *Max Weber: razionalità e capitalismo*, Bari, de Donato, 1978.

<sup>8</sup> Max Weber, "La politica come professione", en *Il lavoro intellettuale come professione*, Turín, Einaudi, 1966, p. 54 [Max Weber, *La política como vocación*, en *El político y el científico*, Alianza, Madrid, 1975, p. 91].

<sup>9</sup> *Ibid.*, pp. 115-116 [pp. 171-172].

cos" de este último texto weberiano. Es el sentido total del discurso lo que va en una dirección importante y significativa. La compenetración cada vez más acentuada entre política y economía puede ser manejada, dentro de la continuidad de la formación económico-social capitalista, principalmente a través de la progresiva centralización y concentración de la política y de su aparato de mando. Eso conduce a un desarrollo teórico ulterior que es preciso seguir con atención: la compenetración entre política y economía debe ser gobernada por una separación cada vez más rigurosa entre esos dos terrenos específicos de organización del dominio. Aquí aparece la primacía de la política en su aislamiento, y diría casi en la determinación desnuda y esquemática de sus leyes de funcionamiento. La expropiación gradual de los productores directos a la altura de la política, en el momento en que concentra el aparato de mando, aísla de alguna manera su esquema de movimiento, liberando y exaltando la *productividad autónoma de la política* precisamente en el momento en que "todo el proceso constituye un perfecto paralelo con el desarrollo de la economía capitalista". A través del filtro de Weber vuelve la modernidad de Maquiavelo. Pero detrás de la autonomía de la política, y de la inaudita concentración de medios que ésa hoy supone, está la específica organicidad del mundo de la economía a esta saliente separada del nivel político.

Creo que aquí se halla para Lenin el "vínculo" y la garantía teórica de su "modernidad". Pero veamos la cuestión de modo más determinado. La concentración de los medios necesarios para el ejercicio de la acción política "en un centro único", si es el terreno sólido sobre el que se construye la unidad de la política por parte de las clases dominantes, excluye decididamente la posibilidad de que la respuesta del movimiento obrero no sea en primer término una *respuesta política*, capaz de moverse a la altura del nivel más elevado de la praxis del antagonista y de su organización del dominio. Toda la crítica de Lenin al economicismo debe leerse en el cuadro históricamente determinado de un antagonismo de clase y de una organización de las relaciones entre las clases que se mantiene sobre una forma de primacía de la política correspondiente al mecanismo de un estado determinado. A la primacía de la política en función de las clases dominantes es preciso responder con una elevadísima concentración de la productividad de la política del movimiento obrero. Aquí está el sentido moderno de *¿Qué hacer?* Aquí también el significado de la conciencia que proviene del exterior. Ya que esa dimensión da, incluso materialmente, la sensación de un origen *concentrado* de la política, de algo que posee leyes de movimiento propias que no nacen en la esfera de la relación directa obreros-

patrones, sino en el exterior, en una dimensión que se coloca a la altura de ese único centro en que se unifica el poder del estado capitalista.

El partido de Lenin responde a esa estructura del estado y a su teoría. "La lucha política de la socialdemocracia es mucho más amplia y más compleja que la lucha económica de los obreros contra los patronos y el gobierno. Del mismo modo (y como consecuencia de ella), la organización de un partido socialdemócrata revolucionario debe ser inevitablemente de un género distinto que la organización de los obreros para la lucha económica [...]. Ante esta característica general de los miembros de una tal organización debe desaparecer en absoluto toda distinción entre obreros e intelectuales, por no hablar ya de la distinción entre las diversas profesiones de unos y otros." <sup>10</sup> Es sintomático cómo Lenin relaciona el nivel de la política con el de la organización. A la vastedad y complejidad de la lucha política corresponde una forma de la organización que reconstituye dentro de sí el mismo nivel de homogeneidad y de autonomía correspondiente a la dimensión de la política. Como lugar de la homogeneidad de las figuras políticas, la organización refleja en el terreno de la práctica real del movimiento la concentración de la política en un único punto como lugar específico del enfrentamiento entre clase dominante y movimiento obrero. Al nivel "profesional" (y en ese sentido "científico") de la organización revolucionaria corresponde, a nivel del estado, una teoría general de la política como profesión que acentúa su separación precisamente en la fase en que el estado se apresta a convertirse en el punto máximo de organización de la "productividad" económica de las clases. Las dos dimensiones de la política (del capital y del movimiento obrero) se encuentran —sin desvanecerse, como ocurriría siguiendo a Weber, en la convergencia de una estructura "técnica"— cuando exaltamos el punto de su "autonomía". En este sentido, el partido revolucionario es el anti-estado de la clase obrera. Hasta donde es posible, es decir hasta donde reaparece la especificidad de la relación estado-capital y partido-clase obrera, la comparación se sostiene, y permite hacer converger la atención en un punto importante. La exclusividad de la organización política en la "centralización" de la forma de presencia de las masas coincide con el ejercicio del monopolio político tanto dentro de la realidad "puramente" política del partido revolucionario, como dentro de la legitimidad de la fuerza, "como medio para el ejercicio de la soberanía" <sup>11</sup> en el

<sup>10</sup> Vladimir I. Lenin, *op. cit.*, p. 418 [p. 459].

<sup>11</sup> Max Weber, *op. cit.*, p. 55 [p. 92].

estado capitalista. Quiere decir que la concentración de la política en el exterior de los procesos sociales acaba por determinar en este punto central y preciso el reconocimiento (la unificación) de todo el arco que comprende la relación formas políticas-masas. La concentración de la política (de su lógica, y de una especie de continuidad, sobre el eje Maquiavelo-Weber) sólo en un punto agudiza y eleva a una potencia altísima la relación entre práctica política y aparato institucional, restituyendo la centralidad moderna del entrelazamiento de la masificación de los procesos sociales con la percepción instantánea de su unificación bajo forma política.

Naturalmente, al alcanzar este punto vuelve a emerger la especificidad de la relación partido-clase obrera con respecto a la relación estado-capital. Al decir que el partido revolucionario es el anti-estado de la clase obrera, concepto que identifica la vertiente de la confrontación entre las dos formas de la política, nos encaminamos ya hacia la captación de esa especificidad. El punto de referencia para una confrontación sigue siendo el estado weberiano, ampliamente comprensivo (y anticipador, en parte) de las novedades que están interviniendo en la relación capital-estado. Es decisivo ver cómo se centraliza la relación de las masas con el lugar donde se constituye la unidad del dominio y la consistencia de su forma institucional. Es esencial en primer término detener la atención en el nexo política-economía, porque con él se vincula, en el entrelazamiento estado-capital, la dilución de la lógica política en formas que aparentemente la ignoran. Las formas institucionales del capital mediatizan el nivel concentrado de la política. Junto al nexo entre política y economía, el punto central es la descomposición de las masas, la constitución de un tejido donde aparecen formas de organización que segmentan la vida de las masas evitando el reconocimiento de su historia en una práctica directamente política.

La relación entre partido y clase obrera centraliza la vida histórica de las masas, tratando de exaltar un nivel históricamente determinado de su recomposición. Con respecto al plano de la "política como profesión" en Weber, la profesión política revolucionaria de Lenin introduce este profundo elemento destructivo en la sociedad capitalista, dado por el esfuerzo efectivo por centralizar la vida de las masas en las formas reales de la práctica política ampliamente vista como *dominio + hegemonía directamente política*. No es casual que en las páginas decisivas de *¿Qué hacer?* aparezca el problema de la relación entre *clase obrera y democracia*. ¿Cómo plantea Lenin este problema? Está rigurosamente delimitado desde el punto de vista del partido de la clase obrera, y se define en la necesidad "política" (revolucionaria) de poner al partido en relación

con las otras formas de organización política de las masas y con las otras clases sociales. "Para aportar a los obreros conocimientos políticos, los socialdemócratas deben ir a todas las clases de la población, deben enviar a todas partes destacamentos de su ejército."<sup>12</sup> "No basta titularse 'vanguardia', destacamento avanzado; es preciso también obrar de suerte que todos los demás destacamentos vean y estén obligados a reconocer que marchamos a la cabeza."<sup>13</sup>

Surge aquí, en este doble desarrollo del problema, una exigencia fundamental que permite profundizar la especificidad de la forma de funcionamiento de la política, tal como aparece concentrada en el partido en cuanto que destacamento avanzado de la clase obrera. El punto central de la reflexión de Lenin, en vísperas de 1905, es cómo definir la relación entre el máximo de concentración "externa" de la política y la necesidad de que esa dimensión "externa" se convierta en principio de una *línea de masa*, identificándose en esa necesidad la contribución decisiva de la clase obrera al desarrollo de la democracia. Allí, como ha visto Gramsci, está ciertamente el lugar de nacimiento del principio práctico de la hegemonía y, podríamos agregar, de una forma muy rica de "primacía de la política".

Un rápido regreso a la confrontación con Weber puede ayudarnos a comprender mejor el sentido de este desarrollo del razonamiento. En la forma weberiana de la "política como profesión", la concentración de los medios materiales en manos del "jefe" y de su aparato, la expropiación de las capas "que antes disponían de ellos por derecho propio",<sup>14</sup> exaltando y unificando el nivel del dominio político, no deja de lado, ciertamente, el problema de la organización de conjunto de la "masa" social, "organizada", por así decirlo, en la trama del formalismo científico y jurídico-institucional que recorre todos los niveles de la sociedad capitalista moderna. La concentración y la profesionalidad de la política se determinan en relación con el nivel no político de la organización de la masa social, y por lo tanto con su especialismo profundamente inserto en la técnica y en el entrelazamiento entre técnica y dominio. La recomposición del dominio político se filtra en forma subvertida a través del "pluralismo" de las formas organizadas de lo social.

En Lenin el proceso es completamente distinto y evoca profundamente la especificidad del binomio partido-clase obrera. Este punto es esclarecido precisamente por la relación que el partido de la

<sup>12</sup> Vladimir I. Lenin, *op. cit.*, p. 390 [p. 429].

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 393 [433].

<sup>14</sup> Max Weber, *op. cit.*, p. 55.

clase obrera debe instaurar con los otros niveles organizativos de la sociedad, de modo que "todos los otros destacamentos vean y tengan que reconocer que nosotros estamos a la cabeza". Aquí es decisivo el esfuerzo por una *recomposición política de la sociedad a partir del nivel de dirección que el partido de la clase obrera esté en condiciones de expresar*. El terreno de la relación es total y directamente político. Se torna esencial ver cómo a través de ese nivel puramente político pasa un plano posible de recomposición de las masas, o mejor dicho de "unificación" de los distintos "destacamentos" alrededor de la dirección de la vanguardia de la clase obrera. En la fisonomía concreta que asume este problema influye el modo como la forma de la política elaborada por Lenin en *¿Qué hacer?* es modelada *críticamente* sobre la especificidad de la relación entre estado y centro de organización del poder en una fase de la transformación de la relación entre estado y capital. Ya he señalado cómo el carácter "externo" de la dimensión política tiene ante sí, en forma sumamente determinada, la concentración de la política —y, diría, su expulsión de lo social— tal como se muestra en el cuerpo real del estado burgués-capitalista. El carácter extremadamente difícil y problemático de la exigencia de recomposición, de la que hablaba poco antes, como punto irrenunciable de la relación *democrática* entre el partido y la sociedad en su conjunto, está precisamente en la fuerte acentuación de la autonomía de la política y de su carácter "externo" con respecto a la necesidad de gobernar una "línea de masa" a lo largo de todo el tejido de la sociedad. Esa necesidad es por otra parte intrínseca al binomio clase obrera-partido si la conciencia política de clase es precisamente "la esfera de las relaciones de todas las clases entre sí".<sup>15</sup> Pero debido a las dimensiones que adopta la política, en su fisonomía específica, el terreno de esa relación es en lo inmediato *totalmente* político, y en ese sentido fuerza el nivel de dirección de la sociedad. Aun más explícitamente: recogida la política a la esfera de conciencia —organización que se constituye en un espacio propio subjetivo y objetivo—<sup>16</sup> se vuelve decisivo ver de qué modo "el único centro" de dirección *desde arriba* puede operar como filtro decisivo de la recomposición, y en definitiva cómo puede ocurrir la mediación entre dirección desde arriba y línea de masas, en una fase en que una *particular morfología de la política* emerge como terreno fundamental de la recomposición. Aparecen ahora claramente delineadas las

<sup>15</sup> Vladimir I. Lenin, *op. cit.*, p. 390 [p. 429].

<sup>16</sup> Un ejemplo, *ibid.*, p. 430 [p. 472].

dos posibilidades implícitas en este estado de cosas, que trataré de presentar en forma esquemática, y por lo tanto riesgosa: 1] Que la política concentrada en el nivel más alto, aquel que tiene ante sí al estado *separado*, se aísle de alguna manera en una obligada lógica propia, interpretando inmediatamente la recomposición como englobamiento de las esferas "autónomas" en lo "político" y, en particular, como subordinación de todos los otros destacamentos a la vanguardia obrera. Aquí la política continúa funcionando en una suerte de espacio separado y colmado profundamente de una "práctica" determinada. Existe, en este sentido, un jacobinismo moderno que renueva, en formas nuevas, el *viejo* jacobinismo como forma real de mediación política. Aquí, en esta forma moderna suya, su sólida base real se halla en el fuerte y apremiante regreso de la autonomía de la política tal como ésta se construye en la lógica de la expropiación de los "productores directos" (incluso de los productores sociales de política) por la concentración de los "medios" políticos.

2] Que la concentración de la política en el nivel más elevado arrastre a este nivel a toda la trama de transformación de las relaciones entre las clases; que utilice, por así decirlo, ese "alto" nivel como lugar de reunificación efectiva de la política con la economía, ofreciendo por lo tanto una medida real a la relación masas-política, subvirtiendo el modo en que la política y la economía se muestran separadas dentro de la formación dominante.

No se trata ni de una alternativa inmediatamente real ni de una verdadera disyuntiva, por lo menos desde el momento en que aparece en el escenario de la historia el movimiento político organizado de la clase obrera. Pero la base del discurso y el hecho de que, en todo caso, éste enfrenta problemas y dificultades reales, reside precisamente en el vínculo crítico del movimiento obrero con el punto alto de la transformación del estado burgués-capitalista, con la extrema complejidad y contradictoriedad del entrelazamiento política-economía. El retorno "moderno" de la primacía de la política se determina en la reorganización del estado y de sus "funciones" (Weber) y en la organización política de la clase obrera (Lenin). Es la complejidad de ese doble nudo —que en Lenin nunca es dejado de lado— lo que afronta teóricamente el leninismo, hallando de todos modos objetivamente desequilibrada la realidad por la vertiente de la política como "centro único" y separado de organización de lo social, punto focal de la gestión de la separación de los productores de los medios de producción; y por lo tanto elaborando una respuesta que aparece en gran medida condicionada

por la forma históricamente determinada de la política que tiene ante sí.<sup>17</sup>

La consecuencia principal de este entrelazamiento, que nace ya con Lenin y no después de él, está en el encuentro directo entre estado (a derrocar) y partido, y en la tendencia del partido a plantearse como anti-estado de la clase obrera. La complejidad de la función y de la forma del estado debe reencontrarse en ese centro único que pasa a ser el partido. Allí se concentra por entero la vida de la política, no sólo por cómo el partido determina la estructura del dominio "político", sino por el modo como funciona en cuanto que lugar de unificación de los sujetos (de los "cuadros" revolucionarios) que entran a formar parte de él. En cierta medida, esta situación marca por sí misma incluso la crítica al economicismo realizada por Lenin y de la cual parte este razonamiento. Que la política tenga en efecto una especificidad propia (y una capacidad de unificación propia) con respecto a la lucha económica y a la batalla ideológica es un concepto que, por un lado, abre una fase histórica de enorme importancia para la estrategia del movimiento obrero, pero, por el otro, recibe de Lenin un tipo de lectura que pone el énfasis en la autonomía de la política antes que en sus conexiones. El punto que más le interesa a Lenin en esa fase del desarrollo de su pensamiento es la identificación de una estructura (el partido como órgano real de la política) en la cual "debe desaparecer en absoluto toda distinción entre obreros e intelectuales".<sup>18</sup>

Esa falta de distinción contiene en sí las dos potencialidades de desarrollo antes descritas: 1] La política como concentración efectiva de lo social (de la economía), embrión de una forma de estado como unidad de elementos diversos; 2] La política (pero, más rigurosamente, el partido) como lugar de unificación que apresa las figuras subjetivas, individualizadas en la dimensión de los "cuadros" políticos, en la determinación y en el gobierno de una lógica autónoma que es el único nivel general de mediación a través del cual se filtra la relación entre "dirección" y "línea de masa", por lo cual la crítica del economicismo se subvierte, en parte, en una forma históricamente determinada de primacía de la política como primacía del partido.

<sup>17</sup> Es en esta dirección que me parece legítimo insistir sobre la comparación analítica Lenin-Weber. De manera muy distinta, el tema ocupa la atención de M. Tronti, *Operai e capitale*, Turín, Einaudi, 1971, en particular pp. 279-289, y de M. Cacciari en la "Introduzione" a G. Lukács, *Kommunismus 1920-1921*, Padua, Marsilio, 1972, pp. 7-66, en particular pp. 52 y ss.

<sup>18</sup> Vladimir I. Lenin, *op. cit.*, p. 418 [p. 459].

Creo que en *¿Qué hacer?* termina por prevalecer esta segunda orientación del análisis por las razones a las que ya hice referencia —relativas a los puntos “altos” de la forma de la política del adversario— y que convergen en un punto central: en la fase de desarrollo de construcción del capital monopolista, la forma del estado conduce a una concentración autoritaria de los aparatos de poder, sobre los cuales es preciso concentrar con inaudita intensidad la capacidad de choque político del antagonismo de clase. De ahí la ulterior consecuencia sobre la que quiero volver desde otra vertiente. Si éste es el instrumento no sólo organizativo sino “político” de dirección del proceso revolucionario, la unificación que ocurre dentro de él *es la unificación propia de un tipo de estado* que ve en la autonomía del nivel económico-social la relación particular de descomposición-espontaneidad de la que lo compenetra el mecanismo de poder dominante. También aquí sería interesante seguir el significado ambivalente de la crítica de Lenin a la “espontaneidad”.<sup>19</sup> Pero me parece que en todo este conjunto es posible captar un punto: los lugares y las formas de descomposición de las masas son vistos como objetivación subvertida de ese “único centro” en el que se determina el foco “político” de los aparatos de poder dominantes. En este sentido, no sólo no se subvierte a partir de ellos el proceso —porque en ellos no se encuentra la política—, sino que es necesario partir del ataque al lugar donde el poder dominante es directamente *estado y política*. En este marco, hay una especie de coincidencia inmediata, entre construcción del poder y derrocamiento del estado existente.

De ahí el punto en que ya he insistido: el ponerse del partido directamente frente al estado, *como estado-partido*, como estructura que contrapone una forma a otra de autonomía de la política. Cualquiera que sea el nivel históricamente determinado del pasaje de la recomposición social de las masas a través del filtro de dirección constituido por el partido, esta determinación de la política plantea un sistema vertical de mediaciones, identificado por niveles que van de arriba hacia abajo: partido-clase-sociedad. La metáfora de la “verticalidad” quiere tener un significado denso de implicaciones posibles. La rigurosa clausura de la forma de la política en la práctica del partido, y el carácter hegemónico de esta práctica con respecto a la constitución política de la clase —y con mayor razón con respecto a la relación del partido-clase con las otras clases de la sociedad— son elementos que terminan por convertirse en obstáculos para una ubicación más amplia y difusa de las masas en el

<sup>19</sup> Cf. en particular *ibid.*, pp. 344 y ss. [pp. 382 y ss].

terreno de la política, porque bloquean la política a un nivel, y sólo a uno. Esa noción reductiva de la política, junto con su primacía, en el momento en que determina las consecuencias indicadas, renovando la posibilidad efectiva de una separación de la política de las masas,<sup>20</sup> impide el desarrollo de una productividad directa de las fuerzas productivas en el terreno de su “hacer política” en la fase de transición, y contribuye así a replegar hacia el economismo la noción misma de “fuerzas productivas”. Esto pesa enormemente en la relación determinada clase obrera-política.

Esta situación constituye una antítesis efectiva del pluralismo, excluido por principio por un estado que, como estado político, es dimensionado sobre la forma del partido, y por una fuerte cadena, por así decirlo, de silogismos que vincula la “productividad” general a la política, la política al partido, el partido a la concentración de la conciencia y de la organización en un foco determinado. En este sentido, ciertamente también parcial, leninismo y pluralismo están en antítesis histórica si entendemos por pluralismo una expansión de la relación masas-política que permita identificar centros directos de “productividad” política a la altura de lo social: centros que se definen en relación con una forma de estado dentro del cual la recomposición de las masas se determina a través de una relación inédita entre “productividad” (económica, social, ideal) de las masas y articulación diversificada de sus formas políticas.

## 2. GRAMSCI

Con los años treinta concluye un aspecto preciso de la mediación política construida por Lenin en el sentido de que pueden observarse los definidos síntomas de crisis de las condiciones morfológicas de una forma de la política. Si este cuadro de referencia es correcto, eso significa que es posible verificar la hipótesis siguiente: que la forma de mediación examinada por Lenin en *¿Qué hacer?* es la experiencia histórica fundamental del movimiento obrero a la altura de una fase determinada de organización del capital financiero, caracterizada —elípticamente— por la forma weberiana de la relación entre estructura política y sociedad. La prolongación del leni-

<sup>20</sup> Como es natural, queda completamente abierto el problema de la definición del “signo” que asume esta separación, y por lo tanto su historicidad determinada, su relación con la estructura de una formación social. En este sentido, el análisis del estalinismo y de su relación con el leninismo constituye un gran tema que en gran medida aún debe ser estudiado.



nismo más allá de ese momento —cuando no ha habido cristalización dogmática de la teoría y de la práctica— se vincula ya sea a la extrema complejidad de su dimensión o a la imposibilidad de encerrarlo en una relación rígida con una fase de la historia de la relación entre capital y estado. Sin embargo, me parece justo utilizar esa periodización algo burda para plantear por lo menos una determinación precisa: no es lo mismo decir que el problema reside hoy en aplicar, con todas las distinciones “críticas” necesarias, el leninismo a nuestro presente; que sostener, en cambio, que la característica de ese presente es estar *más allá* de la mencionada política dominante en el leninismo. Es el análisis de la forma política del presente lo que lleva a una u otra alternativa.

Intentemos fijar rápidamente algunos puntos de discusión para una investigación analítica. Hay un condicionamiento en el que es preciso detener la atención, y una vez más debemos tener presente para su definición tanto el nivel de las “revoluciones desde arriba” operadas por el capital, como la capacidad y ductilidad de respuesta del movimiento obrero en el marco de una historia caracterizada aún por el prevailecimiento de una formación económico-social. Las referencias terminarán por ser puros “títulos” para una verificación posible. Creo que es esencial el concepto gramsciano de “difusión” de la hegemonía en las sociedades capitalistas desarrolladas de Occidente alrededor de la década del treinta. Vistas a la altura del cambio de las formas políticas, las transformaciones morfológicas que ya mencioné se refieren precisamente al modo como la dimensión de la política rompe muchos “vínculos” que determinan su concentración en el único punto. Esa transformación no es un puro “desarrollo” morfológico interno en momentos históricamente determinados de la formación económico-social capitalista. Aquí la transformación está radicalmente vinculada a la crisis (a la contradicción capital-masas) y se presenta, por lo menos en parte, como la respuesta a una fase inédita de la crisis que transforma irreversiblemente el cuadro mundial. El pasaje explícito es desde una fase de restricción y concentración de la hegemonía (que se refleja rigurosamente en la visión weberiana de la política, aunque en esa visión hay también elementos capaces de “ver” lejos) a una progresiva expansión de la necesidad de una relación directa masas-hegemonía que hace funcionar por otros mecanismos el entrelazamiento entre descomposición económico-social y recomposición política de la sociedad. Una sola cita de Gramsci, entre todas las posibles: “La ‘conciencia crítica’ estaba restringida a un pequeño grupo, hegemónico, sí, pero restringido: el ‘aparato de gobierno’ espiritual se ha quebrado, y hay

crisis, pero ésta es también de difusión, lo cual llevará a una nueva ‘hegemonía’ más segura y estable.”<sup>21</sup>

La cita de Gramsci no pretende tener ningún significado de pasaje obligatorio. Sin embargo, forma parte de un discurso de conjunto que Gramsci elabora desde 1929 sobre la transformación morfológica de la política en la fase histórica dominada: 1] por el capitalismo organizado, 2] por el fascismo, 3] por el cambio de las relaciones de fuerza producido por la Revolución de octubre, 4] por la identificación de un nuevo marco estratégico para el movimiento obrero en Occidente después de la derrota de 1919-1921.<sup>22</sup>

Lo que intenta indicar la referencia a Gramsci es, sin embargo, algo preciso y definido: la respuesta de Gramsci es la única que, surgida dentro del campo del marxismo, se adecua a las transformaciones políticas y económicas del capitalismo alrededor de los años de la “gran crisis”. Esta precisión no debe entenderse ciertamente en sentido “cerrado” (y debería ser verificada a través de la lectura de dos “continentes” teóricos muy alejados, y sin embargo singularmente paralelos, expresados, en forma abreviada, por el binomio Gramsci-Keynes), pero sin embargo, debe ser tenido en cuenta como posible criterio de una reconstrucción analítica. Trataré ahora de aclarar una sola dirección en que puede desarrollarse esta hipótesis. El punto en que es preciso insistir está constituido precisamente por la conciencia gramsciana de la transformación morfológica de la política. Esencial en esa transformación es el modo como la nueva relación entre el estado y la economía determina a un nivel muy diferente la relación entre las masas y el estado. Éste se ve ya a la altura del estrato elemental de la *economía*, que irrumpe violentamente desde la rigidez de las viejas dicotomías decimonónicas, rompiendo la relativa estaticidad de ese equilibrio. La atención de Gramsci recae sobre el inaudito aumento del trabajo improductivo, como dato que surge de las crisis a principios de la década del treinta. Es oportuno recordar aquí un texto no breve de notable importancia: “¿A qué cosa debemos atribuir el exceso de consumo? ¿Es posible demostrar que las masas trabajadoras aumentaron su nivel de vida en proporción tal que representa un exceso de consumo? ¿Es decir, la relación entre salarios y ganancias ha pasado a ser catastrófica para las ganancias? Una estadística no podría demostrar esto ni siquiera para los Estados Unidos...: ¿No habrá ocurrido que en la distribución del ingreso nacional, especialmente

<sup>21</sup> Antonio Gramsci, *Quaderni del carcere*, ed. de V. Gerratana, Turín, Einaudi, 1975, I, p. 84.

<sup>22</sup> Se encontrará una definición más precisa de estos elementos en el volumen cit. sobre *La teoría política delle classi nel “Capitale”*, pp. 295-311.

a través del comercio y la bolsa, se ha introducido, en la posguerra... una categoría de 'recaudadores' que no representa ninguna función productiva necesaria e indispensable, al tiempo que absorbe una cuota de rédito imponente?... En la posguerra la categoría de los improductivos parasitarios en sentido absoluto y relativo ha crecido enormemente, y es la que devora el ahorro... Las causas de la crisis no son pues 'morales' (disfrutes, etc.) ni políticas, sino económico-sociales, es decir de la misma naturaleza que la crisis misma: la sociedad crea sus propios venenos, tiene que dañar vida a masas (no sólo de asalariados desocupados) de población que impiden el ahorro y rompen así el equilibrio dinámico."<sup>23</sup>

El aumento de la "masa" improductiva y el desplazamiento del equilibrio en la relación ingreso-trabajo productivo señalan modificaciones importantes en la estratificación social. A lo largo de la línea de crecimiento de la ganancia improductiva se desplazan capas enteras que no tienen ninguna relación directa con la producción ("el hecho es éste: que, dadas las condiciones generales, el mayor beneficio creado por los progresos técnicos del trabajo, crea nuevos parásitos, es decir gente que consume sin producir, que no 'intercambia' trabajo por trabajo, sino trabajo ajeno por 'objetivos' propios"),<sup>24</sup> y que instituyen ya en ese estado elemental de su ubicación una relación generalizada con "funciones" mediata o inmediatamente estatales. Es, por lo tanto, en primer término la relación entre estado y economía lo que modifica, si podemos decirlo así, la estructura de las clases y la forma de su "productividad". Pero no basta este dato elemental. Sobre todo en las secciones de los *Quaderni* dedicadas en 1934 a *Americanismo e fordismo*, Gramsci intenta —en forma solitaria, creo, en la reflexión marxista de esos años— identificar un nudo central de la transformación morfológica de la política precisamente en el desplazamiento de grandes masas humanas en relación *directa* con el estado. Daré solamente un punto de referencia central para el desarrollo del razonamiento. Éste se encuentra en el párrafo sobre *Azioni, obbligazioni, titoli di Stato*, incluido en la sección titulada *Americanismo e fordismo*. En primer término, el análisis enfoca el lugar de convergencia de la masa del ahorro surgido de la faja amplísima del ingreso improductivo: "Se puede decir que la masa de los ahorristas quiere romper todo vínculo directo con el conjunto del sistema capitalista privado, pero no niega su confianza al estado: quiere participar en la actividad económica,

<sup>23</sup> Antonio Gramsci, *op. cit.*, II, p. 793.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 1348.

pero a través del estado que garantiza un interés módico pero seguro."<sup>25</sup>

Esta simple relación económica pone en movimiento categorías y relaciones complejas. La centralización del ahorro en torno al estado impulsa una relación más intensa del estado mismo con la organización productiva,<sup>26</sup> en el marco de una dislocación "funcional" del ingreso incluso parasitario al organismo productivo. Pero, a esa altura, surge un nivel de la descripción gramsciana que sale de la determinación del estrato puramente económico para pasar al terreno de la organización de la nueva "base político-social" del estado, donde lo que es decisivo es una relación política nueva entre las masas y el estado. Vale la pena citar el texto completo: "De este conjunto de exigencias, no sólo confesadas, nace la justificación histórica de las llamadas tendencias corporativas, que se manifiestan principalmente como exaltación del estado en general, concebido como algo absoluto y como desconfianza y aversión a las formas tradicionales del capitalismo. De ahí deriva que teóricamente el estado parece tener su base político-social en los 'pobres' y en los intelectuales, pero en realidad su estructura sigue siendo plutocrática y es imposible romper los vínculos con el gran capital financiero [...] Que pueda existir un estado basado políticamente en la plutocracia y en los pobres al mismo tiempo no es por otra parte contradictorio, como lo demuestra un país ejemplar, Francia, donde precisamente no se entendería el dominio del capital financiero sin la base política de una democracia de rentistas pequeño-burgueses y campesinos. Sin embargo, Francia, por razones complejas, todavía tiene una composición social bastante sana [...] En otros países, en cambio, los ahorristas están apartados del mundo de la producción y del trabajo."<sup>27</sup>

Debemos prestar atención, en particular, a dos elementos:

1] La determinación política de la relación masas-estado, vinculada al desarrollo del sector "improductivo", pero sobre todo al englobamiento de ese sector en una relación más compleja del estado con la "productividad" social. La productividad de esa "masa" se convierte así *lato sensu* en "política", pues se inserta profundamente en la función y en la organización del estado. Gramsci extrae ex-

<sup>25</sup> Antonio Gramsci, *op. cit.*, III, p. 2175.

<sup>26</sup> "Pero una vez asumida esa función, por necesidades económicas imprescindibles ¿puede el estado desinteresarse de la organización de la producción y del intercambio?... Si ello ocurriese la desconfianza que hoy afecta a la industria y al comercio privados, perturbaría también al estado..." (*ibid.*, p. 2176):

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 2177.

plícitamente esta consecuencia cuando ve en esa "masa" la base político-social de un estado orgánicamente vinculado al gran capital financiero.

2] La determinación, por lo tanto, del carácter no contradictorio en la unificación política entre base de masa y estado del gran capital. Más aun: no sólo el carácter no contradictorio, sino la conexión obligada entre intervención del estado en la economía y difusión de la política, en forma de una *expulsión neta de la "productividad" del nivel inmediato de la economía* y de una nueva relación entre "masa" social y organización política del estado. Éste pasa a ser, en realidad, el desarrollo central del razonamiento gramsciano. La transformación de la relación masas-política, en la forma de un estado que mantiene y desarrolla su relación orgánica con el capital financiero, implica un tipo particular de difusión de la política basada en la organización de los "pobres" y de los "intelectuales" como núcleos de masa de una forma específica de reproducción.

Cierro aquí este bosquejo analítico para pasar rápidamente a una conclusión que vuelve sobre el punto principal de la hipótesis delineada. A esa difusión radical de la política que conlleva el modo como la "gran crisis" obliga a las clases dominantes a rearticular la relación entre política y economía no corresponde la caída del "único centro" de que hablaba Weber, sino ciertamente la difusión de las formas políticas (partiendo de las que emergen en el estrato inmediato de la economía, pero también mucho más allá) y de las masas organizadas en todo el arco de la sociedad, aun en su referencia a un estado político restringido cuya estructura "sigue siendo plutocrática".

"El 'aparato de gobierno' espiritual se ha quebrado y hay crisis, pero ésta es también de difusión, lo cual llevará a una nueva 'hegemonía' más segura y estable." La sólida cadena de "casamatas" dislocadas en los varios estratos de la sociedad civil, superando los niveles no sólo inmediatos de la atomización social, e insertando elementos de política en las formas de la vida económico-social, proporciona una base real para la clásica hipótesis estratégica gramsciana del pasaje de la "guerra de maniobras" a la "guerra de posiciones". En este cuadro, lo que se pone en discusión es *la morfología del estado*. Allí está el profundo viraje de los años treinta. Ninguna forma teórica anterior se adecua ya a la compleja fenomenología de ese viraje. Al gravitar sobre el carácter de la productividad de las clases, sobre el nexo productividad-improductividad, y sobre las formas de organización de las masas, el entrelazamiento entre política y economía introduce elementos que rompen un marco de re-

ferencia donde paralelamente a la concentración del dominio fluye la organización científica y jurídico-formal de los niveles de organización de lo "social". Las masas se colocan cada vez más directamente en el terreno del estado, encontrando a éste en la misma "inmediatez" de su propia ubicación productiva. La nueva atención del estado (desde el estado fascista hasta el del *New Deal*) a las formas de organización política de las masas<sup>28</sup> es, en gran medida, una respuesta a la expansión del nivel de su "productividad" política.

Eso determina un elemento central novedoso en la estrategia del movimiento obrero, y constituye, por así decirlo, nuevos "vínculos" de su articulación en la sociedad occidental. La multiplicación de los "centros" a "atacar" modifica el carácter en primer término *teórico* de la lucha política, e inserta esa dimensión en la sociedad una vez expropiada de la política. La respuesta del movimiento obrero no puede menos que estar a la altura del problema; aun cuando es evidente que los tiempos de difusión de este proceso son bastante prolongados, y tenaces, continúan los esfuerzos de "descomposición" corporativa de la sociedad y de hallazgo de los "antídotos" —aunque sea bajo la forma de un "hacer política" específico— a la difusión de la política en la práctica real de las masas socializadas.

En primer término la reflexión —y en forma singularmente rica la reflexión gramsciana— retoma como objeto *el partido* como instrumento político de la estrategia del movimiento obrero. Lo que importa es adecuar su capacidad de dirección a un proceso que contiene en sí mismo la contradicción entre una tendencia a la expansión de la política y una necesidad igualmente "tensa" de concentración de la forma del dominio. Para definirse y actuar en el espacio de esa contradicción, el partido no se mueve ya como *aparato antiestatal* —y en ese sentido como anti-estado de la clase obrera— sino que se encierra en un punto donde se concentra, a altísima densidad, el choque de la política. Es todo el nudo partido-estado lo que entra en discusión, tanto por la vertiente del choque entre estado burgués-capitalista y partido comunista, como por la vertiente de la dimensión estatal interna a la fisonomía y a la iniciativa del partido mismo. Es Gramsci quien sobre estos temas alcanza el nivel de elaboración más consciente del hecho de que la transformación de la política se refiere a su morfología misma, y al nivel

<sup>28</sup> El volumen de Mosse sobre *La nazionalizzazione delle masse. Simbolismo politico e movimenti di massa in Germania (1812-1933)* Bolonia, Il Mulino, 1974, constituye una notable contribución a este problema, aunque pueden discutirse ampliamente las categorías utilizadas.

de los grandes desplazamientos de las masas. Su reflexión sobre el partido parte de una atención extremadamente determinada sobre la necesidad de que la iniciativa del partido deje filtrar *realmente* a través de su propia obra de dirección la productividad política de las masas. El riesgo principal es visto en la caída de esta relación.

“Este orden de fenómenos está relacionado con una de las cuestiones más importantes que se refieren al partido político, es decir a la capacidad del partido para reaccionar contra el espíritu de costumbre, contra las tendencias a momificarse y a volverse anacrónico [...]. La burocracia es la fuerza consuetudinaria y conservadora más peligrosa; si termina por constituir un cuerpo solidario, cerrado en sí, que se siente independiente de la masa, el partido termina por volverse anacrónico, y en los momentos de crisis aguda se vacía de su contenido social y queda en el aire.”<sup>29</sup>

Ese carácter “separado” del partido puede vincularse, y ser una forma específica de una visión mecánica y “fetichista” de la historia, capaz de convertirse en sentido común de masa, según la cual “el organismo” tiene una vida distinta de la del “individuo” en una abstracta centralización propia de la iniciativa: “Lo que causa, maravilla, y es característico, es que el fetichismo de este tipo se reproduce por organismos ‘voluntarios’, de tipo no ‘público’ o estatal, como los partidos y los sindicatos. Todo lleva a considerar las relaciones entre el individuo y el organismo como un dualismo, y una actitud crítica exterior del individuo hacia el organismo (si la actitud no es de entusiasta admiración acrítica). Hay siempre una relación fetichista. El individuo espera que el organismo haga, aunque él no opere y no reflexione en que precisamente, si su actitud se difunde mucho, el organismo se vuelve necesariamente inoperante.”<sup>30</sup> La posibilidad de que este tipo de análisis sea el principio del nuevo vínculo entre partido y masas está estrechamente vinculada al hecho de que las diversas estratificaciones en que se mueven las masas implican ya niveles profundos y elementales de organización. El énfasis está puesto ahora principalmente en la “conexión”, en las relaciones que limitan la dimensión “política” a los estratos más elementales de la vida económico-productiva. Para no ser un mecanismo “que pende en el aire”, la activación política de las masas debe adherir orgánicamente a la vida económico-productiva, en cuanto la tendencia general está en el hecho de que esa estratificación de la vida social coloca ya a las masas en una dimensión *general*, penetrada en la estructura de la productividad: “Es pre-

<sup>29</sup> Antonio Gramsci, *op. cit.*, III, p. 1604.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 1770.

ciso observar —escribe Gramsci—, que la acción política tiende precisamente a hacer salir a las multitudes de la pasividad, es decir a destruir la ley de los grandes números [...]. Con la extensión de los partidos de masa y su adhesión orgánica a la vida más íntima (económico-productiva) de la masa misma, el proceso de uniformación de los sentimientos populares de mecánico y casual [...] se convierte en consciente y crítico [...] Así se forma un vínculo estrecho entre gran masa, partido, grupo dirigente y todo el conjunto, bien articulado, puede moverse como un ‘hombre colectivo’.”<sup>31</sup>

Aquí es preciso ir directamente al problema central que surge de este replanteamiento. Lo que cambia profundamente, en efecto, es la *relación partido-estado*, porque cambia al lugar determinado de su encuentro. La difusión expansiva de la política no deja sin modificación a ninguno de los dos términos de esa relación, porque modifica el terreno de constitución y de movimiento tanto del partido como del estado. Los elementos de recomposición en la relación masas-estado dan nacimiento a formas nuevas que plantean en términos diferentes el problema de la *unificación* como dimensión histórica determinada del partido comunista. Más explícitamente: *es la forma de estado interna del partido* la que “resiente” los primeros síntomas de expansión contradictoria de la política más allá de los límites representados por la restricción de una separación objetivamente preconstituida y bloqueada. Se forma una dimensión estatal del partido, fuera de la simplificación-concentración del partido como anti-estado de la clase obrera.

“¿Cuándo se hace un partido ‘necesario’ históricamente? Cuando las condiciones de su ‘triumfo’, de su inevitable transformación en estado *están por lo menos en vías de formación* y permiten prever normalmente su desarrollo ulterior.”<sup>32</sup> Lo que se introduce en el partido es la dimensión “procesual” del estado, que es el resultado más visible de la transformación morfológica de la política. Pero esa dimensión, penetrada en sus elementos decisivos en el partido-estado “en vías de formación”, gravita en primer término en el tipo de unificación que se va realizando en el partido, que aclara la continuidad y la separación de la antigua relación de la vanguardia con el resto de la sociedad. Mientras tanto, esa “unificación” tiene ante sí una expansión contradictoria de la política. En el terreno de la práctica política del estado dominante, la contradicción se hace explícita en el esfuerzo —verdadera “tendencia” general y objetiva— a contener la difusión y a modificar su sentido, alejando, por

<sup>31</sup> Antonio Gramsci, *op. cit.*, II, p. 1430.

<sup>32</sup> Antonio Gramsci, *op. cit.*, III, p. 1733. El subrayado es mío.

así decirlo, la dimensión política de la *práctica real* de las masas, aun manteniendo niveles generales de “unificación” de los movimientos de masa. El movimiento obrero y el partido comunista deben ajustar cuentas con esa forma contradictoria de expansión de la política, y llevar en su propia estructura un tipo de unificación que sea una primera respuesta práctico-teórica a “esa” forma específica de la contradicción.

Este conjunto de problemas arrastra consigo el pasaje del *¿Qué hacer?* a los *Quaderni*. Es en primer término el “vínculo” determinado por la transformación de la política (la respuesta a la crisis, y la revolución desde arriba del capital) en el Occidente desarrollado desde los años treinta lo que hace necesaria la idea central de un *nuevo modo de hacerse estado del partido*. Modificada la concentración de la política a nivel del estado, también se transforma el modo como el partido encuentra el terreno de la política. Su ser “estado” en formación implica que en él se concentra el momento de la unidad y de la hegemonía, pero el acento en el “proceso” (estado-proceso, partido-proceso) y en la hegemonía, dirección-unidad de los niveles inherentes a la vida de conjunto de las masas, lleva a colocar la lógica de la política (del partido) en una relación muy estrecha con el terreno de extensión de la vieja sociedad civil. No está en discusión la función de unificación de la política, sino el modo específico de su movimiento como momento de la unidad.

“El partido político, para todos los grupos, es precisamente el mecanismo que en la sociedad civil desempeña la misma función que el estado desempeña en medida más amplia y en forma más sintética en la sociedad política, es decir, procura efectuar la soldadura entre intelectuales orgánicos de un grupo determinado, el dominante, e intelectuales tradicionales, y esa función realiza el partido precisamente en dependencia de su función fundamental que es la de elaborar sus propios componentes, elementos de un grupo social nacido y desarrollado como ‘económico’ hasta convertirlos en intelectuales políticos calificados, dirigentes, organizadores de todas las actividades y las funciones inherentes al desarrollo orgánico de una sociedad integral, civil y política.”<sup>33</sup> La conciencia “externa” del *¿Qué hacer?* no es ya la forma de la mediación política adecuada a la “masificación” emergente de los procesos sociales y a los trámites que hacen del partido el filtro real de una línea de masa. Del *¿Qué hacer?* queda el punto esencial de la generalidad de la mediación política,<sup>34</sup> pero la “función” político-intelectual es vista

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 1522

<sup>34</sup> “Un comerciante no ingresa a un partido político para hacer comer-

por Gramsci como lugar de construcción de la unidad entre sociedad civil y sociedad política. Esa unidad debe recorrer la vida efectiva del partido, dando a la “primacía de la política” una amplitud capaz de abarcar la transformación de las relaciones de fuerza (materiales, económicas, ideales, de hegemonía) entre las clases. La unificación que se realiza a través del partido pone en movimiento la morfología política de la clase en la misma medida en que la transformación de la relación estado-masas introduce elementos de modificación en la estructura “de clase” del estado, y por lo tanto —en el límite de un desarrollo históricamente determinado— en la relación estado-clase obrera. No se entiende cómo Gramsci vuelve a pensar en la relación partido-clase (“todo partido no es sino una nomenclatura de clase”) <sup>35</sup> si no se comprende a fondo que el proceso de constitución política de la clase y de su alianza se forma dentro del tejido individualizado por la relación clases-estado dominante. Toda la temática de la expansión de las clases improductivas, colocada en relación con el nexo estado-distribución del ingreso, identifica la trama objetiva de una introducción de la “productividad” (en sentido amplio) de las clases en el terreno de una relación inédita con el estado. La nueva morfología del estado redefine, en su límite, la morfología de las clases y la relación interna entre ellas. El nexo partido-clase se vuelve dinámico, y los elementos de “universalización” que el partido introduce en la clase (“si es verdad que los partidos no son sino la nomenclatura de las clases, también es cierto que los partidos no son solamente una expresión mecánica y pasiva de las clases mismas, sino que reaccionan enérgicamente sobre ellas para desarrollarlas, extenderlas, universalizarlas”) <sup>36</sup> indican otro rasgo de ese “proceso” que impide la determinación neta de la clase como exterior al estado (anti-estado) hasta el momento en que su “vanguardia” no “subvierte” al “viejo” estado.

Con el viraje de los años treinta, se asiste en Occidente al agotamiento de la hipótesis “clásica”, vinculada a la contraposición dicotómica partido-estado. En el movimiento comunista, es Gramsci quien en la dramaticidad y contradictoriedad de la experiencia europea de esos años entrevió y analizó elementos de transformación destinados a actuar en el largo período, como núcleos de un cambio profundo de la estrategia.

cio; ni un industrial para producir más y a costos menores... En el partido político los elementos de un grupo social económico superan ese momento de su desarrollo histórico y se convierten en agentes de actividades generales...” (*Ibid.*, p. 1523).

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 1732.

<sup>36</sup> Antonio Gramsci, *op. cit.*, I, p. 387.

## 3. LA BASE TEÓRICA DEL PLURALISMO

Creo que es en este cuadro donde debe buscarse la base teórica del pluralismo. El "moderno príncipe" gramsciano no está en el origen de una teoría de la hegemonía cerrada en sí misma. Debemos prestar atención principalmente al modo como Gramsci construye la relación entre partido y estado. Un texto de particular significación fija los niveles de la mediación.

"Si el estado representa la fuerza coercitiva y punitiva de reglamentación jurídica de un país, los partidos, al representar la adhesión espontánea de una élite a esa reglamentación, considerada como tipo de convivencia colectiva para la cual debe ser educada toda la masa, deben mostrar en su vida particular interna haber asimilado como principios de conducta moral las reglas que en el estado son obligaciones morales. En los partidos la necesidad ya se ha vuelto libertad, y de ahí surge el enorme valor político (es decir de dirección política) de la disciplina interna de un partido, y por lo tanto el valor de criterio de esa disciplina para evaluar la fuerza expansiva de los distintos partidos. Desde este punto de vista los partidos pueden ser considerados como escuelas de la vida estatal. Elementos de vida de los partidos: carácter (resistencia a los impulsos de las culturas superadas), honor (voluntad intrépida para sostener el nuevo tipo de cultura y de vida) dignidad (conciencia de actuar por un fin superior), etc." <sup>37</sup>

El punto en que es preciso concentrar brevemente el análisis es el carácter de "organicidad" de la "libre" mediación del partido. Creo que puede interpretarse en el sentido de registro de la "necesidad" de las formas políticas como terreno general del movimiento; del pasaje de las masas a través del tejido de la sociedad. Es decir que la tesis debe ser vista como una especificación históricamente determinada de la transformación morfológica de la política. La expansión de la política, que sigue a cierto modo de ruptura de la separación del estado, redefine las mediaciones inherentes a los distintos niveles de la vida de las masas, introduciendo elementos de unificación donde la descomposición social tendía a imponerse en su inmediatez. La organicidad es pues, en cierta medida, el carácter necesario de las formas de la mediación. Pero esa medida y fisonomía suyas tienden a redefinir tanto la relación dirección-masas ("el proceso de desarrollo se vincula a una dialéctica intelectuales-masa; el estrato de los intelectuales se desarrolla cuantitativa y cualitativamente; pero cada paso hacia una nueva 'amplitud' y com-

<sup>37</sup> Antonio Gramsci, *op. cit.*, II, pp. 919-920

plejidad del estrato de los intelectuales se vincula a un movimiento análogo de la masa de simples, que se eleva hacia niveles superiores de cultura y amplía simultáneamente su círculo de influencia"), <sup>38</sup> como, sobre todo, los contenidos que pasan a través del filtro de la mediación política. La acentuación del carácter "colectivo" de esa mediación que penetra inmediatamente en el mecanismo del partido ("un elemento de sociedad complejo en el cual ya se inicie la concentración de una voluntad colectiva reconocida y afirmada parcialmente en la acción"), <sup>39</sup> da ya la sensación de un gran enriquecimiento de la primacía de la mediación política. La dimensión colectiva que pasa a través de ella pone en relación su primacía con la transformación de conjunto de las relaciones de hegemonía entre las clases, de manera que lo que la recorre se carga de referencias a las formas difusas de organización de la vida social. Este pasaje es importante. El carácter "difuso" de la hegemonía, como referente específico de la acción política en el Occidente desarrollado, transforma y enriquece el contenido de la mediación política en el sentido de que la transformación política de las relaciones entre las clases (elemento decisivo para la "transición") se realiza en torno a una progresiva superación de la separación de la política. Para Gramsci, eso no significa poner en discusión la política como dirección "centralizada" ("la innovación no puede volverse de masa, en sus primeras etapas, sino por la intermediación de una élite en que la concepción implícita en la actividad humana ya se haya convertido en cierta medida en conciencia actual y sistemática y voluntad precisa y decidida"), <sup>40</sup> sino intuir, en un sentido determinado, que si esa misma dirección no pasa a través de las formas de cambio elementales de la morfología política, y si no introduce ese cambio en su propio presentarse como dirección, es algo que queda "erguido en el aire", en el espacio de la mediación política pura.

Volviendo por un momento a un texto citado hace poco, en el que se habla de los partidos como segmentos de sociedad en que "la necesidad ya se ha vuelto libertad", y que operan "como escuelas de la vida estatal", se observa que su nivel de mediación organiza y saca por así decirlo a la luz de la vida social sentimientos, cultura, formas de conciencia, conciencia de los fines generales y, en conjunto, un orgánico proceso de unidad entre teoría y práctica en el cual la existencia específica de un grupo social no sólo se conserva y se objetiva, sino que define su relación "colectiva" con el conjunto de

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 1386.

<sup>39</sup> Antonio Gramsci, *op. cit.*, III, p. 1558.

<sup>40</sup> Antonio Gramsci, *op. cit.*, II, p. 1387.

la sociedad. La pluralidad de los puntos de organización de la vida social es la base sólida para que la mediación "política" del partido sea un momento de unificación real entre masas y política. En este marco empieza a hallar una medida la relación entre estado y partido. Para limitarnos a una sola de las posibles direcciones de desarrollo analítico presentes en el pensamiento de Gramsci, el mecanismo del partido se plantea como tarea histórica la de convertir en "libertad" la "necesidad" del estado, proporcionando niveles de "continuidad" en el tejido que separa a las masas del estado. Si el punto decisivo es la puesta en crisis del estado separado, del estado-coerción, por la iniciación de un "proceso" al término del cual "estado se identificará con sociedad civil",<sup>41</sup> pasa a ser esencial la construcción de una práctica política —y una teoría correspondiente— que identifique *las líneas* del deslizamiento entre el estado y el tejido de conjunto de la sociedad civil. Es *en ese sentido que el estado pasa a través del partido*, y que la finalidad "estatal" del partido (de ese partido "racional e históricamente fundado para ese fin")<sup>42</sup> encierra su propia función orgánica. A esta altura, estamos en una situación teórica muy distinta de aquella en que la coincidencia inmediata partido-estado reduce toda la dimensión institucional de la política al modo como el partido incorpora inmediatamente la función de "estado". Al mismo tiempo, se vuelve evidente que la organicidad de la relación estado-sociedad política-sociedad civil, entregada a la difusión de la política como principio decisivo que rompe las descomposiciones orgánicas y el carácter recíprocamente ajeno de los planos de movimiento de lo "social", arroja al depósito de antigüedades inútiles a las viejas formas del pluralismo como sanción y celebración de una sociedad dividida. Pero, en el fondo, la teoría weberiana de la concentración de la política ¿no constituía ya la toma de conciencia, interna a la forma dominante de estado, de que se había cerrado, sin regreso posible, la edad del estado liberal?

#### 4. ESBOZO DE CONCLUSIÓN

El terreno en que se desarrolla la lucha política en Italia desde 1944 prolonga y desarrolla este horizonte analítico, identificado por Gramsci en la década del treinta. Esto no significa que Gramsci sea suficiente, y que nuestro esfuerzo deba agotarse en "interpretarlo".

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 764.

<sup>42</sup> Antonio Gramsci, *op. cit.*, III, p. 1601.

Las cosas han avanzado mucho, y las tareas del movimiento obrero italiano han crecido de tal modo que incluso resultan radicalmente nuevas. Más aun: se advierte hoy una fuerte dificultad para el desarrollo de la teoría sobre estos temas, y en ocasiones una especie de dificultad nuestra con respecto al modo como se plantea el problema por la vertiente liberal-democrática.

Ciertamente, sobre este punto es preciso reconocer el mérito de quien, como Norberto Bobbio —por lo demás, un viejo y agudísimo interlocutor del movimiento obrero— ha permitido reabrir el debate sobre el pluralismo luego de la publicación del ensayo en *Mondooperaio* hace poco más de un año. También hay que decir que, viendo las cosas con serenidad, el núcleo de las contribuciones surgidas de ese debate consiguió romper la indiferencia, y que hoy se coloca vigorosamente entre el viejo estado de la cuestión y el modo en que nos vemos impulsados a regresar a ella, con el esfuerzo de una reflexión libre. Pero me pregunto también si los problemas planteados por Bobbio son verdaderamente los adecuados a nuestro presente. ¿Parte de esos problemas, *planteados en esa forma*, el vínculo teórico que los condiciona? ¿Recogen verdaderamente el punto alto y también el punto crítico (pero ambos vistos *juntos*, tal como se dan juntos en la historia real, hoy) al que ha llegado nuestra historia? Mi respuesta a este punto es muy dubitativa. Tengo la impresión de que existe en Bobbio la obstinación del gran intelectual que, firme en sus propias razones antiguas e incluso serias, hace de la historia que las ha rechazado y contradicho una historia de "errores", llena de lo "negativo" (tanto teórico como práctico). Pero el cuadro de problemas que traza mira aún hacia atrás, hacia una forma de estado que es más un residuo de una experiencia transcurrida que un punto de visión y de apertura sobre nuestro presente. No basta con decirnos que estamos atrasados (e incluso mucho más) para impulsarnos a volver sobre formas de experiencias que hoy viven más bien en la reflexión aislada que en las instituciones mismas del estado dominante. La introducción rápida y dramática de grandes multitudes en la historia del siglo xx ha planteado al movimiento obrero occidental el problema de la democracia, en una forma desconocida para el estado liberal, como problema de la "necesidad" de organizar una *relación "institucional" entre esas grandes masas y el mundo general de la política y del estado. Hic Rhodus hic salta*. Aquí, en este punto sumamente definido, se halla la raíz teórica y también la intrínseca dificultad práctica del pluralismo. No hace falta buscar en los repliegues ocultos del pensamiento de Marx, para dar brillo o fundamento a este punto teórico. Pero *más allá* de ese problema no es posible ir, y si se va se encuentran formas peligrosas-

mente vacías y peligrosamente adaptables a diversos contenidos efectivos de dominio. El hecho es que la base del pluralismo (por lo menos en nuestro país) ha sido constituida ampliamente por la misma experiencia histórica del movimiento obrero, en el momento en que su esfuerzo se encaminó hacia la determinación de una amplia trama "política" en la sociedad civil. El pluralismo no es necesariamente ajeno a la historia del movimiento obrero; antes bien, hoy —y diría, para nosotros, desde Gramsci en adelante— *necesariamente le es orgánico*. Partido, movimiento de masa para la valoración del trabajo, reconexión de la relación entre trabajo intelectual y finalidad de desarrollo, han creado una multiplicidad estructural, orgánica, de puntos de agregación, organizados, unificados por el regreso al primer plano del valor de uso de las fuerzas productivas y de la riqueza social. En Italia, todo esto se ha desarrollado, y continúa desarrollándose, en un terreno lleno de implicaciones políticas, de tensiones y de diversidades ideales, sobre un tejido recorrido por la crisis pero sin embargo lleno todavía de los humores que la intensidad de la vida política ha depositado, hasta hoy, sobre él. Todo eso, por lo tanto, *no puede dejar de expresarse en formas políticas diferenciadas*, si es el terreno de la política el que establece (o al menos está destinado a establecer) la trama continua de un entrelazamiento entre las masas y el estado. Pero debe quedar bien claro que la lucha por la recomposición social sigue estando en el centro de la estrategia. Fuera de ella, el movimiento obrero pierde su identidad y su misma razón de ser *política*. Sólo si desaparece *políticamente* la clase obrera, desaparece, con ella, la exigencia de la recomposición. La particularidad de la tarea, y por así decirlo su posibilidad estratégica, *está dada por la medida en que el movimiento político de masa está hoy dentro de la morfología del estado*. En este cuadro posgramsciano, la capacidad del partido de "interiorizar" al estado no implica en modo alguno que el partido se haga, como tal, estado. La Tercera internacional es en Occidente una experiencia cerrada. La morfología de este estado en transformación es tal en cuanto no es "única", no está bloqueada, ni cerrada o definida según una orientación forzosa. El estado puede vivir en una multiplicidad de formas políticas particulares precisamente porque experimenta la progresiva caída de su propia separación, y porque esa supresión se produce a través de la exaltación de las formas de uso de la subjetividad social, y la creación de una cantidad de formas diferenciadas de vida y de control político.

Todo este proceso implica ya una época de transición, y una idea de la transición como "proceso". Aquí apenas se puede llegar a una determinación más precisa. El proceso excluye, suprime la vieja

rigidez de los "dos momentos": el antes, el después. Salta, en efecto, la relación estática entre hegemonía y poder de estado según el esquema clásico: *primero* la conquista del estado, *después* la construcción del socialismo. Las dos cosas se relacionan ya en la redefinición organizativa de los instrumentos de la lucha política, y más aun en todos los elementos que se mueven, por poco que sea, hacia una economía regulada. La distensión de las masas a lo largo de todo el arco del estado hace desaparecer la alternativa drástica y simple entre elementos de socialización y forma del viejo estado, así como introduce una multiplicidad de centros dentro del tejido de la sociedad, del cual hay que partir para que no sea la burocracia viscosa y ahistórica de estado el futuro "sujeto" político de la socialización. Todo eso debe verse ya también en la contradicción radical de una crisis que puede ser (y en parte es) ocasión de hegemonía, pero que ya es, en concreto, una respuesta posible del bloque dominante a la hipótesis de una recomposición política de las fuerzas productivas.

En este marco, también el partido se convierte en un gran problema, del cual es preciso hablar. Estas transformaciones morfológicas no pueden dejar al partido igual, como si no fuese él mismo un elemento de esa situación y no hubiera contribuido en forma decisiva a construirla así. Pietro Ingrao ha escrito: "¿Todo esto gravita también en el modo de concebir y organizar la vida del partido obrero, o de los varios partidos obreros, incluido el nuestro? Absolutamente sí. Es decir que aún hay páginas inéditas por escribir incluso por lo que se refiere al papel y el modo de ser del partido político moderno." <sup>43</sup> Es preciso aceptar esa invitación a un debate amplio y abierto.

<sup>43</sup> Pietro Ingrao, "El pluralismo", en *La Stampa* del 7 de octubre de 1976.



## IDEOLOGÍA Y RELACIONES SOCIALES

1. La intención de estas notas no es solamente la de informar, aunque sea en forma sumaria, sobre el estado de los estudios gramscianos en la República Federal Alemana (RFA). El mismo entrelazamiento de polémicas y discusiones que se intensificó en Italia alrededor de algunos temas de la *Gramsci-Rezeption*<sup>1</sup> haría imposible, por otra parte, una aséptica restitución textual de las problemáticas subyacentes.

Es necesario, por lo tanto, precisar en forma preliminar que el reconocimiento del estatuto de la "cuestión Gramsci" en Alemania tiene hoy una utilidad y razón de ser sólo a la luz de los problemas urgentes que comprometen al *presente político* del movimiento obrero.

Si los años sesenta se han caracterizado por la emergencia de una *nueva calidad social* en el antagonismo de clases (no sólo por las formas y los contenidos nuevos que se han producido en las luchas obreras, sino también por la irrupción de nuevos estratos sociales) y por el perfilarse cada vez más neto de una *nueva capacidad política* de la clase obrera, esta primera parte de los años setenta vio la definición progresiva, en términos de irrevocable necesidad, del problema general de la relación espontaneidad-dirección, masapolítica (en una palabra, el problema del estado) en una fase de choque que asumió cada vez más los caracteres de la *transición*.

Fues bien, si esta división corresponde, aun en su obligatorio esquematismo, al desarrollo objetivo de la lucha de clases en Italia, resultan todavía más fácilmente explicables, en el interior de este contexto, las respuestas de las mismas fuerzas teóricas subjetivas: los

<sup>1</sup> Cf. G. Marramao, "Per una critica dell'ideologia di G." en *Quaderni Piacentini*, núm. 46, 1972, pp. 74-92; V. Gerratana, "Al di qua e al di là di G." en *Rinascita-Il Contemporaneo*, 1972, núm. 17; L. Paggi, "G. come pretesto", en *Studio storici*, 1972, núm. 1, pp. 195-198; P[eter] P[alla], "G. in Germania", en *Utopia*, 1972, núm. 7-8, pp. 9-14; F[ranc]o F[ergnani], "Precisazioni su G." *ibid.*, pp. 15-19; M. L. Salvadori, Prefacio a la II ed. de *G. e il problema storico della democrazia*, Turín, 1973; T. Perlini, *Gramsci e il gramscismo*, Milan, 1974; F. Fergnani, "La 'questione G.': una proposta di riconsiderazione", en *Aut-aut*, núm. 144, 1974, pp. 3-38.

años sesenta connotados por la irrupción de lo nuevo, por la explosión frecuentemente imprevista de espontáneos movimientos de masas, han sido también los años de la búsqueda de alternativas teórico-estratégicas ("nueva izquierda") de las ásperas y violentas polémicas, de las innovaciones introducidas bajo el signo de la "ruptura" (categoría esta que cuando se lanzó sobre el tapete de la discusión teórica, encontró un fértil terreno de consensos en las muchas exigencias previamente difundidas); en la fase sucesiva a las grandes luchas de masas de los años 1968-1969, por el contrario, en concomitancia con el impacto real del movimiento con las dificultades del poder, de la hegemonía y del estado (piénsese por ejemplo en el mayo francés y en las huelgas de masas del "otoño caliente" en Italia), asistimos en el plano de la investigación teórica a una especie de inversión de tendencia, que se puede resumir en la fórmula: "desde la fase polémica a la fase crítico-constructiva".

2. El núcleo central de la *Gramsci-Rezeption* se ubica en el primer momento de esta división; o sea que nace en la atmósfera de los años sesenta,<sup>2</sup> a pesar de que las intervenciones teóricas de mayor relieve se publicaron en los comienzos de los años setenta. En 1970 se publicó el volumen de Christian Riechers, *Antonio Gramsci, Marxismo in Italien*,<sup>3</sup> al que siguió poco tiempo después *Historia y estructura* de Alfred Schmidt,<sup>4</sup> que mide ampliamente sus posibilidades

<sup>2</sup> Antes de los años sesenta no se encuentran en las dos Alemanias los signos de una asimilación, aunque sea parcial, de temas gramscianos, excluyendo algunas llamadas de atención ocasionales (como, por ejemplo, las del filólogo e italianista Hans Hinterhauser, que señala la publicación de los *Cuadernos* en su volumen *Italien zwischen Schwarz und Rot*, Stuttgart, 1956). Se debe recordar, de todos modos, que en los años cincuenta se habían traducido en la RDA *Alcuni temi della questione meridionale (Die suditalienische Frage*, Berlín, 1956) y las *Lettere dal carcere (Briefe aus dem Kerker*, Berlín, 1956). A parte de esto, no parece que en Alemania democrática Gramsci haya sido hasta ahora motivo de particular atención.

<sup>3</sup> Frankfurt M., 1970. Riechers, algunos años antes, se había encargado de la edición para la Fischer Verlag de la colección de escritos gramscianos *Philosophie der Praxis* (Frankfurt M., 1966), cuya presentación fue hecha por el conocido politólogo e historiador del movimiento obrero, Wolfgang Abendroth.

<sup>4</sup> *Geschichte und Struktur*, Munich, 1971, traducción italiana, Bari, 1972 [hay edic. en esp.]. Entre otras cosas publicadas en Alemania sobre Gramsci, a partir de los años sesenta recordamos: G. Zamis, "A. G. Gründe, der Kpi", en *Zeitschrift für Geschichtswissenschaft*, año x, 1962, pp. 1575-1590; Th. Müller, "A. G. ein europäischer Kommunist", en *Marxistische Blätter*, 1967, núm. 6, pp. 26-32; J. Rodríguez-Löres, *Die Grundstruktur des Marxismus. G. und die Philosophie der Praxis*, Frankfurt/M., 1971.

con las temáticas gramscianas. Aunque diferentes por el carácter intrínseco y por la finalidad, las lecturas de Gramsci contenidas en estos dos libros (las únicas dignas de relieve en el panorama alemán) se pueden remitir a una exigencia común: superar la crisis teórica a través de una refundición radicalmente "anti-revisionista" y rigurosamente "marxiana" de la teoría de la historia y de la política.

En Riechers (un intelectual que provenía de la experiencia del Sds\* y que en los años sesenta entró en contacto estrecho con los ambientes de la "nueva izquierda" italiana), esta exigencia se manifestaba en el esfuerzo por sustraer la teoría del partido y la teoría política del marxismo a los peligros opuestos y simétricos de la "ortodoxia" diamatista\*\* tardo-estaliniana (que todavía perduraba, a veces con variantes cibernéticas en la RDA) y del revisionismo eticista e idealizante.

Si el punto de apoyo del primer enfoque de la crítica estaba dado por una lectura radicalmente "anti-ideológica" de Marx, una interpretación igualmente radical de Lenin (no exenta de influjos bordiguianos) se convertía en el polo de atracción de la entera órbita del reconocimiento histórico y también en el permanente punto de arranque para la crítica de toda forma de idealismo y de revisionismo.

Constreñido por estos parámetros metodológicos, Gramsci terminaba por ser sometido a una especie de proceso judicial, en el que se demostraba, con formal coacción, que él, carente de los documentos en regla con la crítica marxiana de la economía y con la teoría leninista del partido, había sido siempre prisionero de un concepto idealista de praxis y de política.

En Schmidt (estudioso conocido en Italia desde hace tiempo; que en el espacio de la discusión teórico-política comenzada en los años sesenta por el Sds, trató de profundizar las relaciones entre la temática de la Escuela de Frankfurt y el marxismo) la exigencia señalada se manifestaba, por el contrario, en la tentativa de resolver positivamente el dilema entre "estructura ahistórica" e "historia a-estructural", formalismo anti-histórico y empirismo historicista, a través de una teoría estructural de la historia (reconstruida sobre la base de una lectura rigurosa de los textos marxianos y hegelianos), apta para delimitar el horizonte de una "praxis emancipadora".

En este marco, Gramsci terminaba apareciendo como simple

\* Sds: Sigla de la asociación estudiantil socialista. [E.]

\*\* De "diamat": materialismo dialéctico en el sentido mecanicista y ortodoxo que le asigna el marxismo "soviético". [E.]

verificación, aunque estimulante y rica de motivos originales, del llamado "estructuralismo" althusseriano, y resultaba, en consecuencia, tan extraviante y unilateral como éste.

Nos encontramos así frente a dos modos divergentes en el punto de partida, pero convergentes en el punto de llegada, de acercamiento crítico al pensamiento de Gramsci: uno, propenso a recoger el aspecto de la construcción idealista-filosófica, el otro, el de la (aunque rica y genial) fragmentariedad y asistematicidad; en las conclusiones, ambos concuerdan en afirmar en forma más o menos explícita la imposibilidad de descubrir en las irregularidades del discurso gramsciano el marco de referencia de una teoría general de la política y de la historia.

3. Desde el punto al que ha llegado la actual discusión, se destacan claramente las causas histórico-políticas del llamado antigramscismo teórico: éste tuvo sus raíces objetivas en la creciente demanda de una solución *general y anti-ideológica* de las nuevas dificultades políticas que el movimiento obrero europeo debía afrontar en una fase de iniciativa "racionalizadora" de las clases capitalistas (en ese sentido éste es un fenómeno estrechamente ligado al nacimiento de la "nueva izquierda") y tuvo sus raíces subjetivas en el notable déficit teórico del movimiento, debido en gran parte a la escasa utilización (y también a la insuficiente profundización) de la obra de Gramsci, cuyo espesor problemático se enrarecía así en un formulario humanista inconsistente, o sea, "desescalificado" y adaptado al lenguaje de una escolástica deteriorada que reducía las categorías a "cadáveres conceptuales".

El límite teórico político de la solución "anti-gramsciana" expuesta por Riechers (y que el autor de estas notas, durante un tiempo compartió en buena parte) se explica, en esta clave, por la desigualdad entre el programa crítico de "ruptura" con la tradición y los criterios metodológicos adoptados para ejecutarlo. Estos criterios —se debe decir claramente— eran completamente afines a los tradicionales de la *Indeengeschichte*; o sea que partían del presupuesto de una continuidad/invariabilidad del proceso de filiación genética de las ideologías (en el caso en cuestión: la reciprocidad crociogentiliana de la "filosofía de la praxis" en Gramsci).

La problemática de la génesis se asumía, análogamente al historicismo, como "una primera problemática respecto a la del encuentro de las ideas con la realidad, o sea de su obrar efectivo" con el riesgo de quedar prisioneros —no obstante (y precisamente gracias a) la *autonomía* radical de la crítica— "en el flujo continuo de una historia culturalista, que es en realidad la historia de los intelectua-

les entendidos (de hecho) como función de las clases dominantes —aun cuando algunos de ellos se hayan convertido en dirigentes revolucionarios, y aun cuando se trate de marxismo”.<sup>5</sup>

Este límite “culturalista” —tradicionalista— (que se manifiesta en la incapacidad para entender la conexión de una teoría o ideología con el propio presente histórico y, por lo tanto, su grado de “eficiencia” y su “área de impacto”<sup>6</sup> sobre éste) se reflejaba en el plano teórico como una fractura neta entre la noción de “ciencia” y la de “ideología” y, en consecuencia, en una acepción limitativa (*científica*) de la misma “crítica de la ideología”. Por lo tanto esta última estaba condenada a la incomprensión, a permanecer ideológica, incapaz de entender el complejo entrelazamiento de ciencia e ideología presente en la teoría marxiana y en la realidad del capitalismo desarrollado.

Para llegar a la cuestión del tiempo presente, pienso que la exigencia de salir definitivamente de la mistificación implícita en el binomio gramscismo-antigramscismo implica la necesidad de una decantación del “problema Gramsci”, en el sentido de una “filtración” de su pensamiento que sea capaz de restituirnoslo, más allá de las superposiciones apoloéticas o polémicas (ambas producidas —unas *ex positivo*, otras *ex negativo*— por la obstinada insistencia sobre los temas de la tradición idealista y filosófica en general), en su efectivo espesor político-teórico. Por otra parte, me parece que ésta es la línea que emerge de los estudios más recientes, tendientes a trasladar el centro de gravitación desde *Materialismo histórico* hasta *Notas sobre Maquiavelo*, desde la “filosofía de la praxis” hasta la “ciencia de la política”.

No creo que la asunción de un corte analítico de este tipo conlleve el sacrificio de la temática más estrechamente filosófica (de

<sup>5</sup> C. Luporini “Autonomia del pensiero di G. e di Togliatti”, en *Rinascita*, 1974, núm. 9, p. 33. Un apunte crítico análogo se podría hacer también a mi libro *Marxismo e revisionismo in Italia* (Bari, 1971). Aquí, advirtiendo los riesgos implícitos en la reconstrucción “genética”, aunque operada en función polémica, de la tradición “ideológica” de la filosofía de la praxis desde Gentile hasta Gramsci, pasando por Mondolfo, intenté introducir el tema de la gravitación práctica de la concepción gramsciana en la problemática forma de una relación entre “continuidad teórica” y “ruptura histórica”, sin llegar, sin embargo, a definir cómo y en qué medida la “ruptura histórica” pudo condicionar el uso que Gramsci hizo de las categorías recíprocas para reunir las en un *contexto teórico completamente nuevo*. En este sentido estoy de acuerdo también con las críticas, hechas a mi ensayo de 1972 sobre Gramsci, de Massimo L. Salvadori, en el prefacio a la II edición de *G. e il problema storico della democrazia*, cit., pp. XII-XIII.

<sup>6</sup> Luporini, artículo citado, *ibid.*

teoría del conocimiento) en Gramsci. Pienso, más bien, que es el único capaz de iluminarla y desarrollarla con relación a su presente histórico; ciertamente, asumir este corte tiene como corolario la eliminación de toda disertación sobre la “enciclopedia de las ciencias” en Gramsci, pero se trata de una supresión necesaria para la correcta comprensión de la obra gramsciana. Por otra parte, el tema de la “autonomía de lo político” —de la “política como ciencia autónoma” (*Machiavelli*, p. 11)— no puede separarse, so pena de perder la compleja dimensión del pensamiento gramsciano, de dos aspectos fundamentales y orgánicamente unidos entre sí: la ideología y las relaciones sociales de producción.

4. La ideología no es para Gramsci una conciencia que procede paralelamente al desarrollo económico-material y lo refleja especularmente; ella es, más bien, “algo complejo que se articula en los múltiples grados de la superestructura” (*Machiavelli*, p. 11) y que tiene, además, su necesidad y validez (un nivel específico de realidad que le pertenece) dentro de una contextualidad histórica determinada: “en el terreno ideológico el hombre adquiere conciencia de las relaciones sociales”. Decir esto, ¿no es afirmar la necesidad y la validez de las ‘apariencias’?” (*Machiavelli*, p. 12).

Pero si las ideologías no son, como había visto correctamente Labriola, meras “burbujas de jabón” y ni siquiera reflejos pasivos de la “estructura” sino, en el sentido de Marx, “formas de ser” [*Daseinsformen*] del modo de producción, su análisis no puede resolverse en una fenomenología de la base material. El estudio de las ideologías requiere, por el contrario, la *Vertiefung*, el descubrimiento de los fundamentos reales de la totalidad social, del “bloque histórico, o sea de la unidad entre la naturaleza y el espíritu (estructura y superestructura), unidad de los contrarios y de los diferentes” (*Machiavelli*, p. 11) de *las relaciones sociales de producción*.

Los conjuntos de voluntades no tienen una existencia explicable a través de un análisis empírico-inductivo, de “sociología de los grupos”; ellos son el resultado de determinadas y reales inervaciones de la conciencia en el cuerpo social del “consenso” y el cuerpo institucional de la política, razón por la cual la crítica científica de la ideología debe tener como base la “deducción” materialista de las formas de conciencia. Solamente en el interior de esta compleja estructura categorial es posible instituir la política como “acción permanente”, la cual “hace nacer organizaciones permanentes en cuanto se identifica con la economía” y, al mismo tiempo, “se diferencia” (*Machiavelli*, p. 13).

Que esta temática ilumina la constitución no sólo del concepto

científico de política, sino de la entera implantación teórica del marxismo, Gramsci lo ha expresado explícitamente: "La innovación fundamental introducida por la filosofía de la praxis en la ciencia de la política y de la historia, es la demostración de que no existe una 'naturaleza humana' abstracta, fija e inmutable [...]; sino que la naturaleza humana es el conjunto de las relaciones sociales históricamente determinadas"; por lo cual "la ciencia política debe concebirse en su contenido concreto (y también en su formulación lógica) como un organismo en desarrollo" (*Machiavelli*, pp. 8-9). Si no se tiene bien presente este cuadro de relaciones conceptuales no se logra ni siquiera entrever el nexo lógico-histórico que une íntimamente las *Notas sobre Maquiavelo* al diálogo/confrontación con Croce en *Materialismo histórico*, el cual tomado separadamente puede dar la impresión de un procedimiento "historicista", o sea, en sustancia, subalterno a la visión idealista.

No es casual que la crítica "de izquierda" hecha a Gramsci confundiera de tal manera lo que en él era el punto de unión de una interpretación crítico-inmanente del pensamiento moderno (como "concepción del mundo" de la burguesía, vista no como clase particular, sino como clase hegemónica) con el principio originario de una "nueva síntesis" del marxismo.<sup>7</sup> Sólo que, para *instituir* la necesidad de la hegemonía de la clase obrera, o sea del proceso por el cual un grupo social particular *adquiere* —y no *posee* por virtud innata, como afirma un pedestre y elemental humanismo— un carácter de universalidad (se convierte en estado) ya no podemos remitirnos a los esquemas de la "historia ético-política" de Croce, que pretende deducir en forma idealista el proceso histórico de la "dialéctica cultural" de una presunta *historia interna a la ideología*. Esa necesidad se debe explicar en otro lugar, o sea en la historia. Y es aquí que entra en juego la acepción, según nuestro parecer más original y fecunda, de "dialéctica" presente en Gramsci: dialéctica como mediación entre teoría e historia, como *medium* en el cual los conceptos de la crítica encuentran una forma de existencia histórica.

Aquí es necesario también buscar el lugar de origen del concepto de "superación" que no tiene en Gramsci un significado puramente lógico o, *stricto sensu*, filosófico. El lugar donde se ubica la *Aufhebung* de la imagen burguesa del mundo en la "nueva síntesis" del marxismo es el *presente material* de la hegemonía, de la re-fun-

<sup>7</sup> Cf. E. Garin, "Gramsci e il problema degli intellettuali", ahora en *Intellettuali italiani del xx secolo*, Roma, 1974, pp. 312-313. Este aspecto lo ha remarcado oportunamente también Rodríguez-Lores, *op-cit.*, p. 42.

dación de la política y del estado,<sup>8</sup> Gramsci no asume la consideración del pasado cultural en función de una posesión/negación absoluta, sino en función de una representación del marxismo como "un momento del desarrollo histórico mundial" (*Materialismostorico*, p. 88).

Si en su núcleo central esta clave de lectura es válida, la concepción de Gramsci no se sustrae solamente a la crítica radical de Riechers, sino también a la más prudente y diferenciada de Schmidt, la cual parece querer negarle la adquisición del concepto de "historia construida" o "estructurada".<sup>9</sup> La función explicativa del presente histórico aparece en Gramsci, además de suficientemente clara sobre el plano teórico, operante de hecho en la polémica con Croce sobre los temas del estado y de lo ético-político.<sup>10</sup>

Solamente el corte de análisis del presente permite explicar el *sentido político* de las reflexiones de Gramsci, tendientes a buscar las causas profundas de la derrota para así saturar la separación entre teoría y movimiento. Perdiendo este *quid* se pierde también el sentido del *objeto real* alrededor del cual se adensa la espesa trama de los apuntes de la cárcel.

5. El tema político del presente (definido por el carácter *epocal* de la revolución mundial y por la tendencia hegemónica de la clase obrera) arroja también luz sobre la manera en que Gramsci, a través de un acercamiento original a la crítica de la economía política, enfrenta en *Materialismo histórico* el problema de la caída tendencial de la tasa de ganancia.

En polémica con Croce, Gramsci afirma que "la cuestión de la ley tendencial de la tasa de ganancia no puede estudiarse solamente a partir de la exposición dada en el volumen III", porque "este tratamiento es el aspecto contradictorio del tratamiento expuesto en el volumen I, del cual no puede separarse" (*Materialismo storico*, p. 211). El significado del término "tendencial" no es "metodológico" (y aquí Gramsci ya supera el *cientificismo estrecho* dentro del cual Croce había confinado el debate sobre materialismo histórico

<sup>8</sup> Conuerdo en este punto con la tesis de B. de Giovanni en su reciente ensayo "Il revisionismo di B. Croce e la critica di G. all'idealismo dello Stato", en *Lavoro critico*, núm. 1, 1975, páginas 150 y ss.

<sup>9</sup> Cf. A. Schmidt, *op. cit.*, p. 117.

<sup>10</sup> Cf. L. Paggi, "La teoria generale del marxismo in G.", en Istituto G. Feltrinelli, *Annali*, vol. xv (1973), Milán, 1974, pp. 1345 y ss. [Véase en español, Antonio Gramsci, *Escritos políticos 1917-1933*, en Cuadernos de Pasado y Presente, núm. 60, 2da. edición, México, 1981, que incluye como introducción el citado trabajo de L. Paggi.]

y sus "leyes") sino "histórico" (*Materialismo storico*, p. 213). Histórico en el sentido de que la caída tendencial indica la tendencia prevaleciente en el interior de un conjunto orgánico internamente dialectizado (cf. *Materialismo storico*, pp. 213-214), en el que la caída representa "el aspecto contradictorio de otra ley, la del plusvalor relativo" (*Materialismo storico*, p. 212).

Justamente aquí, en el momento más agudo del ajuste de cuentas "filosófico" con Croce, Gramsci habla de la expansión molecular del régimen fabril en el capitalismo desarrollado e introduce una nota que remite directamente a las páginas de "Americanismo y fordismo" en *Maquiavelo: taylorismo y fordismo*, escribe Gramsci, deben estudiarse como "tentativas progresivas por superar la ley tendencial, eludiéndola con la multiplicación de las variables en las condiciones de aumento progresivo del capital constante" (*Materialismo storico*, p. 214). La ley de la caída tendencial encuentra su contradicción real en la ley del plusvalor relativo y en la expansión molecular del sistema fabril.

Pero esta contratendencia encuentra un límite ineluctable en el propio movimiento del capital.

Es cierto que las dos leyes son partes contradictorias de un conjunto orgánico, pero en una estructura circular en la cual la "dominante" es la caída; el término tendencial "sirve para indicar este proceso dialéctico por el cual el impulso molecular progresivo lleva a un resultado tendencialmente catastrófico del conjunto social, resultado del que parten otros estímulos singulares y progresivos en un proceso de continua superación, que, sin embargo, no puede preverse infinito, aunque se disgregue en un número muy grande de fases intermedias de diversa medida e importancia" (*Materialismo storico*, p. 214). La caída es, pues, una tendencia insuprimible, destinada a prevalecer en un grado elevado del desarrollo, "o sea cuando la 'frontera móvil' del mundo económico capitalista haya alcanzado sus columnas de Hércules" (*Materialismo storico*, p. 212).

Lejos de abrazar una versión ingenuamente determinista de la teoría de la caída, Gramsci apunta, a través de la representación científica del movimiento contradictorio/circular de la crisis, a una individualización de la tendencia social del proceso: las "fuerzas contraoperantes" encuentran límites precisos que están dados "técnicamente por la extensión y por la resistencia elástica de la materia y, socialmente, por la medida soportable de desocupación en una determinada sociedad" (*ibid.*).

Descifrando el código categorial marxiano, Gramsci intenta aquí convertir la crítica de la economía política en "ciencia de la política", en teoría revolucionaria. El movimiento del conjunto orgánico

"económico" con la dominante de la caída tendencial, aclara el movimiento del conjunto orgánico "político" con la dominante de la hegemonía obrera: "la contradicción económica se convierte en contradicción política y se resuelve políticamente en una subversión de la praxis" (*ibid.*).

El tema de la hegemonía se introduce ahora desde una perspectiva extremadamente actual y sugestiva: a través del análisis del trabajo socialmente necesario, "cuya formación no puede ser estudiada y relevada en una sola fábrica o empresa" (*ibid.*), o sea que no puede resolverse en un ejercicio de microsociología, sino que debe explicarse al nivel del capital social y del proceso general de producción/reproducción. El entrelazamiento de política y economía radicado en el modo de ser dinámico de las relaciones sociales de producción se enriquece así de una indicación fecunda dirigida en el sentido de un análisis de la *contradicción interna en el proceso de socialización "autoritaria" del trabajo*.

6. Y aquí llegamos, concluyendo, a la cuestión relativa a la "primacía de la política".

No hay duda de que este concepto emerge con gran fuerza del conjunto de las reflexiones gramscianas. Pero lo que importa especificar son los caracteres peculiares de este surgimiento. La primacía de la política no es separable, en Gramsci, de los conceptos de "bloque histórico" y de "crisis orgánica". Estos conceptos, a su vez, están sostenidos por el nivel teórico de la "previsión morfológica" (Labriola) que, penetrando las leyes del movimiento de la formación social capitalista, ilumina su carácter transitorio y al mismo tiempo relativiza la función del propio marxismo en cuanto "momento del desarrollo histórico mundial".

Si el sistema capitalista no es solamente una "conexión estructural" (*Struktursammenhang*), sino también una "conexión de crisis" (*Krisenzusammenhang*) la primacía de la política no es la "dominante" estática de un conjunto funcional, sino el punto de llegada de un proceso contradictorio, en el cual la reconstitución de la unidad se divide internamente por desfases, desafinidades, rupturas.

Examinando el concepto de "guerra de posición" en la estructura interna de este cuadro categorial general, advertimos cómo se construye sobre su base una concepción radicalmente anti-revolucionarista y antipasivista de la praxis y de la estrategia revolucionaria.<sup>11</sup>

<sup>11</sup> Sobre el antipositivismo y antideterminismo de Gramsci las cosas fun-

Politicidad de la crisis y carácter morfológico de la crisis son una sola cosa. Conexión estructural de la historia. —“bloque histórico”— (condición para no dispersar el concepto de historia en una teoría del juicio historiográfico) y conexión de crisis de la formación social —“crisis orgánica”— (condición para una fundación materialista de la política) se reúnen en el referente objetivo de la reflexión de Gramsci: la realidad del capitalismo organizado, en el cual el proceso económico se subordina en creciente medida a la dirección y al control del estado.

Reflexionando sobre estas tendencias, Gramsci profundiza —único entre los marxistas de su tiempo— el tema marxiano de la contradicción fundamental, remarcando la necesidad política de un análisis de la *composición de las fuerzas productivas*. El antagonismo entre la compleja totalidad (históricamente articulada y diversificada en su interior) de las fuerzas productivas y la forma de dominio (también ella articulada y evolucionada históricamente) osificada en las relaciones de producción, adquiere, en las distintas fases de desarrollo de la formación social, caracteres específicos que deben estudiarse en cada circunstancia. Y he aquí por qué es imposible separar la crítica de la política (en un trabajo de adecuación de la teoría a las transformaciones estructurales y a las mutaciones institucionales del sistema capitalista), de la tarea repropuesta puntualmente en cada fase, de la reanudación, profundización y enriquecimiento de la crítica de la economía política.

La propuesta de lectura que he tratado de delinear, con una notable dosis de esquematicidad, ha querido solamente ofrecer el punto de arranque para una discusión sobre algunas temáticas de los *Cuadernos* que encaran problemas hoy más que nunca actuales para el movimiento obrero en su totalidad. Quiero precisar que no tenía en absoluto la pretensión de proponer la *actualidad indiferenciada de todo Gramsci*. Si bien es justo, y obligatorio, hacer un análisis unitario de Gramsci, esto no significa necesariamente proponer hoy una recuperación *in toto* de su obra; sería, en el fondo un mistificante *quid pro quo* en el cual una exigencia metodológica justa se toma equivocadamente por un proyecto teórico-político.<sup>12</sup>

damentales las escribió Eugenio Garin (cf. “G. nella cultura italiana” en Varios autores, *Studi gramsciani*, Roma, 1958, pp. 406 y ss.).

<sup>12</sup> Es difícil sostener, por ejemplo, que la confrontación con el crocianismo (ideología, de hecho, liquidada por la propia burguesía) sea hoy tan actual e importante como la confrontación con el americanismo. Sobre la necesidad y urgencia de un análisis crítico de la ideología americana ha insistido durante los últimos años Giulano Procacci, cuyos argumentos fueron recientemente retomados por R. Pecchioli en *Rinascita*, 1975, núm. 20.

Por otra parte, como se ha observado recientemente,<sup>13</sup> junto a muchos elementos de “construcción racional” están presentes en Gramsci aspectos que pueden engendrar la sospecha de una acentuación en clave eticista del tema de la política, sobre todo cuando él resuelve en la “politicidad” la definición del marxismo como “historicismo absoluto”; lo cual incurre en el peligro de una recaída en una suerte de politicismo-jacobinismo.

El riesgo implícito en la posición de Gramsci está en presuponer el momento cualitativo —el momento de la génesis de la subjetividad en el impacto con la relación de producción, dentro y más allá de la “objetividad espectral” del mundo de las mercancías— como ya reabsorbido y hecho real en lo concreto de la *política en acto*, y en este sentido algunas observaciones de Schmidt dan en el blanco.

Si realmente se quiere satisfacer la demanda creciente de una “organización de tipo nuevo”, es necesario llegar sin demora a definir (también a partir de la guía de la edición crítica de los *Cuadernos* preparada por Valentino Gerratana) los términos de una nueva discusión sobre la noción gramsciana de “bloque histórico” que relacione a esta última con la problemática gramsciana de la reproducción, colocando así las bases para una efectiva superación *teórica y política* de los peligros inherentes a toda solución evolucionista y/o eticista-conciencialista.

Realizar este programa significa pasar sin ninguna clase de rodeos por el “desierto de hielo de la abstracción”; penetrar en la conexión osificada de ese mundo de las mercancías que Marx denomina condensación social general de todo trabajo humano”; aferrar, en fin, la especificidad *social* de la forma de dominio del capitalismo maduro en el pasaje de la inducción formal a la inducción real del trabajo bajo el capital. Ésta es la única condición para “deducir” con método materialista las formas de conciencia, restituir a la complejidad de lo “político” la riqueza de determinaciones de lo “social” y fundar científicamente la unión de la política y de la economía.

<sup>13</sup> Cf. N. Badaloni, “Materialismo e dialettica” (reseña de *Dialettica e Materialismo*, de G. Luporini) en *l'Unità*, 11 de enero de 1975.

## MARX Y EL MARXISMO: EL NEXO ECONOMÍA-POLÍTICA

1. La crisis del marxismo, de la que se ha vuelto a hablar desde hace algún tiempo con renovada insistencia, no constituye un tema inédito en la historia del movimiento obrero europeo. De crisis del marxismo se hablaba ya, como es sabido, a fines de siglo, en tiempos de Antonio Labriola. Y, a principios de los años treinta, un teórico prestigioso como Karl Korsch retomaba el motivo conductor a la luz de los problemas planteados y dejados sin embargo sin solución por el leninismo. Puesto que la crisis de que se habla no se refiere solamente a las aventuras (fascinantes si se quiere) del pensamiento filosófico, sino que tiene raíces profundas en la dinámica del desarrollo capitalista —del cual el movimiento obrero es, al mismo tiempo, una componente orgánica y contradictoria—, es inevitable que la discusión en curso se reanude en forma más o menos consciente y reflexiva, en algunas de las cuestiones surgidas en aquellos debates; basta pensar en la reproposición, junto a la enfatización del *movimiento histórico*, del tema de los valores o en el subrayado, siempre más frecuente, de los riesgos burocráticos y autoritarios procedentes de la “curvatura” estaliniana del marxismo de la III Internacional.

A pesar de que estos motivos están presentes con fuerza, hoy, sin embargo, las declaraciones sobre el fracaso o la inadecuación de la concepción de Marx parecen querer referirse particularmente a un aspecto: al aspecto “político” del estado. Aquí se manifestaría, a un tiempo, la impotencia del marxismo para penetrar en el desarrollo histórico del capitalismo contemporáneo y la esterilidad e incapacidad del movimiento para formular un proyecto coherente de sociedad socialista apoyada sobre bases abiertamente democráticas. La brecha histórica entre teoría y movimiento que se encuentra en el origen de la crisis del marxismo se presentaría ante nosotros posteriormente agravada y tergiversada por la indistinción, sobre el plano político-operativo, entre sus componentes ideales fundamentales (socialista y comunista). En el caso en cuestión, las cosas se complicarían sobremedida por el hecho de que el partido comunista habría invadido y ocupado, en sustancia, el “área socialista” gra-

cias a una radical revisión *práctica* de las propias bases doctrinarias, no sólo de Marx y de Lenin sino del mismo Gramsci.

En este sentido, me parece que entre la problemática de la *Entrevista político-filosófica* de Colletti, que registra nítidamente los éxitos autocríticos de un autorizado exponente del marxismo italiano de los años sesenta, y los ya célebres artículos de Bobbio en *Mondo-peraio*, ahora recogidos junto con otros de argumento similar en el volumen *¿Qué socialismo?*, existe una ligazón subterránea y profunda que no es fácil captar a primera vista y que va más allá de la casi concordancia con la que han sido propuestas en el debate. Común a ambas posiciones es, de hecho, la denuncia de los límites de la teoría marxista que estaría, para Colletti, patológicamente convertida en “ciencia” y “filosofía”; para Bobbio cerrada “a causa de su radical antiformalismo” a la proyección de cualquier modelo político-estatal alternativo y a la comprensión misma del problema institucional.

Una posición más diferenciada y articulada es, en cambio, aquella de cuantos sostienen la presencia en Marx —y en el marxismo— de un desequilibrio entre análisis económico y teoría política. El Marx “verdadero” sería así el Marx economista; habría saldado las cuentas con la economía pero habría dejado de saldarlas con la política (en la que, a saber, se observa el mayor elemento de complicación de la crisis actual). El núcleo de esta tesis puede ser brevemente formulado de la siguiente forma: la crítica de la economía se puede considerar concluida con *El capital*, mientras que queda todavía por hacer la crítica de la política. Protegido por la gran sombra de Marx, el movimiento obrero se habría prodigado hasta ahora en un esfuerzo tenaz pero elemental de análisis y en una “puesta al desnudo” del mecanismo económico capitalista, entendido como puro y simple sistema de explotación pero jamás se habría planteado seriamente el problema de un conocimiento científico del modo de funcionamiento de los aparatos de gobierno y de poder estatal —esta posición se encuentra expresada, mejor que en ninguna parte, en Mario Tronti.

Se trata de objeciones evidentemente decisivas para los fines de las alternativas políticas actuales del movimiento obrero. No es, por tanto, por escrupulo académico que se necesita someter a verificación, ante todo, las dos premisas de fondo que lo sostienen: el (presunto) dualismo presente en la concepción de Marx y la (presunta) desconexión entre crítica económica y crítica política.

2. En este cuadro va precisamente incluida y valorada la reciente contribución de Biaggio de Giovanni, *La teoría política delle classi*

nel "*Capitale*" (De Donato, Bari, 1976). Ya el título, que condensa en una sola expresión toda una serie de puntos esenciales del debate en curso, adquiere un sabor, si se quiere, provocador respecto a la temática teórico-política ahora delineada. Precisamente en polémica con las premisas anteriores, de Giovanni se plantea en este libro el objetivo de especificar, en el interior de la estructura lógica de *El capital* y de los otros textos de crítica de la economía política (no ya, por tanto, en los escritos de argumento histórico como *El 18 Brumario*, *Las luchas de clases en Francia*, etc.), la base científica de lo político y la dimensión específica de una teoría de las clases. Que no se trata de una operación marxológica conducida, por así decirlo, "en el vacío" por la exclusiva comodidad textual de la que se satisface el marxismo rutinizado de la cita, lo dice ya la lectura de las páginas introductorias. Éstas toman como propia la premisa de la posición collettiana. Hablar de un Marx de dos caras, mitad filósofo y mitad científico, es posible sólo a condición de escindir arbitrariamente la dimensión científica y la de la crítica. Y aquí es preciso ponerse de acuerdo —so pena de incurrir en una confusión lingüística— sobre el significado y la función de la "crítica" marxiana. Ésta no es —como ha demostrado ampliamente la línea de desarrollo de las más avanzadas investigaciones sobre Marx (Rosdolsky y Reichelt en Alemania, Luporini y Badaloni, en Italia)— un vestíbulo metodológico en el que se desmitifican las categorías ideológicas ("falsas") de la economía burguesa, para después pasar en otro punto a la construcción positiva de una nueva ciencia económica; y no es tampoco un mero instrumento de análisis de la realidad capitalista "tal cual es", como se manifiesta a primera vista en la fenomenología histórica concreta. La crítica es, sobre todo, contextual al propio objeto (el modo de producción capitalista) y coincide con la exposición dialéctica (que es para Marx la única forma de representación científica de las prerrogativas estructurales esenciales del sistema) de un proceso de transformación, escondido por pasajes discontinuos y por rupturas internas (expresadas por la metamorfosis de las categorías) a través de las que se constituye el dominio de la forma de valor en el plano de la producción directa al nivel social global.

En toda una vertiente de su análisis, de Giovanni presenta con coherencia y rigor los resultados ya logrados por los estudios sobre la implantación epistemológica de *El capital* y sobre la relación entre "lógico" e "histórico" en la investigación marxiana, verificando su fecundidad sobre la base de un compacto y conciso análisis comparativo de los *Grundrisse* y de las *Teorías sobre la plusvalía*. Donde de Giovanni va adelante y comienza a dar su contribución

más original es en la interpretación de la temática central del Marx maduro: la temática del fetichismo. Se trata de un punto crucial ya que es en él que se puede llegar a establecer la vinculación específica entre la crítica de la economía y la crítica de la política. El filo polémico de De Giovanni, en efecto, apunta decisivamente contra la óptica abstractamente filosófica (gnoseológica) con la que los marxistas han encarado hasta ahora la cuestión del fetichismo. Allí donde toda la "marxología", inclusive la más refinada, no va más allá de la lectura del fetichismo de la mercancía como simple *ocultamiento* de relaciones reales, él observa el pasaje básico en el que Marx hace surgir del movimiento de las formas económicas la perspectiva de una teoría científica de lo político y de las clases. Si el fetichismo fuese realmente un mero problema *cognoscitivo* o de "visibilidad" (como lo considera, en última instancia, el propio Althusser) la crítica de Marx sería pobre en indicaciones sobre la realidad del mecanismo capitalista de dominio y de poder en cuanto que no iría más allá del develamiento filosófico de lo que hay detrás de las relaciones entre "cosas". No iría más allá de la comprobación de la existencia de la alienación humana en la relación de explotación y de la contraposición lineal entre la mistificación implícita en la equivalencia del cambio y la desigualdad real inherente a la relación de producción.

En realidad, la teoría marxiana madura, según De Giovanni, va más allá de esta plataforma humanística y genéricamente antiformalista: el efecto del fetichismo no es tanto un *ocultamiento* que se agota en sí mismo, sino un *ocultamiento funcional a la reproducción del capital* y, por tanto, de las relaciones sociales que éste expresa. Pero, en cuanto que funcional a la reproducción de las relaciones de producción (no sólo, por tanto, de trabajo muerto y de riqueza) el formalismo del cambio se sitúa al mismo tiempo como condición de la *reproducción de las clases*, como definición de su espacio bajo la unificación hegemónica de la sociedad, ejercida por la forma de capital.

3. Al afirmar la centralidad estratégica de la categoría de reproducción, De Giovanni tiende a poner en evidencia el entrelazamiento del nivel epistemológico con el nivel político en la exposición marxiana: el proceso de separación del valor de cambio del valor de uso, que está en la base de la formalización del trabajo (de su reducción a trabajo vivo anexado al capital y autonomizado de la fuerza de trabajo), no está indicando solamente un procedimiento de abstracción científico-subjetiva, sino que expresa más bien la modalidad específica en la que se realiza la recomposición del pro-



ceso bajo el dominio del capital. A través de un análisis interno de los libros II y III, De Giovanni hace surgir por pasajes sucesivos el mecanismo que regula esta recomposición: la dominación del capital sobre su lado contradictorio —el trabajo— resuelve la bipolaridad del antagonismo en un movimiento circular que se reproduce después en escala ampliada. La forma de recomposición del proceso *del lado del capital* no es un hecho lineal sino que *pasa necesariamente por descomposiciones*: de la descomposición básica de los factores productivos a la descomposición entre *producción y circulación* —funcional a la clausura del espacio de las clases (de la materialidad del antagonismo), a la dimensión separada de lo económico, del cual la socialidad es expulsada para ser relegada al nivel del cambio. Aparece aquí lo que De Giovanni llama la “invariabilidad” de la forma burguesa de la política, de aquella reunificación del proceso que se asienta sobre la separación de política y economía. A esta separación ha quedado a menudo subordinada la estrategia del movimiento obrero (sobre todo, pero no solamente, en la II Internacional), la cual ha dejado convivir un concepto restringido (tecnicista) de economía con un concepto ideológico y “autonomizado” de la política. En la base del discurso de De Giovanni está la convicción, me parece, de que la escasa consideración en la que se ha tenido el problema institucional se ha identificado, en la historia del movimiento obrero, con su incapacidad de retomar el carácter orgánico-morfológico (político y económico a un tiempo) de la crisis. Si esto es verdad, se puede sostener legítimamente que la crisis del marxismo ha sido sobre todo la crisis de una ideología política (y, en su interior, también de una “lectura” de Marx restringida al libro I de *El capital*) que, precisamente por limitarse a establecer una relación lineal —de continuidad o de ampliación absoluta— entre producción y mercado, ha sido incapaz de captar que la discontinuidad y contradicción entre estas dos dimensiones no es más que la forma peculiar en que la relación capitalista se afirma y desarrolla a escala social global.

Sobre estos temas se ha detenido brevemente quien escribe en un trabajo reciente y ha insistido también —en una dirección análoga en mi opinión— Massimo Cacciari, en la primera parte de *Krisis* que, en su conjunto, me parece la dirección analíticamente más satisfactoria y estimulante (incluso si, como a menudo sucede, ha sido puntualmente descuidada por las diversas intervenciones sobre este libro). La investigación de De Giovanni me parece no obstante que va más allá en la medida en que no se queda en el ámbito de la historia de las ideas, no se limita a denunciar el vicio epistemológico propio de la distinción lineal de producción y mercado

(que relega a este último nivel —véase Hilferding— la dimensión de la política, entendida como regulación externa de la anarquía de la circulación), sino que capta la funcionalidad de esa descomposición en una real reunificación hegemónica en la que la “autonomía de lo político” viene a fundarse sobre el confinamiento de la lucha de clases en un horizonte corporativo y del movimiento obrero en el ghetto de la dependencia reformista o contestataria.

4. Creo que ahora se puede intentar introducir en el debate algunos puntos centrales del libro de De Giovanni. Para tal menester se necesita, ante todo, establecer cuáles son sus desembocaduras analíticas en cuanto se refiere a los problemas del estado y de la crisis.

De Giovanni considera que la teoría de Marx, recuperada en la complejidad de sus determinaciones y articulaciones, no sólo resiste la emergencia de nuestro presente histórico, sino que demuestra directamente su actualidad y fecundidad a la luz de la nueva relación que se ha venido instaurando en el capitalismo desarrollado entre estado y sociedad y del entrelazamiento de momento económico y momento institucional en la dinámica de la crisis contemporánea. La confirmación de la ciencia crítica marxiana resultaría, por tanto, precisamente de aquella extensión de lo “político” que siempre ha constituido para los científicos burgueses la pieza más válida de apoyo para su impugnación. Pero aquí se necesita proceder con orden, incluso a riesgo de parecer esquemáticos.

Cuando De Giovanni habla de una “invariabilidad” de la forma burguesa de la política (desde Hegel hasta nuestros días) considera que su núcleo esencial está comprendido en el concepto marxiano de separación o escisión. Este concepto, sin embargo, no tiene nada que ver con el esquema del joven Marx al que se ha referido polémicamente Bobbio para demostrar la inactualidad y el antiformalismo de Marx. Si la teoría marxiana del estado se resolviera en la disociación de sociedad civil y estado y en la contraposición entre igualdad (jurídico-) formal y desigualdad de hecho, ella tendría muy poco que decir sobre la complejidad del fenómeno capitalista contemporáneo, con su entrelazamiento profundo de economía política. Pero la actualidad y eficacia explicativa de la teoría política de las clases emergente de *El capital* reside precisamente en la superación de esa distinción lineal y en su sustitución con la exposición crítica del proceso circular de escisión-recomposición. En consecuencia, lo que De Giovanni entiende por invariabilidad de la forma burguesa de la política es sustancialmente la permanencia —en la transformación del orden socioproductivo y de las formas político-institucionales— del momento de la escisión (abstracción real), como condición de

una *recomposición funcional al dominio*. Esto vale también para las formas más avanzadas de integración de política y de economía: la misma dominación del capitalismo de estado se funda, de hecho, en la atomización corporativa de las clases encaminada a impedir que la masificación objetiva del trabajo, a la que ella da lugar, se transforme en la organización consciente de un proyecto de recomposición alternativa de las fuerzas productivas sociales. En esta clave, por otra parte, De Giovanni conduce su densa confrontación con el programa weberiano de racionalización formal de la sociedad. También aquí, a la altura del proceso avanzado de integración entre capital y estado, ciencia y producción, “la separación específica del nivel de la política de los otros niveles especifica *realiter* una relación ‘negativa’ entre el rol hegemónico de la política —organización del dominio de las masas— y las formas institucionales distintas a través de las cuales ese rol hegemónico se objetiva y se cumple”.

El binomio weberiano racionalidad formal-racionalidad material expresa la exigencia de una autonomización de la política que pasa necesariamente por la organización e integración corporativa de las masas en el estado. Esto significa que el principio de la escisión vale *con mayor razón*, después del pasaje del capitalismo competitivo al capitalismo organizado y que ello no está absolutamente en contradicción con la dimensión (ahora emergente en el campo de las ciencias sociales) de la “proyectualidad”. Esta —y nos hubiera ayudado escucharla, recordarla, aunque sea de paso, en las intervenciones de sus sustentadores— nace y se desarrolla como consecuencia de la *caída de los automatismos del mercado*: cuando ya no se puede contar con el libre juego de la competencia, la reproducción del capital debe ser garantizada en el marco “científico” por la racionalidad formal —a riesgo del inevitable desencadenarse del elemento irracional que se encuentra encerrado en el ghetto del antagonismo primario. En este sentido, Weber puede afirmar perentoriamente: “El partido de la burguesía es la ciencia.”

Pero detrás de esta afirmación se encuentra un *nudo real*. Se encuentra la conexión entre el proyecto weberiano de racionalización científica de la sociedad (bajo el signo de la autonomía de la política-ciencia burguesa) y la complicación inducida en la estructura de clase de las sociedades de capitalismo maduro por la expansión de los aparatos burocráticos y de los “cuerpos intermedios” del estado. La que ha sido oportunamente definida como “la gran nebulosa de las capas medias” (Colletti) se debe, en última instancia, a la falta de uso y desarrollo en el campo marxista (Lukács es un ejemplo) de la categoría de la reproducción.

Esta categoría desempeña un papel fundamental, inclusive en

la teoría marxiana de la crisis, en la medida en que la sustrae de la esterilidad del economicismo determinista y la recupera en su significación propia de crisis integral, crisis global de la recomposición capitalista. Por más “abstracto” que sea el modelo marxiano de la crisis, no es refractario (a diferencia de cuanto observa, por ejemplo, Habermas) a la inclusión del aspecto político ya que la crisis es, potencialmente, siempre crisis de aquellas formas institucionales que sostienen la descomposición corporativa de las fuerzas productivas funcionales a la hegemonía de la forma de capital. En este sentido, se puede afirmar con De Giovanni que el único pensador marxista que comprendió la posibilidad de una recuperación semejante de la obra de Marx ha sido Antonio Gramsci. La continuación gramsciana de Marx encuentra su motivación política más profunda en la necesidad del movimiento obrero de entender teóricamente la complejidad del proceso capitalista de crisis-transformación para poder después *dominarlo políticamente*. El destino político del movimiento se remite así a su capacidad de traducir activamente la crisis económica en crisis de hegemonía.

5. La presencia de Gramsci en el libro de De Giovanni no es un hecho ocasional o parcial, reducible al apéndice expresamente dedicado a él. Se trata más bien de una presencia implícita en todo el tratamiento, que radica en el modo mismo en que viene establecida la lectura de Marx. En Gramsci, en efecto, se encuentra programáticamente explicitada la traducción de la crítica de la economía política en el lenguaje de la teoría política. Por esto, la recuperación gramsciana de Marx no representa una operación ideológica o cultural sino que es más bien la expresión de la exigencia de una reactivación de los conceptos de *El capital* a la altura de la nueva relación entre estado y sociedad, economía e instituciones, que ha venido a configurarse en forma acabada después de la crisis de 1929. Pero, incluso a este respecto, conviene distinguir esquemáticamente algunos pasajes.

El análisis que Gramsci realiza de la morfología de la crisis traspone en forma explícita la conexión marxiana entre formas económicas y momento de la politicidad. Pero en la misma acción de extraer y retraducir este nexo, debe primero desagregarlo, desarrollarlo y —lo que es más importante— verificarlo históricamente (pero sobre esto volveremos dentro de poco).

La exposición marxiana de la tendencia a la crisis del sistema expuesta desplaza al plano de la previsión científica (“morfológica”), una línea de desarrollo que algunos economistas burgueses (como Sismondi) habían “presentido” en el plano de la filosofía

de la historia y que, como es sabido, constituye la forma de manifestación extrema de la transitoriedad del modo de producción fundado en el cambio de mercancías. Ni siquiera aquí, sin embargo, el análisis de De Giovanni se conforma con los resultados de la marxología. Escarba con perseverancia y va más allá. La crisis lleva a la superficie una premisa implícita en la misma separación entre trabajo y medios de producción: la presencia de la relación de fuerza entre las clases en las raíces del modo de producción. En efecto, ya en el análisis de los momentos de descomposición (formalización del tiempo de trabajo, formalización del valor de uso del trabajo como trabajo vivo incorporado en el capital, dominación social del valor de cambio como absorción total de la actividad trabajadora que oculta la capacidad de trabajo con su productividad autónoma —la fuerza del trabajo) y en la descripción de la forma burguesa de la política, se perfilaba la *posibilidad* de una recomposición alternativa del proceso, *del lado de la fuerza productiva del trabajo*. La perspectiva de la recomposición alternativa se vuelve *real* (se explica) en la representación de la crisis. Esta recomposición política alternativa es llamada convencionalmente por De Giovanni “político II”. Junto al elemento “objetivo” de la caída de la tasa de ganancia, surge en forma desplegada de la crisis un elemento “subjetivo”: la dificultad política de la reducción de la fuerza de trabajo a mercancía, en la medida en que se desarrolla su cualidad de masa de trabajo, en la unificación con las condiciones objetivas de la productividad (incremento y extensión de la cara de capital constante). Sin embargo, la emergencia de la recomposición alternativa del “político II” no puede ser concebida —por causa de la complejidad de la conexión fundada en la funcionalidad-organicidad de lo “puramente económico” a la reproducción del capital— como una ruptura repentina de las formas ejercidas por el polo negativo del antagonismo. La política revolucionaria de la clase obrera no puede resolverse en una salida insurreccional: no puede introducirse como un “pistoletazo” (para repetir la célebre metáfora usada por Hegel contra Schelling). Ella es una reunificación (*real*, esta vez) del proceso que no va a pie juntillas con la escisión, sino que se mueve en sentido contrario a ella.

La condición para que el proceso vital de la sociedad pase, como escribe Marx en un célebre fragmento de los *Grundrisse*, “bajo el control del *general intellect*” es que no se pierda *jamás* de vista el “enlazamiento entre desarrollo-crisis de la productividad capitalista, constitución morfológica de las clases y especificación históricamente determinada de la lucha de clases”. La exigencia de no perder el sentido de la complejidad de estos pasajes y conexiones está en la

base de la elaboración gramsciana del concepto de *hegemonía* entendida como la *forma de la política propia del movimiento obrero*.

6. En este sentido, la hegemonía no es solamente una variante del concepto leninista de dictadura —como ha afirmado recientemente en un artículo, ejemplar por su nitidez expositiva y claridad de intenciones, Massimo L. Salvadori (en *Mondoperaio*, 1976, núm. 11)— sino sobre todo una verificación de estos pasajes nodales de la crítica marxiana de la economía política, en presencia de una situación histórica que se ve expandirse e inervarse el momento de lo político y del estado, en lo profundo de las raíces económico-sociales de los países occidentales. Como he tratado de demostrar hace tiempo, discutiendo en las columnas de esta revista el libro de C. Buci Glucksmann *Gramsci e lo Stato* (cf. *Rinascita*, 1976, núm. 31) la teoría gramsciana de la hegemonía implica la ruptura con toda concepción instrumental del estado —a la que no es extraña el leninismo, y ni siquiera el propio Lenin— y abre el camino a una visión más dinámica y abierta de la lucha de clases, en la que *el hecho de que se mantenga firme la función fundamental de la clase obrera en la dirección política del proceso de transición, no excluye en absoluto, (más bien, en la concepción de Gramsci, directamente lo reclama) que en torno a ella se agreguen con un aporte nuevo y creativo, otras fuerzas sociales*. Es precisamente en virtud de la masificación del trabajo y del enlace inédito de lo “político” y lo “social”, al que se asiste en la sociedad de capitalismo maduro, que tiene como su manifestación más evidente la insurgencia de los movimientos de masas externos a la clase obrera, los cuales reivindican para sí la cualidad de nuevos sujetos históricos capaces de cooperar activamente en la transformación revolucionaria de la sociedad (recuérdese la expansión que ha venido adquiriendo en los últimos años el movimiento femenino). Que la presencia de estos sujetos revista hoy un peso y una cualidad que Gramsci no podía prever, que lo social produzca hoy, con su poderoso impulso, una ampliación de los resortes de lo político y una expansión de la democracia que para Gramsci era impensable, éste es otro problema. Lo que sí interesa establecer es si el *cambio de forma de la política* introducido por Gramsci es todavía capaz de encuadrar en sus trazos esenciales, en su morfología, la situación de la época presente, a fin de extraer de su obra un impulso al desarrollo y al enriquecimiento del análisis. Mi respuesta sobre este punto es, como la de De Giovanni, afirmativa.

Si se afirma esto no es por el hábito doctrinario de querer hacer regresar a toda costa a los “clásicos”, sino simplemente porque no

se ve cuál es la razón por la que se deba renunciar forzosamente a instrumentos teóricos que, incorporados correctamente, demuestran tener todavía una extraordinaria capacidad analítica en nuestro presente. (Sobre este punto, por otra parte, insisten Badaloni y el mismo De Giovanni en dos artículos aparecidos en el último número de *Critica marxista*.) Es verdad que como ha escrito recientemente Ingrao no es lícito “cargar sobre las espaldas de Gramsci todas las cosas que estamos diciendo”, pero “más allá del papel y de las solas afirmaciones, existe en Gramsci, y después en Togliatti, una innovación profunda en el análisis de las mediaciones políticas y sociales que son propias de los países de capitalismo maduro”.

Al hacer nuestras estas observaciones quisiéramos, antes de concluir, plantear un problema que quiere ser, al mismo tiempo, un relieve crítico en las confrontaciones del libro de De Giovanni. La línea Marx-Gramsci ha traído indudablemente a la luz un elemento central de la moderna teoría de lo político y de las clases. La dimensión de la política o, como se dice, “la primacía de la política”, constituye —embrionariamente en Marx, en forma explícita en Gramsci y en Togliatti— el punto de paso obligado por el análisis mismo de las fuerzas sociales. Aparece aquí, si no me equivoco, la “innovación profunda” de la que hablaba Ingrao, la cual señala un punto de ruptura respecto al marxismo precedente (de la II como de la III Internacional). Me parece, sin embargo, que el entrelazamiento que De Giovanni instaura —hasta el límite de la identificación— entre crítica de la economía y crítica de la política corre el riesgo de generar en algunos la ilusión de que el punto problemático de la actual fase de desarrollo capitalista puede ser resuelto, por así decirlo, en el esquema de la dominación de la política propio de todos los países de capitalismo maduro, con la consecuencia de subestimar la necesidad de llenar este esquema con las determinaciones históricas concretas en las que se realiza. Me extiendo sobre esto. Si es indudable que la primacía del momento político y del control estatal sobre los procesos económicos tuvo lugar, por ejemplo, tanto en la Alemania nazi y en la Italia fascista, como en el *New Deal* rooseveltiano es, sin embargo, indudable que han sido, por otra parte, diferentes las formas en las que esta primacía se ha realizado y, en consecuencia, diferente ha sido también el modo en que lo político se ha relacionado con lo social y lo ha replasmado. Dicho brevemente: las diferentes formas de enlace entre estado y masas determinan (aun en la constante de la “primacía de la política”, que designa el horizonte morfológico, “epocal”, de la actual fase de desarrollo del capitalismo) diversas composiciones y estructuracio-

nes internas de la clase obrera y de los otros sectores sociales. Se trata, en conclusión, del problema del análisis diferenciado que no puede ser resuelto con ninguna “relectura” de Marx y que entra, a mi juicio, dentro de las tareas primarias de una crítica de la política que se quiera adecuar a los problemas del presente y a las urgencias de la “perspectiva”. En este cuadro, la determinación de los aspectos específicos de la morfología contemporánea se vuelve necesaria bajo el perfil tanto teórico como práctico. En la cuestión italiana, en el pleno de una crisis vasta y de una amenaza de disgregación corporativa, resulta más bien ser indispensable para la definición de una política de mediano plazo del movimiento obrero.

## TRANSFORMACIÓN DEL ESTADO Y PROYECTO POLÍTICO

## 1. SOBRE LA NOCIÓN DE "CRISIS"

¿Qué morfología presenta la actual crisis político-institucional? Es posible que la carrera se haya iniciado mucho antes, y mucho más "en grande", que el *great crash* y las políticas keynesianas que, aunque claro que no linealmente, lo siguieron. La renovada atención a las formas clásicas de lo político refleja esta convicción; en particular, creo, el análisis de los factores de discontinuidad que Hegel introdujo en la perspectiva clásica.<sup>1</sup> Pero ¿cuál es el "contenido semántico" de esta perspectiva y de la misma "ruptura" hegeliana? ¿Y cómo puede entrar todo ello en la reflexión contemporánea sobre lo político? Resulta ya necesario intentar, al menos, componer en un cuadro de referencia común las indicaciones que van produciendo estas diversas vías de investigación.

La primera cuestión concierne a la noción misma de crisis.<sup>2</sup> Para no merecer la famosa respuesta de Kaldor ("¿Está hoy en crisis el capitalismo? Sin duda... pero siempre lo ha estado"), hay previamente que "limpiar" el lenguaje y la práctica de dos acepciones opuestas del término, pero históricamente entrelazadas. Para la primera, la crisis se presenta como el "negativo" de un proceso que de otra manera se encuentra compuesto o resuelto en las relaciones entre sus componentes. Por ello, la superación de la crisis se plantea en términos de una *restauración* del anterior *compromiso*, o de la necesaria instauración de una nueva y más eficaz "armonía". La crisis, como quiera que sea, significa *dis-función*: ruptura del funcionamiento normal del sistema debida a factores exógenos respecto a las "leyes" que caracterizan su naturaleza. Estos factores pueden ser también considerados como "riesgos" inmanentes al sistema, y como tales no suprimibles; pero esto no quita que los mismos, dentro del sistema, se limiten a manifestar lo "negativo", la detención, la ruptura, el "deterioro". Aparecen siempre como *im-productivos*. El sis-

<sup>1</sup> En este ensayo retomaré diversas ideas contenidas en mi *Dialettica e critica del politico. Saggio su Hegel*, Milán, 1978.

<sup>2</sup> Cf. N. Poulantzas (comp.), *La crise de l'Etat*, París, 1976. [Hay edic. en esp.]

tema aparece construido sobre un "proyecto" en sí formalmente resuelto —"leyes" de desarrollo, compatibilidad, vínculos, objetivos— y la crisis se presenta o por errores "aplicativos" del modelo (errores de cálculo), o bien porque se determinan resistencias a la transparencia pro-ductiva de su *ratio*, porque algo irracional negativo obstaculiza y bloquea su avance normal. Veremos cómo esta imagen liberal-conservadora de la crisis es observable incluso en algunos aspectos del "marxismo" contemporáneo. Seguramente presente en este último, y en posición a veces dominante, está la segunda acepción del término. Para ésta, la crisis resulta la "dominante" de la relación social de producción capitalista, y el análisis de toda crisis no puede prescindir del juicio sobre las "contradicciones insuperables" o sobre la "superación" del capitalismo. Toda crisis asume su pleno significado solamente en cuanto prefiguración más o menos imperfecta del surgimiento práctico de las contradicciones fundamentales e insuperables. Las diversas crisis se encuentran jerárquicamente dispuestas sobre la base de este parámetro: ellas "anuncian", en forma cada vez más disruptiva, la creciente "insostenibilidad" del sistema mismo.

Por diversos motivos, las dos acepciones resultan partes de una misma matriz (del estado liberal y del movimiento obrero tal como ha ido formándose en él). En ambas, la caracterización de la crisis sigue siendo "negativa"; en la segunda, en ciertos aspectos, este carácter es incluso enfatizado: no sólo la crisis bloquea el desarrollo "natural" del sistema, sino que constituye una especie de continuo "*memento mori*" del mismo. Ambas acepciones coinciden en asignar a la crisis una función meramente negativo-disruptiva con respecto a los equilibrios o "leyes" del sistema. Todavía en otros términos, ambas acepciones tienen del sistema una visión sustancialmente "orgánica": la primera, subrayando en él una tendencia natural-normal al equilibrio, a la "buena forma"; la segunda, haciendo lo mismo con otra tendencia igualmente natural-normal, la tendencia a la crisis, entendida como des-estructuración. Por otra parte, incluso para el *Sozialismus*<sup>3</sup> la salida a la crisis, en el sentido de la "superación" del capitalismo en cuanto sistema "naturalmente-en-crisis", significa la realización de un estado que se caracteriza precisamente por las mismas cualidades "soñadas" por el liberalismo: estabilidad, duración, modelos económico-sociales "en forma", plena transparencia racional de los valores y de los objetivos. La crisis es

<sup>3</sup> Me refiero a las contribuciones teóricas europeas entre la segunda y la tercera Internacional, hoy en el centro, en Italia sobre todo, de un vivo debate, en parte también gracias a los trabajos, aunque tan distintos entre sí de Zolo, Marramao, Guastini, Racinaro y otros.

el perfecto "negativo" de todo esto. El *Sozialismus* denuncia lo ilusorio de las maniobras anticíclicas "burguesas", precisamente por cuanto son socialmente impotentes para eliminar las causas de la crisis, para acabar *definitivamente* con su "negativo". El *Sozialismus* quiere afirmarse como proyecto de respuesta *definitiva* a la crisis, mientras que, en los términos del sistema capitalista, ésta solamente puede repetirse.

En la época en que a este "mensaje" sólo se oponía la visión liberal de la relación de producción capitalista y de sus crisis, en tanto simples dis-funciones, dicha confrontación podía incluso "permanecer". Pero este marco de referencia cambia radicalmente, y de la parte capitalista, a partir de los años en torno a la primera guerra mundial. No sólo la sustancial contradictoriedad del sistema es teórico-prácticamente develada (el *nüchternes-Denken* weberiano, el desencanto del pensamiento capitalista, no tiene otro fundamento) sino el contenido mismo de la crisis adopta valencias positivo-productivas. La crisis, conscientemente, se convierte en "factor proyectual": recomposición productiva y de clase, redistribución de renta y poder, definición de nuevos bloques dominantes, desarticulación de los precedentes. La crisis produce, y las diversas "ciencias sociales" deben analizar cómo ha producido y cómo puede producir. Es una dislocación fundamental de la "atención científica" contemporánea: del hacer-evidentes las "leyes fundamentales" del sistema, a proyectar sus posibilidades, transformaciones, crisis: a tratar su desarrollo en formas "indeterminadas". De patología de la "máquina", la crisis se convierte en uno de sus factores.

No sólo no se presenta ya como exorcizable a través de comportamientos "racionales", sino que un auténtico comportamiento "racional" consiste ahora en evidenciar su positividad-productividad. La idea del desarrollo de por sí *naturaliter* "armonioso" se va a pique, junto con la de la crisis como etapas de tránsito hacia el hundimiento político del sistema. No todas las crisis asumen su significado del ser metáfora de las "contradicciones fundamentales", pero sí de las contradicciones determinadas y del proyecto que las genera. Éste es un primer e importante corolario de las tesis hasta aquí sostenidas: la crisis debe leerse, *simultáneamente*, como proyecto político y como resultante de conflictos entre proyectos políticos. Implica una *decisión* sobre la crisis —o un conjunto de decisiones— de cuya confrontación la crisis obtiene sus características determinadas. Antes de estas operaciones *críticas*, apriori de esta crítica, no puede darse la crisis.<sup>4</sup>

<sup>4</sup> Es la fundamental indicación metodológica —no reducible al arco

Esto contrasta radicalmente con el fundamento común de ambas acepciones del término, que tomamos como punto de partida. "En última instancia", éstas postulan siempre un mecanismo determinista según el cual la crisis política —el surgimiento de la crisis en el terreno político-institucional— es consecuencia o producto de la ruptura de los precedentes equilibrios y relaciones económicas. La intensidad de las contradicciones que perturban la relación económica da la medida del campo de fuerzas de la crisis política. La crítica, por así decirlo, sigue siempre al manifestarse de la crisis en sus rasgos "objetivos", "materiales", etc. No cambia nada, en la "forma" del discurso, si la crisis es función de la ruptura cíclica del "natural" desarrollo económico, o bien si aparece como permanente, en cuanto que las relaciones económicas son definidas como, en sí, contradictorias, "infundadas". En ambos casos, la "negatividad" de la crisis depende de su ser meramente efecto, producto del contradecirse, de la interrupción, del bloqueo de las condiciones para un desarrollo económico equilibrado, "en-forma". Llegar a este bloqueo es decididamente, para la segunda acepción de la crisis, un elemento de las "leyes" del capitalismo. Esta "objetividad" fundamental, sustancial, se impondría al capital en cada una de sus crisis, desenmascarando las ideologías. A semejante noción de crisis la refutación no puede venirle en absoluto de la simple existencia de instrumentos teórico-políticos adecuados de control coyuntural y de estrategia de plan. Ésta no es más que la parte visible de un capítulo mucho más profundo de la historia del pensamiento y de la historia de la lucha de clases. Desde el punto de vista lógico, la posibilidad de una política de plan, en cuanto "aparejo" anticíclico frente a la ruptura de determinados equilibrios económicos, no pone para nada en discusión la acepción liberal "clásica" de la crisis. Estas políticas, por lo demás, pueden hallar totalmente imprevisto ("analíticamente") al movimiento obrero, pero no están en condiciones de impugnar intrínsecamente la relación que aquél postula entre lo económico y lo político. El cuadro sólo cambia cualitativamente cuando se supone la existencia de prácticas críticas *productivas* de crisis, y cuando se ve a la crisis como productiva de transformaciones del sistema. Sólo cuando lo político deja de ser o de considerarse factor de reequilibrio-composición de la crisis —"compromiso" de las contradicciones estalladas en las relaciones productivas y económicas—, para volverse productivo *también* de crisis, para subsumir la crisis como problema propio *positivo*, solamente

temporal analizado en el libro— que surge de R. Koselleck, *Crítica iluminista e crisi della società borghese*, trad. italiana, Bolonia, 1972.

entonces las teorías del *Sozialismus* se van a pique, junto con las liberales. Para comprenderlo, figurémonos el cuadro siguiente: por una parte, asistimos a una "reestructuración" de lo político que tiende, lejos de sufrir la crisis o intentar simplemente impedirla, frenarla, reacomodarla *ex-post*, a "formar" sus características, a "proyectar" sus contenidos y dirección, en vista de determinados objetivos económicos, sociales, institucionales; por otra parte, vemos mantenerse una teoría, subyacente en la práctica de movimientos reales, que en cada crisis ve "en última instancia" el reflejo de contradicciones mortales, cuyo análisis reconduce a cada crisis a sus "raíces", a sus determinaciones "objetivas", a la contradictoriedad "fundamental" del sistema. Y que un sistema socio-político no pueda controlar la "contradicción", que la "contradicción" signifique, inexorablemente, des-composición, desestructuración, forma parte de la base metafísica de semejante discurso.

Este cuadro evidencia cómo la confrontación *no* podía desarrollarse: nueva dimensión de lo político, nueva noción de crisis, nuevas formas de intervención cíclica: todo esto se "pierde" por una consideración determinista-ingenua de la crisis, tanto en su versión "revolucionaria" (determinar la ruptura del equilibrio económico para instaurar el estado de la auténtica estabilidad, del *verdadero* equilibrio), como en su versión "socialdemócrata" (superar la crisis económica para permitir un ulterior desarrollo de las fuerzas productivas, para hacer *evolucionar* progresivamente el sistema, en la inteligencia de que su misma *evolución* madura aquellas contradicciones fundamentales que determinarán su superación).

Por lo tanto debemos hablar de crisis en relación con las cambiadas connotaciones de lo político. Ahí donde existen condiciones, "subjetivo-objetivas" al mismo tiempo, para que surjan procesos decisivos dirigidos a transformar las relaciones político-económicas, ahí donde determinados factores *críticos* han podido organizarse hasta plantear el problema de la ruptura de los equilibrios precedentes, es sensato hablar de crisis. La resultante de la crisis son nuevas condiciones político-económicas, un nuevo "compromiso" que puede durar únicamente mientras el paradigma, o los "valores", sobre los cuales se funda, son reconocidos, consiguen convencer (en la acepción más completa del término). La decisión, por lo tanto, no es nunca carente de fundamento; se origina tanto en las condiciones que la precedente "crisis" ha *producido*, cuanto en la posición que, en su interior, asumen los sujetos que son sus "portadores" respecto a su determinado *inter-es*. La crisis deja de verse como detención de un proceso-progreso de otra manera "normal" —o como ruptura funcional solamente para la instauración de

nuevas estabilidades—, para redefinirse como factor proyectual-productivo en el ámbito de los nuevos ordenamientos de lo político y del estado.

## 2. "CRISIS" Y ESTADO

Esta noción de crisis actúa directamente, pues, sobre la teoría del estado. Ante todo resulta incompatible con los paradigmas "clásicos" de esta última. Difícilmente tales paradigmas se dan en forma pura; no obstante, puede resultar útil esquematizarlos rápidamente, incluso con objeto de verificar sus resistencias e inercias. Para comenzar por los que parecen más "consumados", a la crisis como detención irracional de un progreso en sí mismo "natural" la acompaña una teoría-práctica del estado como agente fundamental de *compromisos neutralizantes*. El estado *neutraliza* el surgimiento, o el generalizarse hasta niveles críticos, de instancias "negativas" con respecto a las "leyes fundamentales" que regulan el desarrollo. La idea-fin del *desarrollo* se concibe como variable dependiente de la neutralización política. El proceso mismo de democratización es *instrumental* —explícitamente— a la instauración de una neutralidad estable *versus* la crisis.

En muchos aspectos, Schmitt es un epígono en la crítica de este "ordenamiento" del estado.<sup>5</sup> Lo utópico de la neutralización, forzada a "instrumentarse" en democratización, y por lo tanto a descomponer los principios "clásicos" de autoridad y soberanía, estaba ya en el centro de la reflexión weberiana y sombartiana. Pero el verdadero núcleo de esta reflexión consistía en la morfología nueva que debía adoptar la relación entre proceso decisorio *no-neutral* y orden económico-social. Este núcleo lo deshace, más que resuelve, Schmitt. Si proceso decisorio y neutralización se contradicen lógicamente, antes aun que histórica y prácticamente, ocurre sin embargo que *esta* decisión (la decisión de la que es *sujeto* el estado de la crisis liberal) intervenga sobre un proceso económico que la teoría continúa afirmando como intrínsecamente racional, "fundado". Si no tiene sentido hablar de decisión (o sea elección y *división*) sino como decisión "autónoma", ésta permanece sin embargo vinculada por tal

<sup>5</sup> El análisis del concepto de neutralización recorre casi todas las obras de Schmitt. Véase sobre todo *Das Zeitalter der Neutralisierung und Entpolitisierung* (1928) y *Neutralität und Neutralisierungen* (1939). Un equilibrado análisis de Schmitt está en G. Schwab, *The Challenge of Exception. An Introduction to the political Ideas of Carl Schmitt between 1921/1936*, Berlín, 1970.

limitación a un proceso económico en sí mismo “armonioso”, o del cual la teoría parece siempre en grado de afirmar las condiciones de “resolubilidad”.

La decisión es “autónoma”, en el sentido de que deriva de estrategias-objetivos indisolublemente vinculados a ideologías y valores. Pero, si el juicio que ella expresa de la forma del desarrollo económico continúa siendo “clásico”, entonces es su “racionalidad” la que resulta problemática. La “racionalidad” del estado de la neutralización se deducía inmediatamente del ser las decisiones de tal estado funciones lineales de la *ratio* económico-productiva. Si esta neutralización deja de “sostenerse” o el proceso decisorio “autónomo” no interviene en el proceso económico y en su *ratio*, y define su propia racionalidad absolutamente *sui generis*, la visión del proceso económico se transforma o el proceso decisorio mismo está destinado a parecer “irracional”. En Weber el problema llega a su tensión máxima en la relación entre una concepción del estado que ha superado totalmente la forma de neutralización, y una concepción de las relaciones económicas definida todavía precisamente en el sentido que garantizó el fundamento racional de aquella forma.<sup>6</sup> En Schmitt la decisión carente de fundamentos significa que la solución del problema se busca autonomizando absolutamente la *ratio* específica del proceso decisorio. Esta búsqueda de autonomía, la proyecta Schmitt sobre toda la historia de lo político.

Al estado como aparato que neutraliza los procesos de crisis, cuya “racionalidad” aparece como instrumento garante de la *ratio* económico-productiva respondería, pues, la decisión autónoma, dotada de sus propias formas intrínsecas de “racionalidad”. Cómo, y con qué efectos, actúan éstas en el campo de la *ratio* económico-productiva —si, y cómo, las dos “racionalidades” pueden resultar convergentes— esto no se indaga. El estado de las decisiones autónomas es la encarnación extrema del sujeto de la metafísica moderna,<sup>7</sup> pero de este sujeto resulta difícilmente descifrable el posible

<sup>6</sup> Un cierto prejuicio “neoclásico” es observable también en los análisis weberianos sobre el “espíritu originario”; bastaría para demostrarlo el énfasis en el concepto de ascesis. Su misma crítica del *Sozialismus*, como aquí afirmamos, resulta debilitada. Cf. al respecto W. Mommsen, *Max Weber. Gesellschaft, Politik und Geschichte*, Frankfurt, 1974, y la discusión contenida en C. Seyfarth y W. M. Sprandel, *Seminar: Religion und gesellschaftliche Entwicklung*, Frankfurt, 1973.

<sup>7</sup> Los aspectos más generalmente filosóficos del decisionismo schmittiano han sido objeto de una seria crítica de C. von Krochow, *Die Entscheidung. Eine Untersuchung über E. Jünger, M. Heidegger, C. Schmitt*, Stuttgart, 1958. Naturalmente, la figura central a analizar a este propósito sería Heidegger: se trata de la posibilidad de desarrollar a partir de su “historia” de la

campo de acción, la *efectividad*. La crisis de la neutralización (como teoría y como política), que ha impuesto el problema de la decisión “autónoma”, no parece solucionable en el ámbito de esta misma “autonomía”. La crisis de la neutralización corresponde a una ruptura *compleja* de mecanismos tanto institucionales como económicos. Solamente cuando sea posible *criticar* la forma “clásica” de la *ratio* económico-productiva, se podrá reformular el problema de la decisión autónoma, superando su dimensión “absoluta” y el riesgo consiguiente de ineffectividad.

Pero antes de afrontar este problema, en muchos aspectos conclusivo de nuestro razonamiento, profundicemos en las características del estado neutralizante y del estado como sujeto autónomo (sujeto, esto es, fundado sobre sí mismo, sujeto de sí mismo), y sus eventuales afinidades. El decisionismo del estado autónomo sólo aparentemente supera la subordinación del estado neutralizante a la *ratio* “fundamental” de la relación económica. El decisionismo está obligado sea a definirse “absolutamente”, y a mantener por tanto también la relación económica en una posición in-mediatamente abstracta con respecto al estado, o bien a determinarlo desde el exterior, actuando, por así decirlo, como factor exógeno en el desarrollo de sus transformaciones. Es verdad que el decisionismo rompe el vínculo *fuerte* entre *ratio* productivo-económica y orden institucional (vínculo en base al cual este orden *puede* tanto, cuanto es morfológicamente homólogo a la estructura de la *ratio* productivo-económica), pero obtiene este resultado, ya sea autonomizando abstractamente también las relaciones económicas, ya haciendo derivar linealmente de ellas las transformaciones de los procesos decisionales de lo político. Esta última salida no es, lógicamente, más que el reverso de la subordinación a lo económico del estado neutralizante. Por así decirlo, no hemos hecho más que recorrer el mismo puente, pero en sentido inverso.<sup>8</sup>

Sobre estas concepciones, y por las aporías a que dan lugar puede

metafísica occidental una crítica global de lo político. La relación entre la metafísica moderna y el estado moderno constituía por otra parte el gran tema de los estudios de la historiografía “clásica” de la Alemania guillermina de Dilthey, a Meinecke, a Troeltsch. Este mismo gran tema —enfrentado con métodos objetivos bien distintos— lo reencontramos en Horkheimer, Borkenau, Adorno (demasiado rápidas alusiones a este asunto encontramos en A. Negri, *Manifattura e ideologia*, en Borkenau, Grossman, *Manifattura, società borghese, ideologia*, trad. italiana, Roma, 1976, en el que se recogen los tres artículos fundamentales de la polémica entre los dos estudiosos).

<sup>8</sup> Cf. L. Strauss, “Anmerkung zu C. Schmitt. Der Begriff des Politischen”, en *Hobbes politische Wissenschaft*, Berlín, 1966.



valer todavía una teoría del estado como reflejo, condensado, producto de las mediaciones y de los conflictos que se determinan en la relación de producción. Es evidente el vínculo con las nociones "socialistas" de la crisis que antes examinamos. Es la crisis en la relación de producción la que se desarrolla y generaliza en "crisis política": el sentido mismo de la organización socialista consiste en conducir la "crisis fundamental" hasta niveles institucionales. Para esta concepción, el estado permanece subordinado a la *ratio* de la relación de producción; esta *ratio* representa la auténtica extensión del mando, del gobierno sobre todo el modo de producción de la formación social. La concepción socialista "desenmascara" esta determinación del estado liberal, esta determinación de su aparente neutralidad. Pero, llegada a este fundamento no-ideológico, lo asume inmediatamente como correcta determinación de las relaciones entre el estado y el sistema económico-productivo. Esta específica determinación es, antes bien, absolutizada, y toda transformación institucional es reconducida a la racionalidad (en este caso, a la pretendida irracionalidad) fundamental de la relación de producción. Tampoco puede tal paradigma ponerlo en crisis el decisionismo, porque este último no dispone de una estructura conceptual adecuada para comprender la transformación del *complejo* economía-política-estado. Por eso los elementos decisionistas se pueden "correctamente" subsumir en algunas versiones del paradigma. Esto emerge en el énfasis que se concede al momento de recomposición, estabilizante "después de la crisis"; o en las formas mismas en que se estudia el "generalizarse" sociopolítico de la crisis. En todo caso, el momento decisionista interviene solamente en el "fundamento" de la ruptura de equilibrios productivos y económicos, "interiorizando" así la lógica del estado liberal neutralizante. A esta "paradójica" síntesis el decisionismo absoluto (que corta y no deshace el nudo entre estado y relaciones de producción) no está en condiciones de replicar eficazmente, porque su intrínseca "falta de fundamento" termina por reproponer un estado abstracto-neutral, inefectivo, o bien porque está obligado a determinarse dictatorialmente (veremos las aporías específicas de esta versión).

A partir de la crisis que afecta al espacio "designado" del mando-gobierno sobre la formación social, las relaciones de producción, el paradigma socialista puede articularse en direcciones diversas y a menudo contrastantes. Seguramente la más representativa y compleja puede esquematizarse como sigue: la forma social que asume el desarrollo de las fuerzas productivas, a través de la crisis del ordenamiento "clásico" del mercado, promueve un crecimiento de las funciones del estado que se expresa en procesos de constitución

y difusión de organismos de participación democrática. La socialización es determinante, "en última instancia", del proceso de democratización. Este proceso se puede considerar como un valor en sí, en cuanto que tendería a disolver las funciones de clase del estado, o bien como fase-instrumento para llevar a su maduración la "contradicción fundamental" (el desarrollo de las fuerzas productivas como "objetivamente" revolucionario): en ambas versiones la vinculación entre socialización de las relaciones económicas y ordenamiento institucional se traza *unívocamente*: de la crisis de los equilibrios y de las "leyes" del mercado hasta las transformaciones de lo político. Esto produce una doble consecuencia, ruinosa para la misma "representatividad" del paradigma. Por un lado, el fuerte vínculo que va de la socialización a la democratización repite, de hecho, una concepción del estado como resultado-producto de los ordenamientos económico-productivos.<sup>9</sup> Por otro lado, el énfasis en el proceso de democratización, como proyecto político de agotamiento de las funciones de clase del estado, acaba por abstraerlo de las condiciones específicas de la socialización de la "vida económica", por hacerlo aparecer casi como "creación" del movimiento obrero. El estrecho determinismo de la primera versión acompaña indisolublemente al voluntarismo decisionista de la segunda. Esta "paradójica" síntesis, que es así reforzada, no logra sin embargo captar ni el proceso de socialización como crisis *política* (como *crítica* de las precedentes relaciones de fuerza sociales y económicas), ni la relación funcional entre socialización y democratización. Es determinista allí donde se trataría de aferrar el nuevo papel, en la crisis del estado; y es, al mismo tiempo, abstractamente decisionista allí donde se trataría de captar la vinculación funcional, ciertamente no lineal ni simple, entre los procesos de democratización y la nueva forma de las relaciones de producción. En el momento mismo en que se engaña creyendo en un funcionamiento neutral de los nuevos aparatos democráticos —o incluso los reduce a función dependiente de las decisiones políticas del movimiento obrero—, refuerza una concepción determinista —objetiva— de la crisis que le impide redefinir las funciones de lo político y del estado. En una óptica weberiana, la democratización, por el contrario, se analiza siempre en función de la socialización económico-política, de su "disciplina" incapaz ya de inscribirse en la lógica del estado neutralizante. Weber comprende plenamente el carácter abs-

<sup>9</sup> G. Marramao, "Discutendo con Althusser. Sistema politico, razionalizzazione, cervello sociale", *Il manifesto*, 27 de julio de 1978.

tractamente teleológico de la relación que el *Sozialismus* establece entre los dos términos. Pero también en Weber falta el análisis de la socialización como *crítica política*, y el elemento propiamente decisionista es solamente subsiguiente a la crisis. No sólo esto, sino que se califica fundamentalmente por su intención recompositiva, estabilizante: una intención absolutamente nada "en armonía" con la democratización (término esencial también en la óptica weberiana) entendida como *proceso*. Estos límites de la crítica weberiana pueden también explicar en parte la fuerza inicial de las concepciones socialistas.

Un último corolario: el énfasis en la democratización presupone un determinado juicio sobre la crisis del estado liberal. Esta crisis se ve como intrínseca crisis de representación.<sup>10</sup> El objetivo político de la democratización (de todos modos determinada, "en última instancia", por la transformación de las relaciones de producción) consistiría, pues, en el "perfeccionar" la representatividad del estado. Los aparatos y los organismos de la democratización se consideran en este sentido: intención al estado omni-representante. Pero el estado omni-representante, en la medida en que no sea meramente ideología, es el estado del compromiso neutralizante.

O bien: es el estado de la voluntad general. Es el estado que representa a lo "general" en cuanto que logra mediar-neutralizar continuamente los opuestos intereses; o es el estado que conoce el interés general y representa su sustancia, su fundamento. La noción de la democratización que el *Sozialismus* expresa puede realizarse tanto en sentido liberal y garantista, cuanto en sentido "jacobino": bien sea a través de la mediación neutralizante, o bien del "convencimiento" a la voluntad general, a la libertad. Repitémoslo: la crisis de estos paradigmas no puede superarse mientras que la redefinición de la autonomía del proceso decisorio y la nueva teoría de la relación económica no formen un problema. Un colosal trabajo analítico, que escapa casi totalmente al "marxismo" contemporáneo, determina ambos lados de este *complejo*.

En primerísima instancia, y por el momento en vía solamente metodológica, la cuestión se puede esquematizar como sigue: el estado se define como agente no-neutral de crisis, a fin de *producir* determinadas transformaciones del ordenamiento social y económico. El estado determina crisis *productivas*. Sus decisiones se fundan concretamente no sólo sobre el *resultado* de las transformaciones precedentes y de las relaciones de fuerza que éstas han determinado, sino sobre la *ratio* específica de sus objetivos y de sus estrategias. Las

<sup>10</sup> Es un punto que en repetidas ocasiones F. Stame ha subrayado.

transformaciones que se producen no pueden valer como recomposiciones generales —o sea, tampoco como neutralizaciones o decisiones *absolutas*—, sino que constituyen afirmaciones momentáneas de los objetivos y los intereses que las determinaron. La recomposición "en general", como salida de la "crisis", es incluso imposible, por cuanto el proceso decisorio no tiene nada que ver con materia in-formada (con un genérico "civil"), sino con múltiples formas de organización cultural y política, que el estado ni niega ni supera "dialécticamente". Lo político, por lo tanto, no coincide con el estado, ni llega a él como a un fin destinado; lo político es multiplicidad de organizaciones políticas que se confrontan en concreto con los contenidos del proceso decisorio, *erga omnes*, que el estado produce. El estado, por su parte, es al mismo tiempo producto de tal confirmación y "autónomo" respecto de ella, en el sentido de que su decisión es productiva de transformaciones en el ordenamiento de lo político, innovando continuamente las *reglas del juego* de la relación.

### 3. ESTADO Y CAPITAL

Esta explicación se aproxima mucho más a la problemática hegeliana que a las filosofías burguesas "clásicas" de lo político. Es en Hegel donde lo social, lejos de aparecer como lo in-forme que solamente sometiendo a la norma soberana se vuelve capaz de perseguir sus objetivos e intereses, de comportamiento "racional", se presenta ya en sí estructurado y fundado, detentador de su propia *subjetividad*. Este paso está marcado por la transformación de la *civil society* en *bürgerliche Gesellschaft*: el sujeto de lo social es lo *burgués*. La forma dialéctica tiene el "tiempo histórico" de esta transformación.<sup>11</sup> Ya no podrá volver a darse ningún estado nacional-legítimo que no reconozca (*Anerkennung*) este carácter central del sujeto burgués, y por lo tanto el intrínseco fundamento de lo social.

Pero este reconocimiento implica, en Hegel, un resultado opuesto respecto al neutralizante-liberal. Tampoco el hecho de que un interés determinado haya puesto "en-forma" a lo social, ni el hecho de que el estado no agote en sí mismo todas las esferas de lo político, implican una inmediata reducción del estado a la subjetividad

<sup>11</sup> Nos referimos aquí, sobre todo, a las contribuciones que sobre Hegel y la *bürgerliche Gesellschaft* han aportado en los últimos años B. De Giovanni y R. Bodei.

hegemónica en la relación social. Solamente una consideración intelectual ve tal subjetividad como inter-es "cerrado", como "acabado"; mientras que una consideración conceptual-racional capta en el desarrollo de la misma la *intención* del estado, la *producción* de forma-estado, en cuanto "autonomía" y "organismo".

La lógica, la "ciencia" (weberianamente diremos "el partido") de este sujeto es la *political Economy*.<sup>12</sup> Pero lo político, forzado todavía en semejante ámbito, se manifiesta como libertad formal, simple derecho de *propiedad*. La normatividad de la *political Economy* no consigue auto-consistir, porque su campo de derecho, su "provincia", sigue siendo la de la escisión, de la *Entzweiung*, de la relación de propiedad y mercado. Coordinar o subordinar el estado a esta "provincia" y a sus "leyes" significaría *no* responder a la misma intención normativa que el sujeto burgués expresa. Esta intención de "salvar" el propio derecho y el propio sistema de producción en una comprensión normativo-racional, y al mismo tiempo la pretensión de subordinar el estado a los procesos que la *political Economy* analiza, esta doble dirección del "alma" burguesa expresa una lógica incurablemente contradictoria. En las relaciones económico-productivas intelectualmente consideradas (tal como las considera la *political Economy*) no se da la norma sino como infinito deber-ser. En el estado como *organismo autónomo* este deber-ser se supera en libertad *real*. Pero ninguna lógica lineal conduce desde las "leyes" del mercado a la norma que *realiza* la libertad. Si así fuese, la dialéctica sería aparente: la norma resultaría simplemente una máscara de aquellas "leyes", un intento *ex-post* de sacralizarlas. Para valer-poder, la norma debe configurarse como autónoma. Pero, al mismo tiempo, su autonomía es relativa-a la dialéctica social —la *nueva* dialéctica social intrínsecamente fundada— merced a un doble aspecto: porque su producción es intención de tal dialéctica, más aun: constituye su *verdad* misma (que se revela a una consideración racional), y porque sus formas se mantienen en el reconocimiento, en la *Anerkennung*, del centralismo del sujeto burgués. La composición absoluta que el estado, en Hegel, aún opera no vale ya en absoluto como sometimiento. La nueva fuerza subordinante que el sujeto burgués desarrolla con respecto a la imposibilidad de racionalidad-legitimidad intrínseca de las relaciones de mercado y de abstracto derecho de propiedad no significa que

<sup>12</sup> Cf. S. Veca y otros, *Hegel e la economia politica*, Milán, 1975. Pero sobre la "filosofía" de la *political Economy* las contribuciones son todavía pocas. Véanse los bellísimos materiales contenidos en A. Macchiario, *Storia del pensiero economico*, Milán, 1970, y las contribuciones de L. Calabi sobre Smith.

el sujeto niegue su "fundamento", que subsuma en sí la totalidad de lo político.

Es por el contrario el mismo "enriquecimiento" del sujeto burgués, su propio desarrollo, el mismo dilatarse del "sistema de necesidades" que él produce y satisface, lo que da intención a esa específica autonomía de la forma-estado: no abstracta totalidad o abstracta sustancia, sino cumplimiento del *sujeto*, reconocimiento racional del sujeto, superación de su "muerte" (en la *Entzweiung*), en la norma racional que hace "sagrada" su libertad.

La ruptura que este paradigma opera respecto a las formas "clásicas" de lo político es totalmente consciente. La dialéctica del sometimiento y la autonomía del estado como inmediata sustancialidad caerían en contradicción mortal con el fundamento y los contenidos de la *bürgerliche Gesellschaft* "realización" de la *civil society*. El allanamiento del estado al compromiso neutralizante, sobre el fundamento de las "leyes" de la relación económica-productiva, impediría el reconocimiento racional del sujeto burgués, y por lo tanto su mismo definirse como norma, como sistema legítimo-racional. La posición del sujeto burgués resulta por ello "excepcional". Éste se manifiesta plenamente, llega a su efectiva libertad, sólo si es racionalmente comprendido en una forma-estado que no debe, *para poder*, reproducir sus rasgos, reflejar inmediatamente sus intereses; una forma-estado que se articula y desarrolla autónomamente, y sólo por ser autónoma es que puede valer relativamente-a las instancias y las intenciones *sustanciales* de la *bürgerliche Gesellschaft*.

Si el sujeto burgués no quiere, en otros términos, agotarse en el carácter inmediatamente "revolucionario" de su modo de producción (en el seno del cual la diferencia de los intereses produce transformación-disolución continua), debe superarse como fundamento inmediato, para reencontrarse como término de referencia o contenido de la acción autónoma del estado. El sujeto burgués es productivo, en ello, de forma-estado; pero tal estado no aparece como su mero producto, sino como organismo autónomo que a su vez *produce* el sujeto como libertad real, como norma efectiva, como sistema racional-legítimo.

La extraordinaria complejidad y problematicidad del texto hegeliano refleja un fundamento real, que precisamente en la crítica "marxista" del "idealismo" hegeliano ha ido desapareciendo totalmente. El estado moderno debe funcionar como síntesis-composición de corrientes y procesos de otro modo contradictorios. La concepción hegeliana parte de dos presupuestos: la existencia de tales procesos, que permanecen en sí en su diferencia, de ningún modo

negables idealistamente; y el hecho de que de ellos “naturalmente” no se puede originar ninguna composición, ninguna norma. El estado es el problema de la síntesis dialéctica de las relaciones, intrínsecamente indeterminadas, entre los valores, los objetivos, las ideologías y las “utopías” que han formado la actual *complejidad* de la relación social de producción. El problema, en otros términos, de la autonomía de la forma-estado, o de la producción de forma-estado autónoma, y por lo tanto de la inaceptabilidad de concepciones del estado como función dependiente de las relaciones socioeconómicas, deriva del frío, realista, desencantado análisis de la actual relación social de producción como génesis-proceso en sí contradictorio, absolutamente no reducible al esquema idealista de una revolución, a través de la cual se afirmaría simplemente una visión de clase, una hegemonía en sí “pura” y contrapuesta radicalmente a otras corrientes y otras políticas.<sup>13</sup> Este mito —el de una contraposición radical entre un burgués armado de sus derechos y de su ideología y un general-genérico *ancien-régime*, o bien entre un espíritu acumulativo “revolucionario”, “progresista”, etc., y capas agrario-feudales—, esta filosofía de la historia es implícitamente extraña a la lógica del discurso hegeliano, al menos tanto como es, por el contrario, esencial a la del “marxismo”. Precisamente porque es “legendaria” la historia de una revolución afirmante de una hegemonía omni-subsumidora, existe el *problema* del estado: el estado no puede reducirse a simple producto de la relación socioeconómica porque ésta se halla intrínsecamente irresoluta, porque ésta permanece en la indeterminación constitutiva de sus conflictos, o de sus “revoluciones”. El sujeto burgués es ciertamente hegemónico; pero este sujeto mismo es, en realidad, *múltiple*, resultado de compromisos que continuamente se re-plantean. La hegemonía del sujeto burgués no recrea ningún Leviatán: ella es en sí misma compromiso y mediación. Y es *por ello* —ahora el discurso concluye— que ella se puede revelar, ante una consideración racional, como *intención productiva* para el estado.

El que *Hegel* capte el problema en su “altura” efectiva no significa ni que el mismo sea aquí resuelto, ni que pueda tener solución. En el estado —precisamente en cuanto síntesis-composición— surgen dialécticamente corrientes e ideologías de aquella “mul-

<sup>13</sup> Para el desarrollo sucesivo de nuestro discurso, tres contribuciones nos parecen fundamentales: V. Hunecke, “Antikapitalistische Strömungen in der französischen Revolution”, *Geschichte und Gesellschaft*, núm. 3, 1978; U. Coldagelli, “Forza-lavoro e sviluppo capitalistico”, *Contropiano*, núm. 1, 1969; R. Zapperi, *Per la critica del concetto di rivoluzione borghese*, Bari, 1974.

tiple revolución” que conduce a la *bürgerliche Gesellschaft*. La “revolución” capitalista (ricardianamente entendida) reacciona sobre la ideología burguesa, sobre sus rasgos anticapitalistas, sobre su “organicismo”; la distinción entre los diversos “estados” no es nunca contraposición radical. Esta riqueza contradictoria de articulaciones y relaciones es también identificable en la filosofía hegeliana del derecho. Esta “riqueza” no produce *en sí* o de *sí* síntesis-composición. Sin embargo, para afirmar sus propios “valores”, debe representarse como intención normativa, como estado autónomo. Si este estado pretendiese abstractamente negarla, ella dejaría de *producir*, fracasaría en su “misión”. Y la teoría que la negase sería intrínsecamente impotente reacción. Al trazar estas “condiciones apriori” del estado contemporáneo; no hay en *Hegel* el menor rastro de “idealismo”. “Idealista” es, por el contrario, una concepción que sobre la base de la llamada filosofía de la historia reduzca la moderna “revolución” al afirmarse lineal de una hegemonía burguesa omni-subsumidora y por lo tanto productiva linealmente de un estado que refleja su forma, que asevera su estructura, que “repite” su dominio “sacralizándolo”.

Ninguna concepción del estado como reflejo, condensado, mero producto, es deducible de la problemática hegeliana; como tampoco ninguna concepción del estado en cuanto Leviatán autónomo-absoluto. Donde la dialéctica funciona “idealistamente” es, por el contrario, en la necesaria reducción teleológica de los conflictos que componen la “revolución” de las relaciones sociales y productivas a la síntesis institucional-normativa. Pero ¿es deducible de otro modo el estado de esta “revolución”? ¿No nos hallamos aquí en presencia de una contradicción “destinada”? ¿Es posible no reducir el peso y el significado político-teórico de las *diferencias* que componen la relación actual de producción y el mismo sujeto burgués en sí, si se pretende dar una respuesta sintético-analítica a las instancias normativas que este último produce?

Si esta problemática —y su mismo resultado “idealista”— se confrontan por ello con contradicciones referentes a la *forma global* de la relación social de producción, una investigación dirigida a la definición de teorías sintéticas del estado (tanto las del estado como reflejo-producto-condensado, cuanto las decisionistas absolutas) debería dejar el campo libre a un *análisis diferencial* sobre la disposición concreta de los sujetos que constituyen la “revolución permanente” de la sociedad contemporánea, con respecto a la hegemonía que en ella se afirma y a las formas con las cuales puede asumir una posición institucional normativa. A su vez, esta posición debe investigarse en su relevancia y en sus efectos con respecto a las transfor-

maciones que la disposición de los sujetos manifiesta. Y este resultado, todavía metodológico, nos conduce a la relación que el título del párrafo indicaba. ¿Qué relación tiene el estado (esa utopía, en el sentido literal del término, en *Hegel*, donde se conciliarían las corrientes que, *geschichtphilosophisch* [en términos de la filosofía de la historia], se reducen, anulándolas, a “revolución burguesa”) con el sistema capitalista de producción? ¿Cuál es la relación del estado, que conoce racionalmente la auténtica *complejidad* de la “revolución”, con la nueva forma de producción, su *ratio*, que es *capitalista* —distinta del progresismo burgués, distinta de los movimientos autónomos de la fuerza-trabajo, distinta de los procesos de renovación que afectaron incluso al “estado” agrario? “Idealismo” no es representar esta complejidad, sino ignorarla: identificando *ratio* capitalista y desarrollo del estado contemporáneo, o bien “liberando” absolutamente la *ratio* del estado de la política concreta de la relación de producción capitalista, o bien, incluso, afirmando teleológicamente una superación de la relación de relatividad recíproca entre estado contemporáneo y relación de producción, sobre la base de una “idea” del proceso de democratización.

Indagar la relación entre *bürgerliche Gesellschaft* y ordenamiento institucional, entre procesos de producción materiales y producción y re-producción de la formación social, entre sistemas de las necesidades y el cuadro normativo que puede garantizar desarrollo y satisfacción: ello significa analizar la relación entre capital y estado, no más acá de la problemática hegeliana y de la forma en que en ella, por primera vez, se llega a un resultado teórico. No podemos ni siquiera a muy grandes rasgos analizar tal relación, cuyas transformaciones son la “cosa misma” del ordenamiento institucional contemporáneo. Faltan aún, probablemente, los trabajos constitutivos para tal análisis: los estudios sobre la teoría económica “remiten”, todo lo más, a la producción de la formación social, y los estudios sobre el estado a las relaciones económicas. O bien, ambos caminos se identifican abstractamente en teorías generales. Su *función recíproca* ha sido particularmente ignorada por la época “clásica”, donde el modelo “reflexivo” pareció sostenerse con eficacia. No se trata en absoluto de comprobar simplemente los campos donde, incluso en esta época, el estado “interviene”: el término de “intervención” es por sí mismo reductivo, indicando un proceso exógeno respecto a las relaciones económicas, o bien un factor meramente cíclico. La “intervención” misma del estado deriva, por el contrario, de su ser productivo de *condiciones generales* del desarrollo. Estas condiciones generales o son de orden económico, o pertenecen a los problemas de la formación social, o son de orden político.

La política que el estado persigue —por ejemplo, en la teoría fisiocrática— no se limita a conservar la *ratio* afirmada de las relaciones de mercado, sino que constituye su cuadro de “condiciones generales”. Es totalmente consciente, en los fisiócratas, que la batalla *capitalista* puede afirmarse plenamente sólo en un determinado cuadro institucional y de estrategias políticas.

La concepción del estado como intervención “conservadora” *ex-post* sobre las relaciones de producción capitalista “victoriosas” no es más que un corolario de aquella filosofía de la historia en torno a la “revolución burguesa” que antes criticamos. Hasta en Ricardo la *ratio* del desarrollo capitalista. Las condiciones apriori de tal desarrollo —y es de desarrollo la idea que sirve de base a la racionalidad y legitimidad de la relación capitalista de producción, de su disciplina— no se dan sino en el contexto de una determinada estrategia política, conducida por el estado, en la plenitud de sus poderes (me refiero en particular a la cuestión de la renta). Las mismas llamadas “contratendencias” marxianas se explican en este ámbito, como aspectos *estructurales* del proceso decisorio, y no como ajustes *ex-post* operados por instituciones absolutamente subordinadas a un interés capitalista en sí ya hegemónico, y en sí ya armado de su propia estrategia consciente y definida.

Pero donde más graves son las mistificaciones a que esta visión conduce es a propósito de las teorías neoclásicas.<sup>14</sup> Las leyendas —particularmente en el campo “marxista”— sobre el carácter psicologista, hedonista, etc., del paradigma neoclásico no sólo han impedido seguir críticamente la evolución, en este siglo, de un “especialismo” fundamental, sino que ulteriormente han evaluado la tesis sobre el peso omni-subordinante que tendría, para la teoría “burguesa”, la *ratio* inmediatamente económica-productiva (el *homo oeconomicus*). Escapa así totalmente a la *sustancia normativa* del discurso marginalista, sustancia que sólo contradictoriamente podría convivir con deducciones psicologistas de la *ratio económica* (lo cual no significa, obviamente, que esta contradicción no tenga lugar nunca).<sup>15</sup> Que los individuos privados sean únicamente *cambistas* —éste es un imperativo, que es necesario observar para que el sis-

<sup>14</sup> Debo muchas sugerencias e indicaciones a Renzo Bianchi, que es, por otra parte, totalmente inocente de los “efectos” que han producido. Interesantes, siempre a propósito del modelo neo-clásico, en sus relaciones con la crítica sraffiana y keynesiana, los ensayos recogidos en M. C. Marcuzzo (comp.). *Problemi di storia delle dottrine economiche*, Milán, 1976.

<sup>15</sup> Es la demostración fundamental contenida en el ensayo de Weber, *Die Grenznutzlehre und das “psychophysische Grundgesetz”* (1908). Con la misma óptica, en cuanto al marginalismo, se mueve Schumpeter.

tema esté "en forma". Pero este imperativo es una norma política: el equilibrio general es el producto *complejo* de una norma política que actúa sobre una potencial racionalidad económica. Por eso el modelo neoclásico puede adaptarse perfectamente a una visión de plan (¡todo lo contrario de una apología de la "anarquía" del mercado!): su misma "idea" es, incluso, una situación de información perfecta, capaz de eliminar el futuro. Y la crítica keynesiana tiende, ante todo, precisamente a captar esta "idea". Hay que añadir, además, que en el paradigma neoclásico no hay ningún presupuesto necesario referente a la distribución inicial de la propiedad, puesto que a cada distribución puede corresponder una posición de equilibrio.

Por lo tanto, nada prohíbe analizar, siempre en una óptica marginalista, también el problema de la óptima distribución de las propiedades, filón crítico que durante bastante tiempo se desarrolló hacia objetivos de programación "socialista".<sup>16</sup>

Pero el paso que principalmente nos interesa aquí se refiere a los presupuestos de las políticas keynesianas y sus efectos, pues tal es el contenido mismo de la morfología de la actual crisis. Antepongamos una breve consideración metodológica (que en este punto ya debería darse por descontada). Las teorías más recientes que han impugnado, incluso con importantes resultados analíticos, la funcionalidad capitalista de las transformaciones institucionales, ciertamente deberían haber conducido a una superación tanto de las nociones del estado como "cerebro colectivo" o como función directa del ordenamiento monopolista, cuanto de la democratización como disolución progresiva de sus funciones de clase. Pero tales teorías tienden sistemáticamente a mitificar la noción de "funcionalidad", subordinando a ésta las contradicciones específicas que el *complejo* "proceso productivo-recomposición capitalista-reordenamiento institucional" va produciendo.<sup>17</sup> No está claro si se dan y cómo en tal complejo líneas reales de división sobre las cuales puedan apoyarse *decisiones* reales. Por el contrario hay que indagar la contradicción en el interior de lo "funcional" —la división en la "integración"—, la aporía en la democratización-socialización. O de otra manera se volverá a la leyenda de una estrategia-plan capitalista totalmente-consciente, y tan poderosa que funcionaliza linealmente a sí misma

<sup>16</sup> Véanse los textos del famoso debate de los años treinta sobre tal tema contenidos en M. H. Dobb, O. Lange, A. P. Lexner, *Teoría económica e economía socialista*, Milán, 1972; [hay edic. en esp.].

<sup>17</sup> Nos referimos a las importantes contribuciones, no sólo teóricas sino analíticas, de Agnelli, Offe, Hirsch, en algunos aspectos, e incluso a cierto "marxismo" norteamericano.

las transformaciones institucionales; que es la repetición, hoy, y a propósito de la actual crisis, de aquellas filosofías de la historia apologeticas de la "revolución" burguesa, del carácter progresista-revolucionario de la burguesía, que tanto pesaron, y pesan, sobre el "marxismo" y sobre el movimiento obrero.

El presupuesto fundamental del paradigma keynesiano consiste sin más en la temporal transformación de las estructuras propietarias y en la consiguiente superación de las posibilidades de autorregulación del mercado capitalista.<sup>18</sup> Esto no implica en absoluto, como ya se ha visto, que aquí por primera vez el estado intervenga, como factor *subordinante* en las relaciones de producción; sino que estas relaciones en cuanto tales no tienden, de suyo, a ningún equilibrio, que su "sustancia" no es en absoluto el equilibrio. La "revolución" es más profunda y compleja a un tiempo: la situación de equilibrio no se origina en el compromiso entre dos tendencias sustancialmente convergentes, sino que se convierte en *objetivo* de una decisión política que *fuera* en tal sentido las relaciones económicas concretas; tales relaciones no manifiestan ninguna intención teleológica hacia el equilibrio, su *ratio* es de naturaleza completamente distinta. El compromiso neutralizante, fundado sobre la afinidad sustancial entre objetivo político y "ley" económica, implica una relación altamente problemática e indeterminada entre *ratio* política, fundada en la idea de equilibrio, y "revolución permanente" de las relaciones sociales de producción. Y al mismo tiempo: tal *ratio* política, lejos de ser abstractamente autónoma, es autónoma *relativamente* a el problema de recomponer, más allá y a través de cada crisis, la forma del mando capitalista. Tal recomposición se da solamente como trans-formación. Pero ¿qué conflictos se suscitan en lo concreto de la trans-formación que Keynes analiza y de las prácticas políticas que de ella se originan?

Ningún acomodamiento a la tradición clásica y neoclásica es posible si se refleja en el paradigma keynesiano global.<sup>19</sup> Su racionalidad es *toto coelo* distinta de la de las precedentes "teorías generales": su presupuesto consiste precisamente en la posibilidad de des-

<sup>18</sup> Véase C. F. Poggi, *La vicenda dello Stato moderno*, Bolonia, 1978.

<sup>19</sup> Muy importantes me parecen, en esta óptica, algunos trabajos de I. Musu, *Desequilibrio, rigidità e teoria keynesiana*, trabajo presentado en la xvii Reunión Científica de la Sociedad Italiana de Economistas, noviembre de 1976; y *On the disequilibrium approach to Keynes' Interpretation* (1978). Sobre el problema de la moneda, también en referencia a Marx —y a su relación con Keynes a este respecto— cf. L. Berti (comp.) *Moneta, crisi e Stato capitalistico*, Milán, 1978.

cribir el sistema de las relaciones económicas en términos de inmanente equilibrio. El modelo dominante es aquí el físico clásico.

En Keynes es precisamente este modelo mejor aun, su aplicabilidad a la ciencia económica lo que se pone en crisis. No por motivos genéricos "sociológicos" o de "ciencias del hombre", sino por factores inherentes a la representatividad misma de la teoría, pues las relaciones que ésta analiza son relaciones *monetarias*: este "símbolo" de la contradicción torna impotentes las "teorías generales del equilibrio" y hace de la teoría un "complejo lingüístico", nunca completamente formalizable, de descripción efectiva, opción ideológico-política, previsión a corto plazo. Pero el corto plazo keynesiano —que muchos "marxistas" han creído poder criticar sin comprender en absoluto su alcance político y hermenéutico— nace de esta visión general de la transformación de las relaciones de mercado y del papel, con respecto a ellas, de la teoría. Un corto plazo que revela sobre el desarrollo del capitalismo más que diez mil profecías político-filosóficas. Las "informaciones" que recorren el modelo keynesiano —prescindiendo de su reducción a mera terapéutica o recetario de política económica— no se componen en ningún "sistema". El ahorro no lleva consigo órdenes de inversión; el capitalista no invierte porque hay una "necesidad", sino porque se determina una demanda *efectiva*, un gasto monetario, y al mismo tiempo porque la satisfacción de tal demanda va acompañada de expectativas concretas de ganancia. Es este no-sistema, o esta sustancial indeterminación de la relación económica, "simbolizada" en la moneda, lo que determina la necesidad de asumir *en el estado* la idea de estabilización y equilibrio.<sup>20</sup> Pero esta transformación de la relación no tiene un resultado pacífico o indoloro. La decisión de gasto por parte del estado a fin de determinar o mantener ciertos niveles de ocupación va acompañada de la idea de que el área privada pueda de tal modo superar la crisis (el presupuesto es una tendencia temporal al estancamiento) y generar ganancias tales que relancen los mecanismos de auto-financiamiento. Esto está en relación totalmente problemática con el presupuesto de la teoría que está constituido por la tendencia decreciente de la propensión al consumo, en base a la cual una intervención pública que se mueva hacia el objetivo de la plena ocupación no puede limitarse a semejante ritmo cíclico. Por otra parte, el modelo keynesiano parece difícilmente "resoluble", si no se acepta una visión "neutral" del desarrollo técnico, por la cual la reanudación de la inversión en el área

<sup>20</sup> El estado-plan, así diversamente mitificado, tiene este fundamento real, y por eso tiene razón C. Napoleoni cuando afirma que es su realización, el "cumplimiento" de sus objetivos, lo que determina la crisis.

privada coincide sustancialmente con una recuperación ocupacional. En fin, para que se determine una recuperación de la demanda de inversiones, el gasto público debería poder retroceder de las metas alcanzadas anteriormente, para que no se determinen situaciones de tensión o "competencia" en el mercado financiero. Esta "idea" de una elevada elasticidad del gasto público a su vez podrá sostenerse solamente si se hipotiza una correlación fuerte entre dinámica de las inversiones industriales privadas y dinámica ocupacional. Ahora bien, eso no sólo no sucede, sino que la dilatación del gasto público asume características sociopolíticas que van mucho más allá de las posibilidades explicativas del discurso económico: pues se refiere a la sustancia misma del proceso de democratización y burocratización. Cuando este último y decisivo factor multiplica sus efectos "desestabilizantes" con la dinámica de los consumos y de la composición de las inversiones, se puede determinar una situación que combina en sí desocupación estructural e inflación.<sup>21</sup>

Pero estas contradicciones reales del paradigma keynesiano no podrían determinar su crisis, si no las acompañaran conflictos específicos en la reproducción de la formación social. Los fundamentales afectan, como ya se ha visto, a la difusión del proceso de burocratización y por lo tanto de "multiplicación" de los poderes, que no sólo y no tanto endurece la finanza pública, sino que determina nuevas relaciones de clase tendencialmente favorables a las capas intermedias.<sup>22</sup> Pero esto va acompañado por modificaciones "culturales" vastísimas en el seno de la misma clase obrera, modificaciones cuya particular dinámica retributiva y las transformaciones en la "disciplina" del trabajo (su misma creciente "insostenibilidad") no son sino expresiones, aunque su efecto es más directamente mensurable en términos de "sistema" económico.<sup>23</sup> El paradigma keynesiano podría, en efecto, sostenerse todavía si la acción "monopolista" de las

<sup>21</sup> Naturalmente, estos aspectos de la crisis del estado-plan keynesiano no excluyen los otros sobre los cuales, muy oportunamente, autores como Kalecki llamaron la atención. M. D'Antonio me parece, en Italia, el autor más atento a la importancia teórico-política de las contribuciones críticas kaleckianas. Sobre los aspectos políticos del modelo keynesiano han insistido, en diversas ocasiones, y con acentos, al menos al principio, no disímiles, M. Tronti y A. Negri.

<sup>22</sup> Este aspecto ha sido analizado, para el ciclo económico italiano más reciente, por A. Graziani y R. Convevole, bajo el ángulo distributivo.

<sup>23</sup> En dos ensayos en *Contropiano*, de cierta extensión, llamaron la atención acerca de estos aspectos fundamentales del debate sobre la "organización del trabajo" y la "composición de clase", "Qualificazione e composizione di classe", núm. 2, 1970, y "Problemi del mercato e della organizzazione del lavoro", núm. 3, 1971.

organizaciones obreras, en la aceptación sustancial del cuadro de compatibilidad que el modelo ofrece, al menos en un plazo corto, se limitase a arrancar el mejor precio posible para la fuerza-trabajo, y por lo tanto mantuviese una relación biunívoca con los capitalistas, sin triangular con el proceso decisorio político.<sup>24</sup> Pero cuando el paradigma viene históricamente a manifestar sus contradicciones internas, y ello en un contexto de radicales transformaciones “culturales” de la clase obrera, su hegemonía o su “legitimidad” entran en crisis (crisis que, como es claro, no deriva en absoluto de vicios lógicos de la teoría en cuanto teoría, sino de la transformación del cuadro social y político global que esa teoría presupone).

Esto no significa que su reproducción sea *a priori* imposible, sino que deberá enfrentar *explícitamente* el problema de la derrota e integración de la organización obrera. Es decir que su reproposición depende exclusivamente de factores *políticos*.

Otros factores indican la morfología de la crisis actual, haciendo imposible cualquier reducción funcionalista del ordenamiento estatal-institucional y de sus políticas a las órdenes o a las “informaciones” del capital. La autonomía de tal ordenamiento (concepto al que regresaremos), no significa, a su vez, ni composición sintética de los conflictos, ni absoluta independencia. Como ya vimos, ésta es productiva de crisis y relativa a los problemas de la relación social de producción. Es en este conjunto donde se identifican concretas y alternativas posibilidades de decisión y estrategia política. El otro factor que inmediatamente surge del discurso hasta ahora desarrollado concierne al fin de cualquier representatividad de las explicaciones fundamentalmente duales del conflicto social.<sup>25</sup> La reducción a tal esquema está forzada ya a remover una masa cada vez más creciente de movimientos, organizaciones, comportamientos sociales, en las indiferenciadas y moralistas categorías de lo “corporativo”, “asistencial”, etcétera. También aquí juega una contradicción *real*: por un lado, la dilatación de las capas intermedias, las tendencias “autonomizantes” en su interior (que reflejan, por otra parte, rasgos específicos del proceso de burocratización) se muestran “funcionales” a mecanismos de división y aislamiento de la clase obrera; por otro, sin embargo, existe una difusión material de comportamientos conflictuales, de objetivos políticos y de “valores” incluso, cuya “demanda” está lejos de encontrarse con la política ofrecida por las organizaciones del movimiento obrero. Podemos demorarnos aun en la nostalgia por el esquema “claro” del conflicto, por el esquema

<sup>24</sup> Véase E. Tarantelli, *Il ruolo economico del sindacato*, Bari, 1978.

<sup>25</sup> Cf. C. Offe, *Lo Stato nel capitalismo maturo*, trad. italiana, Milán, 1977; C. Donolo, *Mutamento o transizione?*, Bologna, 1977.

dual, en torno a los dos polos del cual era posible además agregar “aliados”: el problema de la composición unitaria de movimientos políticos no resultará por ello más fácil, sino lo contrario.

Volveremos brevemente a este segundo factor a propósito de la noción de “centralidad obrera”. Deseamos primero, aquí, citar un tercero, que afecta al mismo proceso de democratización. La explicación funcionalista que lo aplanas sobre el proceso de democratización de la vida económica parece tan abstracta como su “sublimación” progresista, en cuanto que desarrollo de libertad real. ¿Es concebible la socialización como mera difusión de la decisión política *asumida*? ¿como simple participación en la decisión *asumida*? ¿o incluso como simple debate en el seno del paradigma presupuesto (que es lo que sucede en el modelo keynesiano)?

Por un lado, la burocratización necesaria de la vida económica y política va acompañada de procesos de socialización, en términos que no están en absoluto garantizados *a priori*. La burocratización, de hecho, tiende explícitamente a neutralizar aquel problema que se origina en los procesos de socialización: el problema de la relación este movimiento en el seno de los vínculos del paradigma hegemónico y la discusión sobre el paradigma mismo, entre participación en la decisión y participación *decisoria*.

La burocratización tiende a separar-dividir este problema único, presentándolo atomizado en la multiplicidad de las “oficinas”; la actitud antiburocrática sería, en este punto, tan conservadora como la tendencia “innata” de la organización burocrática. Las cuestiones a analizar son: ¿cómo es posible operar en los procesos de socialización para que no se cierren en “auto-consistencias” burocráticas? ¿cómo es posible subordinar la organización burocrática a decisiones políticas —que no equivalen a ella ni conceptualmente, ni históricamente— capaces de representar el proceso de socialización como apertura democrática efectiva?, y, todavía antes: la tendencia a la socialización burocráticamente neutralizada y subordinante de la organización política ¿no aparece constitutivamente en contradicción con aquellos procesos de crisis del paradigma keynesiano, del lado de los comportamientos y de los “valores” sociales, que antes esquematizamos? Esta última es la pregunta fundamental; y es tal pregunta la que constituye el tercer factor en la morfología de la crisis actual: por eso la crisis no es comprensible sino haciendo reaccionar sus factores económico-productivos con aquellos culturales y sociales y con aquellos concernientes a los reacomodos institucionales-normativos.

Esto significa que si es válida la explicación de la crisis del paradigma keynesiano, esta explicación no puede estar en contradic-



ción con la que proporcionan los procesos de socialización y burocratización como, por el contrario, sucede si, en el primer caso, se enfatiza el papel de los movimientos de clase y, en el segundo, se anula. Las aporías de un nivel revelan las del otro, y es porque este "espacio" se configura en términos tan concretamente contradictorios que puede dar vida a alternativas políticas y contrastantes decisiones.

#### 4. SUBJETIVIDAD Y CRISIS POLÍTICA

Está todavía totalmente por investigarse la relación entre la actual crisis de la forma-estado y una crisis más general de racionalidad; una indagación que debería tener el alcance de los estudios "clásicos" sobre metafísica moderna y constitución de lo político. Resulta no obstante evidente desde ahora, como colofón del párrafo precedente, que el factor que verdaderamente ha entrado en crisis está constituido por la funcionalidad *fuerte* entre prácticas políticas, proceso decisorio y emergencia de subjetividades hegemónicas en la relación social. Las prácticas político-decisionarias no resultan más "clara y nítidamente" referibles a un sujeto. ¿A qué sujeto se refieren las proposiciones de lo político? ¿qué sujeto confiere sentido a tales proposiciones? A una pregunta tan "clásicamente" formulada, difícilmente es hoy concebible una respuesta.

Las mismas políticas de recomposición capitalista hacen surgir lógicas inconciliables con sus presupuestos, multiplicando procesos de socialización en sí contradictorios. Pero, al mismo tiempo, los mismos movimientos autónomos de lucha obrera provocan procesos de intervención del estado y de "revolución cultural" que ponen en crisis de reductibilidad de los conflictos al esquema dual que les proporcionó su fundamento original, su específica *ratio*. Nada es más representativo de esta situación que el fuego graneado de ideologías tendientes a mistificarla: el discurso sobre la centralidad de la empresa, de la *ratio* de empresa, constituye un claro ejemplo. Se trata de la extrema utopía de la reductibilidad funcionalista lineal de las políticas económicas estatales a un sujeto; o, por mejor decirlo, a su sujeto "clásico". La contradictoriedad lógica de semejante planteamiento está en el simple hecho de que, precisamente a fin de mantener tal centralismo, el estado ha desarrollado formas y organismos de intervención cada vez más difícilmente coordinables con ésta, aumentando la "entropía" de los procesos de producción y reproducción de la formación social. Una efectiva centralidad de la *ratio* de empresa sería sostenible solamente "aboliendo" tales

políticas y formas de intervención, o sea "aboliendo" el fundamento, la posibilidad económica de la empresa misma hoy.

Pero un discurso totalmente análogo vale para la reducción, "en última instancia", de los conflictos hasta aquí delineados en el origen "claro y nítido" del choque de clase. Hay un obrerismo carteriano en el movimiento que bien se acomoda a la *ratio* de empresa, a su centralidad, al menos en el no poder concebir práctica política y proceso decisorio sino sobre la sólida roca de un sujeto. Pero también para el movimiento obrero este resultado sería con contradictorio con la historia concreta de sus objetivos y de sus efectos: es esta historia la que acelera, en las formas que se han visto, el proceso de socialización; es este proceso el que multiplica el peso cuantitativo y cualitativo de nuevos estratos sociales; es esta historia la que opera una auténtica "revolución cultural" en el seno de la misma clase obrera, y que por tanto produce relaciones totalmente nuevas con el complejo de la formación social; es esta historia, por último, la que, frente al resultado de los paradigmas keynesianos, plantea el problema de la superación del paradigma mismo, y no simplemente de la diversidad de los modos de jugarlo. Reducir de esta situación o de este complejo al esquema dual, aunque sea "en última instancia", significa para el movimiento auto-suprimirse, o, al menos, *autocriticar* la propia experiencia entera, el propio significado mismo. Y esta reducción se revelaría, al fin, reafirmación de la *ratio* de empresa: la vida obrerista de tal reacción, siendo la más oculta o "protegida", podría también revelarse como la más eficaz.

Sujeto-fundamento, la *civil society* solamente puede encontrarlo a través de la dialéctica del *sometimiento*. El sujeto es producto del sometimiento y se determina como norma soberana; aunque tal norma tiende a ser al máximo homóloga a la *intención* de procesos y estructuras consolidadas, es sin embargo cierto que la formación social halla su fundamento solamente en la subjetividad del soberano.<sup>26</sup> En Hegel la sociedad civil se supera, por el contrario, en *bürgerliche Gesellschaft*, precisamente porque aquella simple intención precedente se ha convertido en realidad político-organizativa.

La sociedad detenta prácticas políticas concretas en ella fundadas: deja completamente de poder ser considerada "neutralmente" o como todavía "in-forme". Por eso el sujeto no puede derivar de su sometimiento; el sujeto existe en ella; la norma soberana no

<sup>26</sup> Cf. C. B. Macpherson, *Libertà e proprietà alle origini del pensiero borghese. La teoria dell'individualismo possessivo da Hobbes a Locke*, Milán, 1973 [hay edic. en esp.]. Este texto se discute junto con M. Tronti, *Stato e Rivoluzione in Inghilterra*, Milán, 1977.

deriva del sometimiento, sino de la plena explicación racional de la libertad del sujeto *burgués*.

¿Qué sujeto emerge, ex-iste, hoy, de la relación económico-social? ¿Qué sujeto que no esté ya en sí "en transición"? ¿Qué sujeto fundaría la *auctoritas que hace* la ley? Era la posibilidad de responder a tal pregunta lo que constituía la racionalidad de la concepción "clásica" del estado. ¿Qué sociedad después de la *civil* y después de la *burguesa*? La racionalidad del estado no es limitable a funciones de control del conflicto social, a funciones de "policía". El criterio mismo de racionalidad del estado moderno consiste en su corresponder funcional a un sujeto, o en su constituirse en sujeto (la dialéctica del sometimiento, o bien la de la voluntad general). Sin significar el propio sujeto-fundamento, el estado no puede *producir* (producir la ley, el proceso decisorio, que cambia, además, la configuración misma de la subjetividad originaria). El proceso de democratización desestabiliza poderosamente este estatuto de racionalidad de la *auctoritas* estatal. Las concepciones neutralizantes del estado nacen también de esta constatación: la dificultad creciente de anclar la *auctoritas* en una subjetividad hegemónica en lo social, y a través de esta relación fundar su racionalidad, parece obligar al estado a una acción de mediación o compromiso neutralizante entre los diversos "intereses". Pero semejante *Entpolitisierung*<sup>27</sup> encuentra dificultades lógicas y políticas insuperables. Lógicas ante todo: la concepción neutralizante del estado es aún una concepción *sintética*. La síntesis no se obtiene ya sobre el fundamento de un sujeto hegemónico, pero su forma permanece: el objetivo del proceso decisorio es el consenso general: la afirmación de una voluntad general no ya obtenida a través de la afirmación de una política, sino la mediación y neutralización de todas. Históricas y políticas luego: semejante proceso de *Entpolitisierung* tendería necesariamente a inmovilizar movimientos, sujetos, "juegos" de la relación social. El compromiso neutralizante tiene como su propio "valor" el exorcismo de la crisis. Pero la crisis es *productiva*; es transformación de la composición del capital y de las relaciones en la formación social, sobre la base de estrategias y objetos en conflicto entre ellos. El exorcismo de la crisis equivaldría a contradecir aquel fin del "desarrollo de las fuerzas productivas" que la *Entpolitisierung* ya no

<sup>27</sup> La despolitización que sigue a la neutralización pertenece a la época liberal de lo político. El compromiso neutralizante se vuelve en sí mismo contradictorio apenas sea necesario al estado, para valer *políticamente*, intervenir *económicamente*: poner fin al mito de la técnica neutral. Cf. C. Schmitt, *El concepto de "político"* (1932). [En esp. *El concepto de "político"*, México, Editorial Folios, 1981.]

puede negar. Además, si el fin es la mediación neutralizante, no se comprende qué espacio podrían tener los diversos sujetos o los diversos saberes "regionales" para llevar al máximo el desarrollo de la propia "inteligencia" del propio *poder productivo*. Es evidente que la *Entpolitisierung* es una misma cosa que una concepción burocrático-estática de los procesos de democratización y socialización. La transformación de los poderes regionales sería, en este cuadro, continuamente *conservadora* por la *auctoritas* neutralizante del estado, obligada con respecto a los tiempos y las formas de transformación de los ordenamientos burocráticos e institucionales. Aquí la vocación sintética de las concepciones neutralizantes surge claramente junto con su espíritu conservador.

Nos hallamos así en una situación en muchos aspectos "paradójica"; por un lado, los procesos descritos parecen impedir la representación "clara y nítida" de un sujeto, al cual "reducir" la *ratio* de las dinámicas políticas e institucionales; por el otro, el "obvio" concluir en una concepción del estado como factor de mediación, y de la democratización como compromiso burocrático neutralizante, en una concepción del estado abstractamente des-subjetivizada, no sólo conduce a irresolubles contradicciones con las "reglas" del desarrollo económico y científico, sino que restaura una visión sintética de la norma soberana, "peligrosamente" próxima al decisionismo absoluto ("carente de fundamento"). La cuestión es todo lo contrario de abstracta: en una fase histórica en la que desarrollo capitalista, movimiento obrero, transformaciones del estado, han puesto en crisis no solamente los viejos equilibrios político-económicos, sino el bloque histórico hegemónico que fundaba y reproducía aquel equilibrio, el problema de saber si el nuevo bloque histórico deberá ser formalmente análogo al precedente (*un* sujeto que informa de sí el proceso decisorio y la estructura institucional); y si, antes aún, en la fase de "transición", precisamente por la ausencia que la caracteriza de subjetividad, sea necesario recurrir a una democracia neutralizante; pues bien, este problema parece suficientemente arraigado en las actuales "órdenes del día". Ciertamente, también se resuelve inmediatamente si la formación del nuevo bloque se ve a la luz de la leyenda de la "revolución burguesa": entonces el nuevo bloque no es más que el surgimiento de un nuevo sujeto hegemónico que adviene *progresivamente* a la conquista del aparato institucional y burocrático. Pero esta visión es sustancialmente *reaccionaria* frente a los procesos contradictorios de democratización-socialización de los cuales partimos: pretende restaurar la *ratio* "clásica" del estado, únicamente cambiando su sujeto; considera puramente *negativa* la crisis que ha conducido a la multiplicación de los poderes

y a la irreductibilidad de la decisión fundada en la subjetividad. Pero a esta reacción no se responde remachando simplemente la "multiplicidad", porque esto se reduciría a su vez a un garantismo neutralizante, y este mismo garantismo es, intrínsecamente, todo lo contrario de "neutral" en lo concerniente a posibles prácticas autoritarias. ¿Puede darse un movimiento político, organizado sobre determinadas bases de clase, en condiciones de *decidir* sobre el conjunto de las relaciones económicas y sociales actuales, sin con ello "sublimarse" en subjetividades hegemónicas? ¿Es redefinible en este sentido la noción misma de hegemonía, como proyecto político determinado, funcional-a, relativo-a las potencialidades de transformación de los diversos sujetos y los diversos saberes, opuesto por ello tanto a la negación de tal diferencia como a su subsunción en dialécticas generales? Es en este contexto que encuentra hoy su lugar el problema del centralismo obrero y de la "hegemonía" construable en torno al mismo.<sup>28</sup>

La deducción de tal centralismo en términos productivos —como centralismo del "trabajo productivo" en el "desarrollo"— encuentra insuperables dificultades teóricas y políticas. No sólo el concepto mismo de "trabajo productivo" es función dependiente del mismo proceso de socialización, y no indica en absoluto su inmóvil "sustancia". No sólo tal "obrerismo industrialista" vincula necesariamente centralismo obrero y centralismo de la empresa, donde el "trabajo productivo" sería erogado. No sólo confirma un esquema dual del conflicto social de hecho hoy no representativo. Sino que su mismo implícito presupuesto nos conduce a la imagen de la "crisis" política como generalización-socialización del conflicto en la relación directa de producción, y del estado como reflejo, producto, condensado, resultado en suma de tal "fundamental" conflicto. Es decisivo, por ello, saber que la deducción del centralismo obrero en términos de "trabajo productivo" necesariamente implica un retorno de la teoría "marxista" más allá de las transformaciones de la relación social capitalista, ocurridas en el curso, ya, de medio siglo. Es, por así decirlo, una deducción *materialista* del centralismo político de la clase obrera lo que parece hoy *materialmente* en crisis.

A semejante situación es posible responder de dos maneras contrastantes. Según la primera, esto significaría la pérdida de *cualquier* centralismo, y el problema se reduciría a garantizar la libre expresión de los sujetos "diseminados".<sup>29</sup> Ya analicé implícitamente

<sup>28</sup> Cf. las intervenciones recogidas en Varios autores, *Operaiamo e centralità operaia*, Roma, 1978, sobre todo las de Tronti, Asor Rosa, G. Bianchi y Curi.

<sup>29</sup> Éste parecería el desenlace obligado de la "nueva filosofía" fran-

cómo semejante posición confluye, no demasiado "paradójicamente", en un canal conservador. Es evidente que para ella o se postula una literaria utopía de disolución del estado en cuanto tal, o bien se piensa en una muy concreta mediación neutralizante de los sujetos y de los "intereses" de los cuales ellos son históricamente portadores; mediación que conserva las actuales relaciones de fuerza, y los actuales centralismos, aunque estén profundamente en crisis. Pero, más todavía, semejante visión parece esconder el presupuesto de que la democratización tendría como propia "enfermedad mortal" la afirmación de decisiones vinculantes y, como tales, nunca expresión de inexistentes voluntades generales.<sup>30</sup> La democracia está por el contrario en peligro cuando no parece ya capaz de tal afirmación, cuando se ve obligada a reducirse a mecanismos neutralizantes: cuando su "juego" no parece ya en condiciones de garantizar expresión "hegemónica" a partes e intereses que históricamente se van afirmando. La multiplicación de lo político, de sus sujetos y de su "poder", no origina de ninguna manera un universo tardío-liberal en "tolerante" equilibrio: estos sujetos exigen decisiones, representan demandas políticas concretas, a las cuales no se responde simplemente garantizando su expresión "verbal"; sino realizando sus contenidos. Y tal realización puede derivar solamente de decisiones que detentan una autoridad concreta. De la pérdida de subjetividad de lo político "clásico", deriva el problema de un proceso decisorio, o de una autoridad, no sólo homóloga a las transformaciones de la relación social, sino a las partes o intereses que en él asumen peso "central".

En este cuadro es posible intentar responder al problema del centralismo obrero. Este centralismo no puede ya basarse "productivístamente", ni es concebible como "restauración" obrera del sujeto burgués, de la forma de su hegemonía. Decir que tal centralismo es concebible sólo políticamente es exacto, pero no basta. Este centralismo *político* de la clase obrera vale solamente si lo central es el *proyecto*, el objetivo de decisión política, que ve concretamente a la clase obrera como portador fundamental. Centralismo aquí significa centralismo de función y de papel que ciertos componentes sociales detentan, de hecho, en el proceso de organización de determinadas

cesa, incluso en algunos de sus "responsables objetivos", como Deleuze y Guattari, Véase F. Rella, *Il mito dell'altro*, Milán, 1978.

<sup>30</sup> Los llamados "nuevos filósofos" deberían, a este propósito, releer las páginas extraordinarias de G. Bataille, *La struttura psicologica del fascismo* (1933) y *Verso la rivoluzione reale* (1936), trad. italiana en *Critica dell'occhio*, Rimini, 1972.

exigencias políticas, de una determinada exigencia de transformación de los paradigmas de la acción económica y estatal.

Centralismo obrero puede significar solamente que el proyecto político que se manifiesta concretamente en el movimiento de clase obrera es *reconocido* como factor hegemónico por los diversos sujetos que operan para la transformación del paradigma; es reconocido por ellos como decisivo a fin de organizar las propias exigencias de transformación, a fin de *dar poder* a los propios proyectos. Pero éste es el punto: tal centralismo no sólo no puede significar "composición" desde el exterior de estos diversos proyectos, una "línea" que por estos diversos proyectos *deba* ser reconocida en cuanto expresión de una clase *en sí* hegemónica (cuya hegemonía está, por así decirlo, ontológicamente fundada); ni siquiera puede sintetizarlos *ex-post* en una especie de fundación común. Este centralismo vive si y sólo si *puede* ser reconocido por los diversos sujetos y las diversas prácticas de transformación —cuyos tiempos y cuyas formas ninguna dialéctica general podrá ya sintetizar— como imprescindible factor para la propia afirmación. La afirmación de este particular proyecto de transformación no significa en absoluto que "concluya" en una síntesis universal, basada en el centralismo obrero. Podrá decirse solamente que ha podido afirmarse *incluso en función* de tal centralismo.

Querer convertir la noción de centralismo obrero en eje para la reedición de programas sintéticos; querer "garantizarla" sobre el fundamento de primates productivos, u organizativos, o derivantes simplemente de la fuerza de las "tradiciones" sería ruinoso precisamente porque conduciría a su liquidación. *En los hechos*, semejante centralismo, que quiere afirmarse desde el "exterior" de los procesos de transformación de las relaciones sociales, que tiene en "un lugar distinto" de estos procesos su fundamento, no sería reconocido, sino, al contrario, impugnado, y ante todo por aquellos estratos sociales máximamente empeñados en la organización de demandas políticas de cambio del paradigma productivo-económico e institucional, en cuanto, probablemente, y por razones diversísimas, máximamente "enajenados" en aquél. El centralismo obrero existe, si existe por parte de las organizaciones del movimiento obrero un proyecto político en condiciones de *demostrarse* central para la afirmación de la exigencia política de aquellos estratos, de aquellos sujetos. En este sentido la clase obrera puede verse hoy como protagonista de una "transición" no hacia nuevas síntesis, sino hacia el auténtico cumplimiento de la *ratio* política fundada en un sujeto hegemónico; hacia una forma-estado que de los diversos sujetos, comportamientos, saberes no sólo garantice, sino que *decida* espa-

cios de movimiento y transformación. Hacia una *decisión* política cuyo contenido consista precisamente en impedir auto-consistencias burocráticas, democratización reducida a simple socialización o a participación en decisiones adoptadas por sujetos preconstituidos. La posibilidad de semejante centralismo y de semejante "transición" está basada en cierta forma en el interés concreto de la clase obrera: es en ésta donde aún parece llegar a su máxima tensión, a diferencia de lo que sucede en otros estratos o comportamientos "anticapitalistas", el problema de la superación de la forma de producción y de organización social basada en la división estática (no en la diferencia-distinción productiva) de las competencias, en la disgregación de los especialismos, en la subordinación de la demanda innovadora al *dato* administrativo.

Está en el interés concreto de la clase obrera la oposición más clara a las tendencias conservadoras de lo burocrático: la máxima tensión a la superación de las formas de mando y "disciplina" que en él se encarnan.

Pero este papel, esta función de la clase obrera están históricamente determinados. Si su centralismo parece hoy tan definible, esto no significa que debiera ser definido así también en el pasado, o que debería serlo en el futuro. Respecto a la actual configuración del conflicto político, ésta nos parece ser la única acepción potencialmente válida del término, y de la estrategia política que en el término subyace. Precisamente la determinación funcional de esta noción de centralismo debe hacernos concluir que si los proyectos relativos a, que constituyen su contenido, debieran revelarse "verbales" o ineficaces, o incluso menos eficaces que los de división-segregación del capital, ella no tendría más que una existencia retórico-predicativa, no política. El centralismo obrero se afirma hoy relativamente a las cuestiones que afectan directamente a sus organizaciones: la transformación de los paradigmas de política económica, frente a la crisis histórica de los keynesianos; los problemas de la relación entre acción sindical y representación política; el problema del surgimiento de estratos sociales nuevos, surgimiento dramáticamente vinculado a desequilibrios estructurales en el mercado de trabajo. O los sujetos que operan concretamente para la superación de la actual forma de la relación social reconocen en la clase obrera, en los proyectos que la organizan, el factor fundamental de transformación, o bien el centralismo político de la clase obrera, "simplemente", *no existe*.

## 5. AUTONOMÍA Y ESPECIALISMOS

Esta noción de centralismo no contradice en absoluto la de autonomía de lo político, si se entiende coherentemente cuanto ha sido expuesto hasta aquí.<sup>31</sup> Este párrafo conclusivo no es, en ciertos aspectos, más que el resultado lógico del desarrollo de nuestro objeto. El problema de la autonomía se afirma a partir de múltiples ópticas: como función de la *crítica* en los procesos de crisis; como transformación del papel de la "intervención del estado; a través de los desarrollos determinados por las contradicciones en la formación social. El problema de la autonomía está *marcado* por la creciente "indeterminación" de la relación entre lo económico y lo político (proceso que no contradice, sino que incluso certifica su recíproco integrarse); está *marcado* por el ampliarse de las formas de organización burocrática, de socialización de la vida económica, de democratización, en sus relaciones absolutamente nada lineales o "simples". El problema de la autonomía se afirma, en fin, en su especificidad, por la imposibilidad de trazar una "línea" (¡de ahí el mito de la estrategia política como "línea"! ) entre contradicciones, conflictos y "vacilantes" hegemonías en la relación productiva e inmediatamente social, y ordenamientos institucionales-normativos.

Ninguna lógica lineal, ninguna "línea" conduce del primer nivel al segundo. Entre los dos se encuentra el espacio vastísimo, y en expansión, de las mediaciones, de las "refracciones", de la misma multiplicidad de organismos agregativos y de organizaciones políticas en cuanto tales, espacio de ningún modo deducible en términos organicistas o incluso a través de dialécticas generales. Y sin embargo también aquí hay autonomía. Ésta no es en absoluto un atributo de la decisión soberana. Organismos y organizaciones emergentes en la relación social detentan formas específicas de autonomía política, y estas formas se refuerzan en el proceder de los mecanismos de socialización. Cuanto más estos últimos son decisorios, mayor es la autonomía política de tales formas asociativas, y más fuerte, en consecuencia, será el conflicto entre ellas por la hegemonía, esto es: por hacer triunfar la propia óptica, la propia solución a *este* problema, el propio interés. Máxima será entonces la apertura a la posibilidad de transformación y máximo el contenido democrático del proceso de socialización. La autonomía de la decisión soberana no es más que el "resultado" de la ausencia de "línea"

<sup>31</sup> En las páginas que siguen, pretendemos discutir los problemas planteados por Tronti a partir de *Sull'autonomia del politico*, Milán, 1977, que contiene, sin embargo, intervenciones de 1972 y de 1976.

—de la creciente pérdida de "línea"— en la relación entre "fundamentos" económico-sociales y estrategia política, pérdida que tiene lugar por la acción concomitante de todos los factores analizados: *ex parte* de la sociedad, *ex parte* de la estructura económica, *ex parte* de las funciones de *crítica* que la formación social contemporánea exalta. Ninguna lógica puede producir de la relación social *dato* de producción, y del conjunto de sus conflictos, forma-estado. Pero tal forma, a su vez, no es la única detentadora de un estatuto de autonomía. Por el contrario, en muchos aspectos, su autonomía es hoy función del desarrollo de las articulaciones político-organizativas de la formación social, que se organizan precisamente a fin de promover procesos decisorios autónomos. El estado aparece, pues, como la forma en que esta intención concreta se realiza: esto es, como producción de tal intención, que tiende precisamente a la *constitución* de procesos decisorios vinculantes y autónomos. Tampoco el proceso parece reversible: definida tal forma-estado, ésta no es mecánicamente desmontable en los contenidos de la intención que la ha promovido.

Pero esta autonomía no significa un "renacimiento" del estado absoluto "clásico", ni de absolutos decisionismos. Si en el estado absoluto la norma se basa en la reducción nihilista de la relación social a "naturaleza", a relación regulada por "leyes naturales", o deducibles *como si* fuesen tales,<sup>32</sup> para el decisionismo contemporáneo este presupuesto metafísico es abandonado: la decisión realiza la enajenación, sin que tal resultado tenga ningún fundamento "naturalista". La *autoritas* que hace las leyes es carente de fundamento, mientras que la "clásica" no sólo resulta de algún modo fundada en determinados movimientos del "género humano" y de la misma "sociedad civil", sino que está fundada incluso metafísicamente en la idea de reductibilidad determinista-mecanicista de las relaciones sociales y de sus "pasiones". En el decisionismo contemporáneo éste no es ya el presupuesto metafísico, sino el resultado funcional, el efecto inmanente de la norma. En este cuadro, Hegel ocupa una posición manifiestamente *crítica*. Por un lado, él es la superación definitiva de la lógica del estado absoluto "clásico"; por el otro, su crítica a la inmediata sustancialidad del estado acaba por afirmar la sustancialidad mediata-racional, sustancialidad obtenible solamente *reduciendo* las autonomías específicas del "sistema de necesidades", forzándolos en la forma de una dialéctica general. En

<sup>32</sup> Un método análogo está también en la *political Economy* clásica; Cf. K. Polanyi, *La gran transformación*. Esta analogía refuerza ulteriormente la *crítica política* que Hegel, implícita y explícitamente, deriva de la *political Economy*.

ninguno de estos diversos modos debe entenderse la noción de autonomía aquí propuesta (tanto menos como simple atributo de funciones de mediación y compromiso: el estado de la "medianía" neutralizante es lo opuesto a lo político autónomo —aquél es omnidependiente— es la idea misma de estado "corporativo").

Tanto en su versión absolutista, como en la decisionista, como en aquélla abstractamente contractualista, como en la dialéctica "general", la autonomía de lo político tiende a recrear un *absolutismo* de lo político en la forma-estado.

Antes aun de explicar lo deseable o no de semejante resultado, es necesario comprender sus consecuencias con respecto a la morfología de la actual crisis que antes hemos analizado. Resulta entonces evidente que esto se contradice con la "complejidad" económica y política de las formas de organización de la relación social; con las mismas condiciones hoy imprescindibles para aquella idea de "desarrollo de las fuerzas productivas" que el absolutismo moderno (a diferencia de cualquier absolutismo "tradicional" o "religioso") propugna; con la necesaria *relatividad* del proceso decisorio a objetivos y estrategias que se realizan, o tienden a realizarse, en transformaciones de la relación económico-social (el mismo absolutismo moderno está, desde este punto de vista, orientado en forma totalmente inmanentista: no tiene "valores" que realizar fuera del ámbito "mundano" o "histórico"). Una autonomía de lo político declinada absolutistamente resulta por eso una especie de contradicción en términos, o pura y simple *reacción* no sólo con respecto a cualquier fuerza o forma de transformación, sino también a cualquier idea de "desarrollo".

*Autónoma* es la forma que el proceso decisorio del estado necesariamente asume *por poder* relativamente-a las relaciones y los conflictos emergentes en el proceso de producción y reproducción de la formación social. Tales conflictos están ya *políticamente* organizados en términos incluso autónomos respecto al *dato* de la relación social. Éstos se organizan de tal modo para poder proponerse concretamente una forma-estado, dotada de aquella autonomía. Pero tal autonomía —éste es el punto central, que parece tan difícil de entender— vale en el sentido pleno del término. Si no es, ni podría lógicamente ser, el producto lineal de esta o aquella organización política emergente, de esta o aquella forma de la relación social de producción, si es, en suma, *autónoma* (en el sentido relativo y funcional que hemos definido), es por eso mismo también *separada, no-absoluta*.<sup>33</sup>

<sup>33</sup> Un primer esbozo de la tesis que expongo se puede encontrar en mi

Precisamente en la medida, y por las mismas razones, por las que *puede decidir*, reconoce no representar la totalidad, el "interés general"; reconoce ser no solamente (como ya hemos visto) relativa-a, sino separada-de. La autonomía define límites, no procesos omnicomprensivos. No sólo autonomía no significa aquí independencia o auto-consistencia, sino que indica además la limitación específica del proceso decisorio que el estado opera. Su decisión no es síntesis; ni siquiera es perfectamente reversible a la base social o a la organización política que ha sostenido y procurado su formación. Autonomía de lo político es el reconocimiento de estas *diferencias*: desde el fin de cualquier juego "simplemente" (*simplex sigillum veri*) reflexivo entre formación social y estado, entre decisión y "totalidad" de la formación social. La diversidad de tiempos y formas de las organizaciones políticas, de los procesos de desarrollo y socialización, no confluyen en absoluto pacificándose-armonizándose en el estado, y tampoco el proceso decisorio que el estado opera los "posee" sintéticamente. La decisión es autónoma precisamente porque está obligada a tener *solamente* su propia ley, su propia *ratio*, distinta de aquellas que constituyen las otras "razones" de la política, las otras formas de existencia y expresión del "sistema de necesidades".

El proceso decisorio, en esta su autonomía, no es una dialéctica general que elimina tales diferencias: en cuanto decisión, él mismo es diferencia e interés. El proceso decisorio, su específica autonomía, da "orden", solamente un orden, temporalmente determinado, a estas diferencias. Este "dar-orden" es él mismo, ciertamente, un transformar. De la decisión, las diferencias y los conflictos de la relación social salen transformados. Pero el contenido esencial de la transformación es precisamente el del cambio de sentido y de perspectiva del conflicto, no de su negación o de su "superación". La decisión autónoma es relativa-a tal cambio, en el cual la diferencia entre políticas, intereses, valores, lejos de anularse, se desarrolla y enriquece.

Autonomía significa entonces la crisis de la noción de "centralismo" como indicadora de *un* sujeto (*un* fundamento) del proceso decisorio. La gran metáfora de la "revolución burguesa" (la hegemonía socioeconómica de una clase que *se convierte en* norma, estado) es precisamente el *qué cosa* de la crítica que se desarrolla a partir de esta noción de autonomía. Ésta significa la no-reversibilidad de la decisión a *un* sujeto fundador y, al mismo tiempo

intervención en Varios autores, *Crisi del sapere e nuova razionalità*, Bari, 1978.

(pues de otra manera tal autonomía sería auto-fundada, equivaldría a la del decisionismo absoluto), la concreta relatividad de esta última (a dinámicas, estratos sociales, problemas, irreductibles a mecanismos duales). Ciertamente, autonomía significa por ello también *autonomías*. Lógicas y procesos de transformación de las varias "regiones" pueden coincidir o subsumirse sólo casualmente. Y las diversas autonomías son todas *productivas* de saberes y poderes. Pero esto no debe hacer concluir en ninguna rizomática dispersión de lo político,<sup>34</sup> porque permanece el problema de explicar, en términos no contradictorios con tal multiplicidad, la específica autonomía de los procesos decisorios, de la decisión, que el estado produce. La explicación más fácil consiste en poner los dos niveles en inmediata contradicción, como si la autonomía de la decisión estatal fuese meramente *represiva* con respecto a las autonomías que surgen en la formación social y en sus políticas. Este esquema "policiaco" (que hace aún implícitamente propia la idea de que las contradicciones de la democratización derivan de carencias de "representatividad", que sea la falta de "libertad" la que hace "insostenible" la democracia) debe ignorar las instancias específicas de *poder* que los diversos y autónomos saberes expresan, así como la relatividad funcional de las formas de *poder* (en sus diversos "lugares") a la concreta transformación de las relaciones sociales y políticas.

La noción de autonomía como *también separación*, como definida en un orden del proceso decisorio, en el cual sujetos y formas de la política se transforman, no se "organizan", y por eso se "abren" a nuevos procesos normativos, a nuevos ordenamientos institucionales, se ha vuelto ya sin embargo totalmente incompatible con el término *estado*.<sup>35</sup> El estado es el *convertido* —la conclusión del proceso, la "perfección" del sistema— para todas las posiciones que hemos criticado. El estado es la estabilidad finalmente alcanzada. Esta idea deriva de una ética *fuerte* y se entrelaza con ella: que el "bien" sea la quietud, la paz alcanzada, que sea, precisamente el estado: el poder poner *como estado* el proceso y su multiplicidad. ¿Pero no es éste un modelo falso o, mejor, empobrecido? ¿No es éste un modelo que ya no encuentra respuesta alguna en el actual

<sup>34</sup> Véase mi "Razionalità e Irrazionalità nella critica del politico in Deleuze e Foucault", *Aut aut*, 1977, núm. 161. De este ensayo revisaría con mucha mayor atención las menciones relevantes a Foucault. Algunos pasajes de este mismo ensayo demuestran, espero, la "productividad" analítica y teórica.

<sup>35</sup> Alberto Savinio lo expresó estupendamente en su *Lo Stato*, de 1947, ahora en *Sorte dell'Europa*, Milán, 1977.

"universo"? ¿No está esta colocación centrípeta del término estado en palmaria contradicción con *nuestro* "universo" (no sólo conceptual o existencial, sino incluso *físico*)? No puede ser autónomo, en el sentido indicado por nosotros, un estado que haya "absorbido" en sí todo el devenir, que haya transformado "en su nombre" la total multiplicidad del devenir. Autónomo, en la acepción aquí propuesta, es un estado que "reniega" constantemente de su nombre: su autonomía es la imposibilidad de trazar "líneas" que del conflicto entre las diversas políticas y sus sujetos lleguen a pacificarse (a través de recíprocas mediaciones o a través de una imposición violenta) en la norma estatal; que lleguen, precisamente, a ser un mero devenido. La decisión estatal se origina, ciertamente, en tal conflicto, lo reconoce, y al mismo tiempo permanece separada de él, en el sentido de que no puede "quitarlo", sino solamente transformar su sentido. La decisión no está basada en ningún sujeto "clásico", y es relativa a tal transformación de las relaciones y de los conflictos sociales, no a su "paz". A su vez, las relaciones sociales y políticas transformadas (incluso a través de la *crítica* que la acción estatal representa) originan procesos de reorganización institucional, o sea, hacen surgir nuevas instancias, nuevos objetivos que no se limitan a pedir "palabra" o "participación", sino que pretenden decidir, poder. La imagen del estado como algo *devenido* —como proceso decisorio que conduce la *diversidad* de los procesos al devenido (que hace un devenido de la diversidad)— está en contradicción mortal con la *forma* del saber contemporáneo, en cuanto analítica y especialista.<sup>36</sup> Esta forma inerva, ciertamente, los mismos procesos de burocratización, pero por un lado los comprende y, por el otro, ellos mismos están lejos, como ya indicamos, de poder ser interpretados como mera "policía" del *statu quo*. La forma analítico-especialista es la forma a través de la cual pueden producirse la transformación y el desarrollo de los saberes regionales, y no indica de por sí ninguna resistencia fetichista a la "crítica". Es, por el contrario, la idea misma de una "crítica general" con respecto al especialismo (de una "crítica" que pretenda "totalizar" sus procesos, indicar un "tiempo" general y común), a ser profundamente metafísica. El problema está en la relación entre especialismo y contradicción y entre especialismo y formas del poder. El especialismo (el proceso por el cual en la socialización de la vida económica y de la "cultura" pueden afirmarse ya solamente formas de saber "especiales") ha sido entendido como el término que permitía la síntesis entre la instancia de trans-

<sup>36</sup> Sobre todo esto véase B. De Giovanni, "Teoría marxista e Stato", *Crítica marxista*, núm. 3, 1978.

formación-innovación del "cerebro social" y la de control y disciplina por parte del estado; o, en otros términos, que garantizaba que los procesos de transformación del "cerebro social" se resolviesen *en un estado*. El especialismo ha sido visto así como innovación ("revolución permanente") *sin contradicción*. Para este fin, se ha exaltado la función de los organismos que recogen y "ordenan" los saberes especiales, los aparatos burocráticos indispensables para su crecimiento. Todo ello ha dado lugar a importantes contribuciones sociológicas, pero no ha resuelto para nada el problema teórico de la deducción de la no-contradictoriedad del especialismo.<sup>37</sup>

La dificultad —o imposibilidad— de semejante deducción puede explicarse según diversas ópticas. La más importante está ciertamente representada por la crítica epistemológica *interna* de la constitución de los saberes especiales.<sup>38</sup> Esta crítica muestra cómo su crecimiento solamente puede producirse a través de elección-división entre paradigmas alternativos. Cada saber especial no es en absoluto una forma acabada, que "progresa" según *una* lógica, cuyo desarrollo es historicistamente reconstruible. Cada especialismo es en realidad un "universo" en conflicto entre múltiples paradigmas que, para crecer, para "ex-plotar", necesitan constantemente hipótesis, que exigen respuestas, y no simplemente las proporcionan usando esquemas tradicionales. Si el "universo" del especialismo no presenta este ordenamiento, el especialismo mismo deja de *funcionar*; se vuelve *improductivo*: mera forma burocrática *sin política*, mera conservación. Pero entonces precisamente deja de ser también un *saber*. Para *saber*, el especialismo existe en la contradicción.

Pero ¿qué es tal contradicción sino la forma "normal" del cambio de los lenguajes científicos? Su transformarse no es neutral. El paradigma que se afirma no es nunca *solamente* en función de la historia y de la lógica internas de esta disciplina. No hay crecimiento solamente endógeno y neutral. Las respuestas que el saber especial individual tiende a proporcionar son siempre respuestas que proponen generalidades o "familias" de problemas. Hay, en suma, una intencionalidad *fuerte* en el transformarse de los lenguajes científicos: el cambio se impone no solamente para poder responder más eficazmente a las demandas precedentes, no solamente para poder responder a las nuevas hipótesis, sino también para afirmar la *forma* de este lenguaje como *hegemónico* sobre las de los otros. Hay una

<sup>37</sup> Éste es el límite de fondo de las diversas críticas "marxistas" a la llamada neutralidad de la ciencia, límite que De Giovanni indicó con fuerza.

<sup>38</sup> Sobre esta línea me parece que avanzan las más recientes contribuciones de Giorello, Mondadori, Santambrogio. Véase además el importante volumen a cargo de U. Curi, *La razionalità scientifica*, Abano, 1978.

historiografía liberal-neutralizante de los cambios científicos, cuyo fin es precisamente la "remoción" de esta contradicción fundamental, de ninguna manera reducible a mecanismo neutral de crecimiento, en el "desarrollo" del "cerebro social". Aquí tiene lugar la conexión constitutiva entre desarrollo científico y formas de lo político, que se constituye como la politicidad de tal desarrollo, y no a través de genéricos sociologismos.

Pero las razones por las que no es posible fundar en el especialismo un desarrollo sin contradicción del "cerebro social" conciernen a aspectos más esenciales de la actual formación "cultural". Que en las transformaciones de los saberes regionales aparezcan con evidencia cada vez mayor instancias de *poder* indica una diferencia temporal respecto a la constitución "clásica" de la relación entre saber y poder. La diferencia funcional entre los dos niveles —en base a la cual, de Maquiavelo a Rousseau, la capacidad *crítica* del saber está obligada a basarse en el alejamiento, en la división de la efectividad del poder—<sup>39</sup> deja el campo libre a un recíproco, contradictorio "remitirse". No se trata en absoluto de plena, actual inseparabilidad; el saber comprende poder, y las formas del poder comprenden "arrastrar" en sí —subsumir, organizar, "ordenar" y funcionalizar explícitamente al propio gobierno— las formas especiales del saber. Pero precisamente eso indica un esencial cambio de perspectiva. No solamente los especialismos, precisamente a fin de crecer, de desarrollarse, no constituyen unidades abstractas —ni lo devienen dialécticamente— ni en sí mismos, ni en su recíproca relación, sino que determinan incluso efectivos momentos de *crítica* con respecto al ordenamiento dado por lo político. Pero ¿por qué este cambio? ¿Por qué a la máxima extensión del saber le parecía funcional su división del poder, y hoy este "modelo" aparece invertido?

El crecimiento del saber se encarna hoy en las formas que concretamente ha asumido el proceso de burocratización y socialización. *Para saber*, es hoy necesario existir en tal proceso, en su efectiva contradictoriedad. No se da saber sino en las formas de la organización política, de la relación "indeterminable" que vincula socialización a ordenamiento burocrático, ordenamiento burocrático a democratización. Esto implica que el saber se desarrolla en inextricable, problemática relación con las formas políticas que hacen posible su "erogación". Estas formas pueden aparecer funcionales al crecimiento de *este* saber especial, así como pueden aparecer en contraste. El hecho de que el saber deba desarrollarse en su interior no

<sup>39</sup> Véase las importantes contribuciones de R. Esposito sobre Maquiavelo, Vico y Rousseau.



## INDICACIONES BIBLIOGRÁFICAS

Los artículos incorporados en la presente selección fueron tomados de diversas publicaciones que indicamos a continuación. Agradecemos a Editorial Era y a Neus Espresate, en particular, la autorización concedida para la reproducción del texto de Massimo Cacciari, *Transformación del estado y proyecto político*, publicado en la revista por ella editada, *Cuadernos políticos*.

- Giacomo Marramao, "Dialettica della forma e scienza della politica", en *Critica marxista*, núm. 6, Roma, 1976, pp. 101-109. Traducción del italiano de José Aricó.
- Biagio de Giovanni, "Marx e lo Stato", en *Democrazia e diritto*, núm. 3, Roma, 1973, pp. 37-82. Traducción de Raúl Crisafio.
- Cesare Luporini, "Critica della politica e critica dell'economia politica in Marx", en *Critica marxista*, núm. 1, Roma, 1978, pp. 17-50. Traducción de Alfonso García.
- Nicola Badaloni, "Teoria politica delle classi e base materiale del comunismo", en *Critica marxista*, núms. 3-4, Roma, 1976, pp. 3-28. Traducción de Alfonso García.
- Biagio de Giovanni, "Crisi organica e Stato in Gramsci", en Instituto Gramsci, *Politica e storia in Gramsci, I.* (Coloquio de Florencia), Roma Editori Riuniti, 1977, pp. 221-257. Traducción de José Aricó.
- Biagio de Giovanni, "Lenin, Gramsci e la base materiale del pluralismo", en *Critica marxista*, núms. 3-4 Roma, 1976, pp. 29-53. Traducción de Alfonso García.
- Giacomo Marramao, "Ideología e rapporti sociali", en *Rinascita-Il Contemporáneo*, Roma, 25 de julio de 1975. Traducción de Raúl Crisafio.
- Giacomo Marramao, "Marx e il marxismo: il nesso economia-politica", en *Rinascita*, núm. 2, Roma, 1977. Traducción de José Aricó.
- Massimo Cacciari, "Transformazione dello Stato e progetto politico", en *Critica marxista*, núm. 5, Roma, 1978. Con el título de "Transformación del Estado y proyecto político", este artículo fue traducido por Ana María Palos para la revista *Cuadernos políticos*, núm. 25, México, 1980, pp. 7-28, versión que incorporamos ahora a nuestra recopilación.

## INDICE DE NOMBRES

- Abendroth, Wolfgang: 211n.  
 Adler, Max: 10n, 162, 182n.  
 Adler, Victor: 162.  
 Adorno, Theodor W.: 241n.  
 Agnelli, Arduino: 252n.  
 Althusser, Louis: 8, 21n, 40, 72, 77, 83, 98n, 98n, 128, 225.  
 Anderson, J.: 132.  
 Aristides, Elió: 92n, 93n.  
 Aristóteles: 87-92, 98n.  
 Asor Rosa, Alberto: 262n.
- Badaloni, Nicola: 15, 31, 44n, 106n, 107n, 221n, 224, 232.  
 Barone, E.: 141.  
 Bauer, Bruno: 71, 73, 74.  
 Bataille, George: 263n.  
 Berti, L.: 263n.  
 Bianchi, Giovanni: 251n, 262n.  
 Bobbio, Norberto: 132-148, 150, 159n, 207, 223, 227.  
 Bodei, Remo: 20n, 163n, 245n.  
 Boisguillebert, Pierre: 132.  
 Borkenau, Franze: 241n.  
 Bortkiewicz, Ludwig von: 123.  
 Bravo, Gian M.: 42n.  
 Brunetti, Girolano: 81n.  
 Buci-Glucksmann, Christine: 115, 149n, 231.
- Cacciari, Massimo: 191, 226.  
 Calabi, Lorenzo: 246 n.  
 Cassano, Franco: 11, 19n, 24, 25n, 163n, 184n.  
 Cerroni, Umberto: 28n.  
 Coldagelli, Umberto: 248 n.  
 Coletti, Lucio: 10, 12, 31, 32, 114, 122-126, 128, 129, 223, 228.  
 Convenevoles, R.: 225n.
- Croce, Benedetto: 124, 142-145, 159n, 168, 169, 216-218.  
 Curi, Umberto: 262n, 272n.
- D'Antonio, M.: 255n.  
 De Giovanni, Biagio: 13, 14, 16-19n, 30, 113-115, 118, 121, 125, 126, 131, 136, 140, 141, 217n, 223-232, 245n, 271n, 272n.  
 De Felice, Franco: 9n, 149n, 156n, 161n, 175n.  
 Deleuze, Gilles: 263n.  
 Della Volpe, Galvano: 11-13, 28-31, 71n, 78n.  
 Dilthey Wilhelm: 241n.  
 Dobb, Maurice H.: 252n.  
 Donolo, Carlo: 256n.
- Engels, Friedrich: 15, 42n, 48n, 70-73, 75, 82, 84, 86n, 87n, 88, 91-94, 98, 101, 102, 107, 109, 110, 124, 125.  
 Espósito, R.: 273n.
- Fernani, Franco 210n.  
 Feuerbach, Ludwig: 40, 71, 79.  
 Finley, Moses I: 89n.  
 Foucault, Michel 270n.  
 Fovel, Massimo: 161n,
- Galasso, Giuseppe: 133.  
 Galileo, Galilei: 29.  
 Gargani, Aldo G.: 128.  
 Garin, Eugenio: 216n, 220n.  
 Gerratana, Valentino: 10, 137, 147, 195n, 210n, 221.  
 Gioberti, Vicenzo: 157.  
 Giorello: 272n.  
 Gobetti, Piero: 121, 144.  
 Gramsci, Antonio: 9, 10, 16, 23, 74, 77, 94, 106n, 107, 111, 114,

- 115, 117, 118, 121, 142-150, 152-156, 158-163, 168-170, 173-178, 180, 188, 193-197, 199-201, 203-206, 208, 210-221, 223, 229, 231, 232.
- Graziani, Augusto: 255n.  
Grossman, Henryk: 241n.  
Gruppi, Luciano: 12, 14, 17.  
Guastini: 235n.  
Guattari, Felix: 263n.
- Habermas, Jurgen: 229.  
Hegel, Georg W. F.: 10, 20-22, 28-40, 44, 45, 57-59, 62, 64, 66, 68, 71, 73, 75, 77, 78, 103, 123, 124, 126, 142, 143, 158, 227, 230, 234, 245, 246, 248-250, 259, 267.  
Heidegger, M.: 240n.  
Hilferding, Rudolf: 108, 227.  
Hinterhauser, Hans: 211n.  
Hirsch, Joachim: 252n.  
Hobbes, Thomas: 143.  
Hobsbawm, Eric J.: 81n.  
Horkheimer, Max: 241n.  
Huneeke, V.: 248n.  
Husserl, Edmund: 165, 166, 168.
- Ingrao, Pietro: 209, 232.
- Kaldor, Michel: 234.  
Kalecki, Michel: 26, 255n.  
Kant, Immanuel: 71, 98n.  
Kautsky, Karl: 9, 162, 182n.  
Keynes, John M.: 170, 171, 195, 253, 254.  
Korsch, Karl: 222.  
Koselleck, R.: 237n.  
Krader, Lawrence: 124n.  
Krochow, C. von: 240n.
- Labriola, Antonio: 8, 17, 22n, 215, 222.  
Lange, Oskar: 252n.  
Lenin, Vladimir I.: 9, 10, 100, 107, 108, 137, 138, 140, 141, 146, 147n, 159, 160, 162, 181-193, 223, 231.  
Lexner, A. P.: 252n.  
Löwith, Karl: 48n.  
Lukács, George: 22n, 191n, 228.  
Luporini, Cesare: 11, 13, 14, 16-19, 21, 214n, 221n, 224.  
Luxemburg, Rosa: 108, 109.
- Macchioro, Antonio: 246n.  
Macpherson, C. B.: 259.  
Maffi, Bruno: 85n.  
Malthus, Thomas Robert: 119.  
Mannheim, Karl: 166, 167, 168.  
Maquiavelo, Nicola: 156, 185, 187, 273.  
Marcuzzo, M. C.: 251n.  
Marramao, Giacomo: 235n, 243n.  
Marx Karl: 9-12, 15, 17, 18, 20-23, 25, 28-32, 34-43, 45-56, 58, 60-88, 91-105, 107-109, 112, 114, 115, 117, 119-136, 139, 140n, 142-147, 149, 150, 157, 160, 207, 212, 215, 221-227, 229, 230, 232, 233, 253n.  
Meinecke, Friedrich: 41n.  
Mommsen, Wolfgang: 240n.  
Mondadori: 272n.  
Mondolfo, Rodolfo: 214n.  
Montanari, Mario: 182n.  
Mosse, George: 199n.  
Müller, H.: 211n.  
Musu, I.: 253n.
- Napoleón, Bonaparte: 97.  
Napoleoni, Claudio: 125-131, 254n.
- Offe, Claus: 26n, 252n, 256n.  
Omodeo, Adolfo: 144.  
Ortega y Gasset, José: 167.
- Paggi, Leonardo: 10, 149n, 160n, 162, 182n, 210n, 217n.  
Pagni, Carlo: 161n.  
Palla, Peter: 210n.  
Pecchioli, R.: 220n.  
Perlini, Tito: 210n.

- Petty, William: 132.  
Platón: 90n.  
Poggi, C.: 253n.  
Polanyi, Karl: 267n.  
Poulantzas, Nicos: 234n.  
Procacci, Giuliano: 144, 220n.
- Racinaro, Roberto: 235n.  
Rathenau, Walter: 164.  
Reichelt, Helmut: 224.  
Rella, F.: 263n.  
Riazánov, David: 85n.  
Ricardo, David: 117-121, 123, 129, 132, 134-136, 251.  
Rodbertus, Johann K.: 134, 135.  
Riechers, Christina: 211-213, 217.  
Robbins, Lionel: 130.  
Rodriguez-Lores, J.: 211n, 216 n.  
Rosdolsky, Roman: 224.  
Rossi, Pietro: 142.  
Rostovtzev, Mijail I. 92n.  
Rousseau, Jean J.: 74, 273.
- Salvadori, Massimo L.: 147n, 210n, 214n, 231.  
Salvemini, Gaetano: 144.  
Santambrogio: 272n.  
Savinio, Alberto: 270n.  
Say Jean-Baptiste: 136.  
Schelling, Friedrich: 230.  
Schmidt, Alfred: 47n, 211, 212, 217, 221.  
Schmitt, Conrad: 239, 240, 260n.  
Schumpeter, Joseph: 251n.
- Schwab, G.: 239n.  
Seyfarth, C.: 240.  
Sismondi, Jean-Charles: 229.  
Smith, Adam: 119, 132, 133n, 245n.  
Sprondel, W.: 240n.  
Sraffa, Piero: 123.  
Stame, Federico: 244n.  
Strauss, L.: 241n.
- Tácito: 88.  
Tarantelli, E.: 256.  
Tocqueville, Alexis 256.  
Togliatti, Palmiro: 75n, 145-148, 232.  
Troeltsch, Ernst: 241n.  
Tronti, Mario: 191n, 223, 255n, 259n, 262n, 266n.
- Vacca, Giuseppe: 42, 162n, 177n, 180n.  
Veca, Salvatore: 20n, 246n.  
Vernant, Jacques P.: 91n.  
Vico, Gianbattista: 273.
- Wagner, Adolph: 16.  
Weber, Max: 113, 156, 163-168, 184-188, 190, 191n, 198, 228, 240, 243, 244, 251n.  
Weydemeyer, Joseph: 100n.
- Zamis, G.: 211.  
Zapperi, R.: 248n.  
Zasulich, Vera: 85n.  
Zolo, Danilo: 116 n, 235n.