

Marx: filosofía política de la dominación y del Estado

Marx: Political philosophy of domination and the State

Gerardo Ávalos Tenorio

A 200 años del nacimiento de Karl Marx su pensamiento posee vigencia indudable en distintas áreas del estudio de las sociedades; su “talón de Aquiles”, empero, se concentra en el tema de la política, pues es ahí en donde se le ha vinculado con el estalinismo y los totalitarismos impuestos a sangre y fuego en aras de la justicia. En este artículo se revisa de modo esquemático la estructura del pensamiento político de Marx y, con base en ella, se evalúan sus alcances y limitaciones para su utilización en nuestra época.

Palabras clave: Marx, política, Estado, dominación, poder.

200 years after the birth of Karl Marx his thought has undoubted validity in some areas of the study of societies; his “Achilles heel”, however, concentrates on the subject of politics, since that is where he has been linked to Stalinism and totalitarianism imposed on blood and fire for the sake of justice. In this article the structure of Marx’s political thought is schematically reviewed and, based on it, the scope and limitations for its use in our time are evaluated.

Key words: Marx, politics, State, domination, power.

Fecha de recepción: 1 de octubre de 2018

Fecha del dictamen: 23 de mayo de 2019

Fecha de aprobación: 31 de mayo de 2019

La tradición de todas las generaciones muertas
oprime como una pesadilla el cerebro de los vivos.

KARL MARX

INTRODUCCIÓN

El papel protagónico desempeñado por el Estado en la modernidad¹ es irrefutable. Su acción fue prominente tanto para instaurar al capitalismo como para ordenarlo, racionalizarlo y gestionarlo como sistema mundial. Antes de la caída del Muro de Berlín, el Estado fue importante en los dos bandos de la Guerra Fría, tanto desde el punto de vista geoestratégico militar como desde la perspectiva de su intervención para regular la economía. Durante las décadas en las que predominó el patrón de acumulación fordista, el Estado fue central no sólo para intervenir en la economía sino para cohesionar políticamente a una sociedad dividida en clases. De igual manera, el Estado fue el ejecutor principal de los procesos de privatización y desmantelamiento del Estado de bienestar, aunque parezca paradójico (Offe, 1991); hoy queda claro que este desmantelamiento no fue homogéneo ni universal, sino que operó con singular intensidad ahí donde la clase trabajadora carecía de fuerza y autonomía política,² y donde el Estado-nación sucumbía con facilidad a los imperativos de la división internacional del trabajo. La *periferia*³ del orden global capitalista fue mucho

¹ Filosóficamente la modernidad es una condición de la existencia procesualmente desplegada a partir del “Yo pienso” de René Descartes; implica la individualización como base de la vida social, el método científico y el desarrollo ingente y devastador de la tecnología. Desde el punto de vista histórico temporal, la modernidad puede ser clasificada en modernidad temprana, que inicia en el Renacimiento y el Descubrimiento y Conquista de América, y se cierra con la Guerra de los Treinta Años (1618-1648); la modernidad en auge, que abarca desde la Paz de Westfalia hasta la Segunda Guerra Mundial; la modernidad tardía se extendería desde entonces hasta la actualidad.

² Es el argumento de Gregory M. Luebbert (1997).

³ “Periferia” es una categoría útil para construir una constelación conceptual del orden social capitalista como una totalidad geopolítica. Aun la expresión “países periféricos” puede resultar elocuente para describir la instauración y dinámica de Estados naciones latinoamericanos, caribeños, africanos y, parcialmente, asiáticos: algunos de éstos son industrializados y pueden mostrar indicadores económicos destacados en algunas ramas, pero sus índices de desigualdad, su atraso civilizatorio en zonas y regiones enteras, la magnitud de su pobreza, la debilidad de su Estado de derecho, la prevalencia de factores reales de poder entrelazados con la corrupción estatal, y la ausencia de soberanía nacional, hacen que, en tanto Estados naciones, sean subalternos. Empero, la naturaleza de su condición hay que buscarla en el proceso llamado “sistema mundo” y no pensar que la perife-

más vulnerable en este proceso, y ahí fueron agudizadas las estrategias estatales de desarticulación social, de contención política de los movimientos sociales, e incluso de represión abierta, para construir las condiciones que impuso la globalización del capital (Osorio, 2004). El Estado ha sido, pues, un referente fundamental para comprender la época y la condición moderna, así como la reestructuración global del capital, iniciada en el último tercio del siglo XX.

El Estado es moderno como lo es la propia sociedad; se trata de formaciones simbólicas e imaginarias con un sustrato material. Devenido de constelaciones teológicas en las que predominaba la formulación aristotélico-tomista, el Estado se abrió paso en el siglo XVII europeo como un espacio neutral y supremo que emergió como lugar en el que quedaban superadas las confrontaciones religiosas entre católicos y protestantes. La Guerra de los Treinta Años (1618-1648) llegaba a su fin con la Paz de Westfalia y se inauguraba así la época del Estado, una nueva comunidad política con características propias: nacional, laica y soberana. La filosofía política del pacto o contrato predominó en dar cuenta de las bases de legitimidad del Estado. Desde el contractualismo se derivaron el liberalismo político, el igualitarismo democrático y la reconversión del Derecho natural en Estado de Derecho para institucionalizar políticamente los nuevos tiempos.

POLÍTICA Y ESTADO EN EL MARXISMO

En agudo contraste con lo anterior, en el marxismo ha predominado una noción instrumentalista del Estado en tanto aparato de clase, lo que aproximadamente significa que el Estado se considera como un órgano de opresión de una clase sobre las demás, específicamente de la burguesía sobre el proletariado y sobre las otras clases sociales.⁴ Esta concepción ha tenido consecuencias políticas inmediatas, pues tanto la

ria está formada por países yuxtapuestos; se trata, antes bien, de una condición del sistema mundo y que se expresa, en concreto, en las situaciones de exclusión, explotación, subordinación, pobreza al extremo y otras manifestaciones que se pueden verificar también en Europa, Estados Unidos y China. Las dificultades para comprender esta dinámica del sistema mundial del capital se traducen en expresiones como “capitalismo dependiente” (¡otro capitalismo!) que confunden niveles de abstracción e identifican una categoría con la realidad empírica.

⁴ Una de las características básicas de lo que se conoció como la doctrina marxista del Estado fue la transhistoricidad que le atribuye al fenómeno, pues lo hace derivar del surgimiento del excedente económico resultado del plustrabajo, el cual se apropia un grupo (por alguna enigmática razón, y que recuerda la expresión metafórica de Rousseau: “El primero que, habiendo demarcado

práctica de transformación social como el ejercicio del poder ahí donde se produjo, se desarrolló claramente como dictadura o despotismo con nula vinculación con las grandes propuestas modernas del liberalismo, la democracia o la república. De ahí que sea necesaria una re-lectura de la dimensión política del pensamiento de Marx y revisar si estaba justificada o no la vinculación del socialismo con el totalitarismo. Esta revisión no es nueva, sino que acompañó el desarrollo del marxismo durante todo el siglo XX. La inocultable contradicción entre los regímenes supuestamente proletarios de la URSS y China, y el ideario ético político de Marx, fue objeto de una profunda reflexión por distintas corrientes marxistas que se resistían a desechar *in toto* el legado de Marx, pero eran conscientes de que se debían analizar las fuentes de aquel desfase. Siempre hubo pensadores y corrientes de pensamiento que vincularon el socialismo marxista con la ética (Kautsky, 1980), la democracia (Bernstein, 1990; Adler, 1984; Bahro, 1979) y el liberalismo. Hubo también quienes no se detuvieron en pasar su afilada y punzante crítica también a Marx, aunque vinieran de esa tradición (Castoriadis, 2013). Lo más común, sin embargo, fue mantener una base dogmática intacta y recusar todo intento reflexivo denunciándolo como “reformista” o “revisionista”. En cuanto a la teoría del Estado esta actitud se manifestó en mantener la idea de que el Estado era de clase, lo que significaba que existía para mantener los intereses de la clase dominante o que el orden normativo que lo caracterizaba o significaba estaba diseñado para blindar la sociedad de clases con la que se reproducían, indirectamente, los intereses de la clase dominante.

La década de 1970 conoció uno de los episodios más interesantes de esta vuelta al tema del Estado. Lo que fue denominado como “debate sobre el Estado”, consistió en una reapertura de la discusión sobre el concepto del Estado de acuerdo con las bases epistemológicas marxistas, pero además en un examen de las razones del déficit democrático de los regímenes inspirados en la obra de Marx. “En 1975 apareció en ‘Mondoperario’, la revista teórica del Partido Socialista Italiano, un artículo de Norberto Bobbio que dio origen de inmediato a una interesante discusión que ocupó también las páginas de ‘Rinascita’, el órgano correspondiente del Partido Comunista Italiano” (Pinto, 1978: 9).

y cercado un terreno, declaró ‘Esto es mío’, y encontró gente suficientemente ingenua para creerle, es el verdadero fundador de la sociedad civil”) que organiza al Estado como aparato de coerción para proteger lo escamoteado. Surge así, a un tiempo, la propiedad privada, la familia monogámica y el Estado. ¿Cuándo exactamente aconteció tal cosa? No se precisa. Este relato es, más bien, de carácter literario, aunque Engels lo escribió sobre la base de los cuadernos etnológicos del propio Marx (1988) (*vid.* Engels, 1992).

[Dos años más tarde] en noviembre de 1977, en la reunión de Venecia sobre “Poder y oposición en las sociedades posrevolucionarias”, Louis Althusser afirmó que no hay en Marx una teoría del Estado. En marzo, *Il Manifesto* le propuso a Althusser que profundizara en esta cuestión dejada en suspenso en Venecia, teniendo en cuenta de manera particular la discusión que está[ba] en marcha en la izquierda italiana, y especialmente el debate que había tenido lugar en Mondoperario, la entrevista de Giuliano Amato a Pietro Ingrao y los últimos escritos de Biagio De Giovanni publicados en Rinascita (Rossanda, 1982: 9).

En 1978, John Holloway y Sol Picciotto publicaron una compilación de artículos que, en parte, retomaban el desafío lanzado por Althusser; se trata de *State and Capital. A Marxist Debate*. Destacaban en esa compilación, además de la muy informada introducción de los editores, los artículos de Wolfgang Müller y Christel Neussüss, “La ilusión del Welfare-State y las contradicciones entre trabajo asalariado y capital”, el de Elmar Altvater, “Algunos problemas del intervencionismo estatal”, el de Helmut Reichelt, “Algunos comentarios sobre el ensayo de Flatow y Huisken ‘Sobre el problema de la derivación del Estado burgués’”, el de Joachim Hirsch, “El aparato de Estado y la reproducción social: elementos de una teoría del Estado burgués”, el de Bernhard Blanke, Ulrich Jürgens y Hans Kastendiek “Sobre la discusión marxista actual en torno del análisis de la forma y función del Estado burgués”, el de Heide Gerstenberger, “Conflicto de clase, competencia y funciones del Estado” y Claudia von Braunmühl “Sobre el análisis de el Estado nación burgués en el contexto del mercado mundial”. Es necesario apuntar que el terreno sobre el que trabajaban estos autores no estaba yermo, sino que había sido ya visitado y labrado por quienes se habían propuesto analizar los modos complejos en los que se relaciona la economía con la política dentro de las coordenadas del imperialismo y no sólo del capitalismo de libre mercado. Este debate marxista sobre el Estado se interrumpió, pero dejó una estela importante de reflexiones en torno de temas cruciales.

Generalmente el debate marxista sobre el Estado fue clasificado en tres grandes corrientes: *a*) la visión instrumentalista del Estado, expuesta por Paul A. Baran y Paul M. Sweezy, condensada en la idea de “capitalismo monopolista de Estado” (1985); en la misma línea de análisis empírico se inscribió el clásico texto de Ralph Miliband, *El Estado en la sociedad capitalista* (1983); *b*) la visión estructuralista del Estado, expuesta en la extensa obra de Nicos Poulantzas, para la cual el Estado es una condensación de fuerzas sociales y un factor de cohesión social; *c*) la derivación “lógica” del Estado respecto de la lógica del capital: el Estado no es una cosa sino un momento del proceso de acumulación ampliada del capital, y tiene variadas formas de existencia. Una clasificación siempre es riesgosa porque deja fuera muchas contribuciones importantes

que no encajan ni en una ni en otra corriente. Sin embargo, se debe admitir que las clasificaciones son simplemente principios de orden y no análisis exhaustivos. Reclamar la herencia de Marx fue un denominador común de los autores y corrientes que, en distintos momentos históricos, nutrieron este tema con sus contribuciones. ¿Qué había pensado Marx acerca del Estado?, ¿cómo lo había teorizado?, ¿por qué no le dedicó un libro semejante a *El capital*?

A mi juicio, hay tres modos básicos de escudriñar el concepto de Estado en Marx. Uno es el que focaliza los escritos en los que el autor trata la coyuntura política o discurre sobre aspectos sociopolíticos descollantes. El joven Marx trató la política y se refirió al Estado en diversos artículos periodísticos. Hacia 1843 redactó la importante “Crítica de la filosofía del Estado de Hegel”, donde, en efecto, sostiene que la visión hegeliana del Estado mistifica un fenómeno relacionado más con los intereses económicos que con “el Espíritu objetivo”. Más tarde, en 1844, son publicados los *Anales franco-alemanes* y en éstos ven la luz dos textos filosófico políticos cruciales para comprender la peculiar catadura de esta dimensión (“Introducción a la crítica de la filosofía del Derecho de Hegel” y “La cuestión judía”). No se pueden soslayar las “Glosas críticas al artículo ‘El rey de Prusia y la reforma social. Por un prusiano’” y los famosos *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, *La sagrada familia* y *La ideología alemana*, también contendrían categorías y conceptos importantes para la exposición de una teoría materialista de la política y del Estado. Con todo, es en los textos subsecuentes donde queda expuesta esta visión en toda su peculiaridad: el “Manifiesto del Partido Comunista”, “Las luchas de clases en Francia”, “El 18 Brumario de Luis Bonaparte”, el “Prólogo a la Contribución de la Crítica de la Economía Política”, “La guerra civil en Francia” y “La crítica del Programa de Gotha”.

Otro método consiste en una estrategia de análisis que da por buena la separación entre “economía” y “política”, que de hecho significa aceptar la noción de que tanto la economía como la política existen ontológica y empíricamente como realidades específicas. Así, la economía sería el universo de las actividades relativas a los intercambios mercantiles, dinerarios y financieros, mientras que la política también abarcaría actividades, pero éstas relacionadas con el gobierno y la lucha por el poder, es decir: la economía está ahí y se registra con datos, cifras, estadísticas; de la misma manera, la política está ahí, y también se registra con datos, cifras, estadísticas. Marx habría escrito e investigado mucho del primer universo y sólo de manera marginal del segundo. En esta tesitura, los *Grundrisse* y *El capital* y son considerados obviamente como escritos económicos aunque poseen observaciones marginales de política (y también sobre el Estado). Es más: se puede advertir que en esos textos hay un lugar para el Estado, pues éste interviene en la acuñación de moneda, en su conversión en capitalista directo (aunque imperfecto, porque puede asumir pérdidas con cargo al

erario) cuando se hace cargo de inversiones que por su monto no resultan atractivas para el capitalista individual; también se planta como garante de las condiciones generales de la producción, tarea en la que se inscribe su papel subsidiario del trabajo improductivo, pero también en la fijación de los límites legales de la jornada laboral y en la ayuda a los pobres. En suma, el Estado es un agente exterior a la economía que sirve para garantizar las condiciones generales de la acumulación del capital, tanto la originaria como la ampliada (Ávalos, 2015).

Desde esta perspectiva, no es extraña la posición tanto de Bobbio como de Althusser y de tantos otros que asumen que “capital” es desde luego una categoría económica. Pero si Marx se la pasa afirmando que la mercancía es una relación social, lo mismo que el dinero y el propio capital, ¿no es acaso este gesto todo un programa de investigación? Las nociones de fetichismo, cosificación y enajenación tienen un papel específico en el discurso de Marx cuando se relaciona precisamente la mercancía, el dinero y el capital con su ser “relación” que se “manifiesta” como “cosas tangibles” y procesos reales que articulan la vida social.

Y es aquí donde tiene lugar la tercera estrategia de escudriñamiento del concepto de Estado y la noción de política que pueden ser hallados en Marx. Se trata de perseguir la *lógica* que articula la totalidad de la obra de Marx, supera la separación entre “economía” y “política” y, sobre todo, no se limita por lo que explícitamente dice el pensador de Tréveris. No es en la letra de los escritos políticos de Marx sino en la lógica de la crítica de la economía política donde se encuentran contenidas las grandes líneas de la comprensión sobre la política, lo político, el Estado y el derecho. De este modo, se espera que la política no sólo sea entendida como lucha de clases y el Estado, reductivamente, como “condensación de relaciones de poder y dominio de clases”, sino como un entramado complejo conformado por distintos momentos y dimensiones originados o fundamentados en la relación de poder y dominación procesualmente constituida⁵

⁵ La realidad de las formas sociales, incluida la política y el Estado, entonces, se comprende como devenir: hay Estados que todavía no devienen reales, todavía no responden a su concepto; ese “todavía” no es una noción cronológica sino lógica de los procesos. A Jaime Osorio le parece incorrecto que, en la reconstrucción del concepto de Estado, me aleje de la perspectiva de Marx (Osorio, 2018: 64n); eso no tendría por qué ser considerado un error, pero ni siquiera eso es cierto. Por supuesto que el contractualismo hobbesiano y lockeano, así como Kant y Hegel, están en Marx, y una hermenéutica propositiva descubre la condensación de un proceso del pensar moderno en las categorías de Marx, fundamentalmente en su despliegue de las “formas”, que para nada son fórmulas mágicas que “generan la capacidad de cubrir y ocultar la explotación capitalista”. Es muy útil precisar que forma y esencia son lo mismo y se refiere a lo que hace ser a un objeto una mercan-

llamada *capital*. Sobre esta base, el concepto de Estado también sería replanteado como un *proceso relacional* que tiene momentos de manifestación concreta.⁶

Esta ruta analítica ha sido explotada por varios intérpretes que han retomado algunos desarrollos que intentan ligar la obra “económica” de Marx con la configuración institucional jurídica y política del mundo moderno. En este sentido resultan sugerentes las preguntas que se hizo el jurista ruso Evugen Pashukanis ya en 1924:

¿Por qué la dominación de clase no permanece como lo que es, es decir, la sujeción de una parte de la población a otra? ¿Por qué reviste la forma de una dominación estatal oficial, o lo que equivale a lo mismo, por qué el aparato de coacción estatal no se constituye como aparato privado de la clase dominante, por qué se separa de esta última y reviste la forma de un aparato de poder público impersonal, separado de la sociedad? (1976: 142).

En la misma dirección apunta la contribución de Alfred Sohn-Rethel, cuando postula que la mercancía y el dinero son abstracciones reales:

La forma de intercambiabilidad se aplica a las mercancías sin tener en cuenta las características materiales de las mismas. La abstracción se produce en virtud del acto de intercambio o, con otras palabras, al margen de los agentes del intercambio que practican mutuamente su solipsismo. La abstracción pertenece a la interrelacionalidad de los agentes del intercambio y no a los propios agentes. Es decir, no son los individuos, sino sus actos, los que producen la síntesis social. Y lo hacen de tal modo que, en el mismo momento en que se produce la acción, sus agentes no son conscientes del resultado de la misma [...] El dinero no tiene nada que ver con nuestro ser natural o físico, sólo es comprensible en el marco de nuestras interrelaciones como seres humanos. Tiene una realidad espacio-temporal, tiene las características de un acontecimiento real que ocurre entre mi persona y la del carnicero y requiere la existencia de una material igualmente real. El significado de una acción como ésta sólo puede registrarla una mente humana como la nuestra, y sin embargo tiene una realidad determinada fuera de ella, una realidad social fuertemente contradictoria con las realidades naturales que le son accesibles a mi perro (1979: 49-50).

cía, dinero o capital: una relación entre seres humanos hecha posible semiótica y semánticamente y eslabonada procesualmente. Esto, estando en Marx, no está desplegado con todo su potencial, a la luz de lo acontecido en todo el siglo XX. Aquí es aconsejable ir con Marx y más allá de Marx.

⁶ Formulé esto por primera vez en Ávalos (1996: 260 y ss).

De esta manera, la síntesis social mercantil capitalista es abstracta, pero es esa la realidad que vale, no la natural y, en consecuencia, no la del valor de uso. Ahí debe ser colocada la universalidad abstracta del derecho y la comunidad ilusoria del Estado.

Algunos autores del marxismo italiano explotaron esta veta y plantearon la necesidad de comprender la forma-Estado. El Estado también queda puesto como una abstracción real, y su realidad efectiva está encarnada en el proceso de escisión entre su universalidad postulada y su realidad efectiva como monopolio de funciones sociales esenciales.

En suma, si se busca la lógica que articula la totalidad de la obra de Marx, se encontrará que la separación entre “economía” y “política” es ya una forma de aparición de una forma social única, por lo cual se desprende que tanto la política como el Estado formaban parte de una constelación lógica y dinámica que quebraba los límites o marcos contruoidos tanto por la teoría contractualista del Estado como por Hegel. Así, la política queda puesta en las coordenadas del poder del capital y de la dominación en tanto proceso de una relación básica entre seres humanos. Esa relación es en sí abstracta, pero se configura en función del tercero que la constituye. Ese tercero se encarna en la mercancía, el dinero, el Estado y el derecho, pero ahí adquiere la vida propia: se escinde respecto del control consciente, voluntario y racional de quienes quedan atrapados por el otro. Por supuesto no es el otro directamente el que los domina: “[...] el capitalista mismo no es poderoso sino en cuanto personificación del capital” (Marx, 1984: 95).

Estas relaciones de dependencia materiales, en oposición a las personales (la relación de dependencia material no es sino el conjunto de vínculos sociales que se contraponen automáticamente a los individuos aparentemente independientes, vale decir, [al conjunto de los] vínculos de producción recíprocos convertidos en autónomos respecto de los individuos) se presentan también de manera tal que los individuos son ahora dominados por abstracciones mientras que antes dependían unos de otros (Marx, 1987, I: 92).

Las relaciones que se establecen parecen ser entre las propias cosas o bien entre los seres humanos, pero en su calidad de personificaciones de cosas. Esto es una ilusión, aunque ciertamente tiene una operatividad efectiva. El secreto de ese aparente dominio de las cosas sobre las personas se encuentra precisamente en las propias relaciones de entre los seres humanos. Han desaparecido los lazos de dependencia personal, pero no se ha esfumado la dominación: ahora adquiere una forma distinta porque se media a través de una cualidad abstracta referida a las cosas. El poder social aparece como el poder de las cosas mismas, pero en realidad se efectiviza un poder de las personas sobre las personas. De hecho, la dominación es entre seres humanos, pero tiene la condición de proceder a través de las abstracciones. Escribe Marx:

En la subsunción formal del trabajo en el capital, la coerción que apunta a la producción de plustrabajo [...] y a la obtención de tiempo libre para el desenvolvimiento con independencia de la producción material, esa coerción, decíamos, recibe únicamente una forma distinta de la que tenía en los modos de producción anteriores [...] se reduce la relación entre el poseedor de las condiciones de trabajo y el obrero mismo a una simple relación de compra-venta o una relación monetaria, eliminando de la relación de explotación todas las excrescencias patriarcales y políticas o incluso religiosas. Sin duda, la relación de producción misma genera una nueva relación de señorío o dominación (*Herrschaft*) y subordinación (que a su vez produce también sus propias expresiones políticas (1984: 62).

Así las cosas, el pensamiento de Marx ya no puede ser catalogado como economicista o reduccionista, pues se propone seguir filosóficamente el proceso político a partir del cual deviene la relación de dominación y produce, en su propia constitución, formas económicas derivadas. La concepción de la política se amplía y se convierte en fundamento de la existencia del mundo social, con sus correspondientes manifestaciones económicas.

DE LO QUE SE TRATA ES DE TRANSFORMARLO

Según Adolfo Gilly (1983), la obra de Marx sintetizaba una teoría de la explotación, una teoría de la revolución y una teoría de la emancipación. De acuerdo con esta visión, los temas del poder y la política en un sentido amplio no sólo eran importantes sino que tenían un papel fundamental y articulador del conjunto de la obra marxiana. De paso, esta interpretación asumía que no era prioritario para los intereses políticos de Marx desarrollar un sistema de ideas que tuvieran pretensiones de validez y verdad científicas sino tan sólo como un mecanismo a partir del cual era posible transformar la realidad. La undécima tesis sobre Feuerbach sirve de confirmación: “Los filósofos solamente han *interpretado* de maneras diferentes el mundo; de lo que se trata es de *transformarlo*”. De hecho, la obra de Marx (y aquí también de Engels) vendría a coronar una de las posibilidades más características del espíritu moderno, que consiste precisamente en la acción transformadora del mundo, empezando por la de la naturaleza. El desarrollo de la ciencia y la tecnología nunca antes en la historia había reportado tantos resultados. Era posible actuar en el mundo, era posible romper las fronteras naturales, era posible transformar la naturaleza para adaptarla a la satisfacción de necesidades y deseos humanos. Este espíritu renacentista se sistematizó en los siglos XVI y XVII con Copérnico, Galileo, Bacon y Descartes como nombres referentes de

un modo de vida nuevo que se reproduce a partir de la revolución permanente de la técnica. La invención de la imprenta y la Reforma protestante hacen replantear el sentido de la idea de Dios y de la práctica religiosa cristiana. La misma idea de Dios puede ser ya relativizada a partir de las certezas establecidas por la ciencia. Y no solamente se ha relativizado: ha muerto. En agudo contraste, en las colonias meso y sudamericanas estaba procediendo una inmensa contradicción, puesto que se estaba construyendo un nuevo modo de vida basado en la idea católica del Dios persona asociada con un orden jerárquico y de poder. Era posible construir toda una civilización a partir del poder espiritual de la Iglesia, en la tesitura de la contrarreforma, y de la corona española (y portuguesa). Aunque en sentido contrario a la tendencia escenificada en Europa, la praxis de los misioneros y, más tarde, de las distintas órdenes católicas que organizaron la “conquista espiritual” de América, demostraban que era posible construir órdenes sociales desde la voluntad. La imaginación de cambiar el mundo de acuerdo con la voluntad, entonces, tenía dos expresiones contradictorias pero que se ensamblaron en un mismo proceso histórico. Por un lado, el espíritu científico daba al proyecto de crear al mundo sólidas bases existenciales; por otro, la conquista y la instauración de la Colonia virreinal en América, demostraba la efectividad práctica de la creación del mundo social, aunque no fuera la ciencia sino la religión lo que fundamentaba tal creación. Y lo que se creó en América fue una economía colonial y un mestizaje racial subsumido en un universo de sentido ya europeo concretado en el español como lengua dominante. Mientras la ciencia y la técnica se desarrollaban en Europa, América producía materias primas y fuerza de trabajo adoctrinada, sometida a la versión más fetichista de la religión católica, sumergida en el pensamiento mágico y en las supersticiones más extravagantes. Este quiebre de la civilización moderna sigue siendo patente, pero aquí lo que interesa es apuntar la lógica contradictoria del proyecto moderno de transformación del mundo social, del mundo del espíritu.

Marx heredó el espíritu científico de la modernidad, pero no lo recibió pasivamente. Marx proviene de una familia judía de una estirpe en la que se encuentran varios rabinos. Los significantes “Pueblo Elegido”, “emancipar”, “liberar”, poseen orígenes y resonancias teológicas y religiosas hebreas. El espíritu de secta también posee este carácter. Los ingredientes están dados para la edificación del “socialismo científico” que se diferencia del socialismo utópico precisamente en que su proyecto político no se desprende únicamente de la voluntad y los buenos deseos sino del estudio cierto y seguro de la realidad. Las ciencias de la naturaleza describen los fenómenos naturales, descifran en lenguaje matemático las leyes que los rigen y, en función de eso, pueden dar las directrices para la transformación. El *Fausto* de Goethe es uno de los grandes documentos donde se expone, con la prosa literaria estéticamente más lograda, las

contradicciones propias de la modernidad en tanto espíritu científico que transforma la realidad. En este nivel, el mundo humano, el espíritu, podía también ser conocido descriptivamente, científicamente y, sobre esa base, era dable actuar sobre él. En su origen, el conocimiento acerca del mundo humano heredó la moralidad construida por la escolástica y la teología, pero empezó a experimentar una modificación notable: podía pensarse el mundo social como resultado de las interacciones de los individuos. Éstos nacen todos iguales, y eso tuvo connotaciones políticas muy importantes, pero también engendró una nueva manera de percibir y comprender al espíritu. La sociedad de los individuos se basa en la universalidad del complejo pasional que los constituye y también en la posibilidad de que conviertan esas pasiones en intereses racionalmente expuestos y perseguidos (Hirschman, 1978). Los vicios privados pueden convertirse en virtudes públicas (Mandeville, 1982). El Estado se erige en la forma de vida social de los individuos libres e iguales, y también el Estado se cosifica, deviene aparato de poder centralizado para garantizar las condiciones de libertad e igualdad para el intercambio de mercancías. Para actuar el Estado ha de transformarse de ser una comunidad política a ser un complejo institucional que centralice la violencia física, la autoridad legislativa, gubernativa, judicial, administrativa e impositiva. El Estado queda puesto como el mecanismo a partir del cual es posible moldear a la sociedad.

En cuanto al conocimiento científico de la realidad social, queda puesto como el precedente necesario para actuar sobre ella, pero siempre en conexión con el Estado, así que no es de una importancia menor comprender la manera en que se articula la acción individual con las acciones del Estado. La economía política clásica, montada sobre las tesis del mercantilismo y la fisiocracia, pudo elaborar una descripción con pretensiones de científicidad del funcionamiento del modo (complejo) en que las acciones individuales traen como resultado un universo de producciones que no estaban necesariamente en la mente de quienes participaban directamente en los intercambios persiguiendo sus intereses individuales, todos ellos vinculados con la obtención de ganancias. Era necesaria la creación de una ciencia que, siguiendo los pasos de la ciencia natural, pudiera describir la realidad para entender cómo funciona y así poder actuar sobre ella a través del Estado (Deane, 1993). Por esa ruta transitaban las ciencias sociales. Es claro que Hobbes y Locke dieron las bases para que Adam Smith y David Ricardo formularan las leyes que rigen la economía moderna.

Marx no comenzó su trayectoria de pensador crítico con la economía sino con la filosofía hegeliana, pero desde una perspectiva crítica ya abierta por Feuerbach. Una vez que criticó a Hegel se encontró en Francia pretendiendo rescatar la tradición revolucionaria de 1798, pero ahora llevada al terreno de la “emancipación humana” formulada filosóficamente desde un horizonte materialista feuerbachiano. Marx ya

había sospechado que algo andaba mal con las premisas de la economía política: en contraste con John Locke, Marx se percataba empíricamente que quien trabaja no genera su riqueza propia, no es rico ni es propietario. Ya Proudhon había expuesto que la propiedad era un robo. Marx analiza filosóficamente la lógica del intercambio y llega a la conclusión de que el trabajo está enajenado y produce la miseria propia y la riqueza ajena. El trabajo enajenado, además, deshumaniza al trabajador y al género humano en su conjunto. A partir de esta convicción filosóficamente construida, Marx absorbe paulatinamente las lecciones de la economía política pero no será sino hasta 1856 que comience a producir una crítica del discurso de las obras de los economistas, es decir, que absorba la economía política. No hace estudios de campo para ver la realidad material. Lo que hace es que critica la lógica articuladora del discurso de los economistas.

Es necesario aceptar, entonces, que la constelación ética de Marx precede al análisis científico de la realidad. He aquí el nudo de todo. Su sensibilidad materialista feuerbachiana le permite construir el concepto de explotación como piedra de toque de todo el edificio de la economía política clásica. ¿La categoría explotación tiene algún soporte lógico? En el discurso de los economistas la ganancia no tiene explicación causal eficiente; la ganancia es resultado del esfuerzo del empresario, de su sagacidad, de su espíritu aventurero, incluso del beneficio social que genera; es decir, la ganancia tiene un soporte moral. Marx demuestra, incluso de modo cuantitativo, que hay una diferencia entre el valor de la fuerza de trabajo y el trabajo desempeñado por el obrero individual. Se puede advertir, ahí también, un contraste notable entre el mundo de la aparición de los fenómenos para la conciencia individual y su verdadera naturaleza social o comunitaria que subyace y, por ello, permanece oculta. La ciencia adquiere un sentido crítico cuando precisamente saca a la luz lo que permanece obnubilado. Y es lo que pretende hacer Marx al señalar aquella diferencia entre lo que se le paga y lo que produce el trabajador. El capitalista se apropia del trabajo y sólo le paga al obrero el equivalente del valor de la fuerza de trabajo, aunque en realidad no coincide este valor con el precio de la fuerza de trabajo. ¿Puede un trabajador individual ganar más que lo que genera su trabajo? Sí, siempre y cuando haya trabajadores que perciban un salario menor al valor de su fuerza de trabajo. Esto explicaría por qué un trabajador de los centros estratégicos del imperio pueda obtener un salario mucho más elevado que un trabajador de un país perteneciente a la periferia capitalista (¡por el mismo trabajo!).

Pero esto es ahora de importancia secundaria. Lo que interesa subrayar es que las ganancias de las empresas se generan como resultado de comprar la fuerza de trabajo a un precio determinado y apropiarse del trabajo que genera el valor de las mercancías, el nuevo valor, más allá del que está inscrito en las materias primas y en los medios de

producción. El plusvalor como ente condensado de una relación social, queda puesto en la base de las ganancias y de la acumulación del capital que se expresa en una verdadera irracionalidad: la agregación de “ceros” a alguna unidad, inscrita esa cantidad en un papel o documento que representa poder. Esa es la relación entre seres humanos que se manifiesta en las mercancías y el dinero. El nombre de este proceso es *capital*, pero el poder del capital no se manifiesta directamente, en una relación amo/esclavo o señor/siervo, sino mediante el poder universal y abstracto de las cosas sobre las personas.

¿Son científicas o morales las categorías “explotación” y “plusvalor”? Hay un vacío lógico en el discurso de los economistas y es que las cuentas no salen si tan sólo se suman los precios de los factores de la producción (capital invertido), sumatoria que está por debajo de la cantidad en dinero que se obtiene de la realización de esos productos. Las cualidades morales que justifican la ganancia (riesgo, sagacidad, esfuerzo, etcétera) no explican la ganancia, pues se tendrían que contabilizar: ¿cómo se mide el “esfuerzo”, la “sagacidad”, el “bien social”, el “riesgo” del empresario? Únicamente cuando se presupone la existencia material de un trabajo no pagado se puede explicar la ganancia. ¿Quién realiza ese trabajo no pagado? En parte el empresario, pero fundamentalmente el trabajador, pero sobre todo el trabajador colectivo. Todavía el empresario ha de acreditar ese trabajo no pagado en el mercado: sólo ahí vuelve a tener existencia dineraria universal. Formulado en términos marxianos, esto queda escrito así: la explotación está en la base de la ganancia. Entonces “explotación” es el nombre que adquiere un proceso social que tiene una salida en el universo de categorías económicas, pero sobre todo posee connotaciones éticas. La explotación es éticamente perversa. ¿Por qué? Porque rompe la equivalencia y la reciprocidad; vulnera los propios principios sobre los que se erige la sociedad entera.

Corregir esta injusticia pasa por la confección de un universo de sentido de carácter político: es necesaria una nueva revolución, como la francesa, pero más radical, que haga uso del Estado como el medio privilegiado. Los principios de la modernidad adquieren así una formulación política radical. El mundo humano se puede reconfigurar en un sentido de justicia. Sólo que para hacerlo se tiene que hacer consciente al grueso de los trabajadores. Por eso a Marx le interesaba mucho que los obreros leyeran *El capital*. La apuesta es por la razón, la ciencia y la política. El asunto complicado es que la política encierra teatralidad y aspectos que tienen que ver mucho con las pasiones, las emociones, los afectos, y los modos religiosos. El partido secta, los principios, la justicia, la salvación, la emancipación, el pueblo elegido, etcétera, son todos aspectos de la política que la hacen una actividad no puramente racional.

EN EL TEATRO DE OPERACIONES: LUCHA DE CLASES Y FANTASMAGORÍAS

Es dable ahora montar sobre este horizonte de interpretación filosófico-política, el análisis de conjunto que desarrolla Marx sobre la política concreta. Bien se sabe que Marx, a diferencia de otros filósofos sistemáticos como Kant y Hegel, no pudo convertirse en un profesor universitario. Ciertamente esa había sido su intención al obtener el doctorado en filosofía por la Universidad de Jena; su amigo Bruno Bauer le había aconsejado hacerlo así para ingresar a ocupar una plaza docente, pero la tentativa se frustró. Eran tiempos de dura censura y control estatal sobre el saber. La crítica de la religión no sólo era un motivo filosófico sino también una manera oblicua de pensar la política y el proyecto histórico de superar el Estado cristiano y construir la secularización del orden social. Por tanto, las autoridades gubernativas del imperio prusiano tenían a las universidades bajo una estrecha vigilancia.

Como alternativa para ganarse la vida y poder participar en la vida pública, aunque no fuera sino a nivel de una mera opinión, Marx practicó el periodismo. Así, durante 1842 y los primeros meses de 1843 Marx escribe en *Anekdotas*, revista editada en Suiza por Arnold Ruge, y también ingresó a la redacción de la *Rheinische Zeitung*, un periódico liberal de Colonia; se convertiría en su director apenas unos meses después de haber ingresado.⁷ Hacia 1843 emprendió el proyecto de una revista franco-prusiana que fusionara la energía y claridad política de los franceses con la filosofía alemana; el resultado fue el número doble de los *Anales franco-alemanes* [*Deutsche-Französische Jahrbücher*] publicado en 1843. Ahí, además de un artículo de gran importancia de Engels, se publicaron dos de Marx: la “Introducción a la crítica de la filosofía del Derecho de Hegel” y “Sobre la cuestión judía”. Los *Anales* también fueron proscritos. Entonces Marx comenzó a escribir en el periódico socialista *Vorwärts*, pero también aquí fue censurado. Se trasladó a Bruselas y ahí transformó la Liga de los Justos en la Liga de los Comunistas y redactó, junto con Engels, el *Manifiesto del Partido Comunista*. También fue expulsado de Bélgica y se trasladó, de nuevo, a la Francia revolucionaria, pero sólo permanecería unas semanas en París para volver a Alemania y fundar la *Neue Rheinische Zeitung* que no duró más de un año. Finalmente, después de este periplo,

⁷ “En 1842-43, siendo redactor de la Gaceta del Rhin me vi por vez primera en el difícil trance de tener que opinar acerca de los llamados intereses materiales. Los debates de la Dieta renana sobre la tala furtiva y la parcelación de la propiedad del suelo, la polémica oficial mantenida entre Herr Von Schaper, a la sazón gobernador de la provincia renana, y la Gaceta del Rhin acerca de la situación de los campesinos del Mosela y, finalmente, los debates sobre el libre cambio y el proteccionismo, fue lo que me movió a ocuparme por primera vez de cuestiones económicas” (Prólogo: 342-343).

se trasladaría en agosto de 1849 donde fijaría su residencia definitiva. También ahí continuó su labor periodística con altibajos y de modo más bien ocasional. Pero fue ahí donde se consagró a la *Crítica de la economía política*, la gran obra de su vida.

¿Cuál es la relación, filosóficamente relevante y políticamente coherente, entre el método para el análisis político utilizado por Marx en sus escritos periodísticos, y las lecciones filosófico-políticas de la *Crítica de la economía política*? Para responder a esta importante cuestión (que no es ni nueva ni original pero que puede seguir siendo pertinente porque los tiempos son otros, distintos, y ya han hecho sus desmentidos), es necesario, en primer lugar, trazar los perfiles del método para el análisis político que se logra traslucir en sus escritos periodísticos; se trata de textos que van evolucionando en lo referido a su contenido ético político, pero sobre todo en cuanto a la concepción estructurante del análisis y la síntesis. También es necesario referirse a la *Crítica de la economía política* en cuanto a las lecciones políticas que aporta y que hoy siguen siendo altamente significativas. Sobre esta base será posible situarse ya en el siglo XXI y hacer una propuesta de interpretación de lo que serían algunas indicaciones para el análisis político del presente pero fundamentado en la propuesta de Marx.

Existe una línea de continuidad entre el Marx joven y el Marx maduro en cuanto al tipo de análisis político que despliega. Lo que varía es que el andamiaje categorial se hace más complejo y el horizonte ético-político desde el que se elabora la interpretación de los asuntos políticos se extiende y profundiza. Lo que prima en los artículos juveniles es el desconcierto y la denuncia; lo primero, porque la “realidad” de los intereses materiales supera al deber ser heredado de la filosofía práctica de Kant y sobre todo de la filosofía política de Hegel. ¿Cuál Estado racional?, ¿cuál “realidad efectiva de la Idea ética”?, ¿qué divinidad sobre la Tierra? Lo que se podía constatar empíricamente era el abismo entre la teoría del Estado de Hegel y la práctica de los Estados en el mundo real. El Estado, desde esta perspectiva filosófica, es universal y abstracto. La monarquía prusiana pretende modernizar el espacio público; sin embargo, regular la libertad de prensa cae en la discrecionalidad voluntarista. Los debates en la Dieta renana sobre la libertad de prensa son la materia de la reflexión de Marx. Con base en la filosofía política de Hegel, Marx considera que mediante la prensa libre se expresa el espíritu del pueblo, y al condicionar esta libertad, un órgano del Estado, o sea, el gobierno, contradice al propio Estado.

Dijimos que en estos artículos también hay denuncia: el periódico es un medio privilegiado para expresar la indignación frente a la injusticia o, por lo menos, frente a lo que Marx considera injusto. He aquí una concepción de fondo. En términos filosóficos esto sería un plano trascendental, a priori, de la razón práctica en la que Marx se instala, en consonancia con la noción de “dignidad” de Kant:

[...] reclamamos para la masa pobre, política y socialmente desamparada, lo que los sabios y eruditos servidores de la llamada historia han inventado como la verdadera piedra filosofal, que convierte en oro jurídico puro toda inicua arrogancia. Reivindicamos para la pobreza el *derecho consuetudinario*, un derecho consuetudinario, además, que no es puramente local, sino el derecho consuetudinario de los pobres de todos los países. Y vamos aún más allá y afirmamos que el derecho consuetudinario, por su naturaleza, sólo puede ser el derecho de esta masa pobre, desposeída y elemental (Marx, 1982: 253).

En efecto, se trata de un Marx cuasi iusnaturalista que prácticamente recupera la posición discursiva de Antígona de Sófocles, pero recuperada por el Hegel de la *Fenomenología del espíritu*. El derecho positivo resulta autocrático cuando manda violar el derecho natural. Es importante tener esto presente porque, efectivamente, este horizonte trascendental va a funcionar como base del análisis político y eso es lo peculiar. Eso no significa que el análisis político no pueda ser objetivo cuando se asume una perspectiva claramente fundada éticamente. “La cuestión judía” y sus “Glosas críticas al artículo ‘El rey de Prusia y la reforma social. Por un prusiano’” (Publicado en *Vorwärts*) ya ubican el punto de confrontación fundamental de la civilización moderna. Mientras que, para Locke y Hegel, por ejemplo, la clase trabajadora era parte de la burguesía, para Marx el proletariado es una clase del mundo burgués por supuesto, pero además tiene una posición de alteridad radical porque su trabajo es social y es la base productiva de producción y reproducción de toda la vida social. Es decir: Marx, a diferencia del liberalismo, del que él mismo ya se está desprendiendo para fundar algo nuevo, localiza una frontera de valor supremo: la que existe en la posición del ser trabajador fuera del orden de sentido burgués. El trabajador colectivo, el trabajador “socialmente determinado”, no sólo es masa sufriente, carne subyugada, corporalidad negada; es, sobre todo, saber y conocimiento condensado. Es desde ese lugar, allende el orden establecido, que el trabajador posee la radicalidad propia de la alteridad: una parte de ella se subsume, por supuesto, cuando convierte su fuerza de trabajo en mercancía, pero el trabajo social, la cooperación, aquello que, en la famosa cita de *El capital*, queda referido como lo que “no lo saben pero lo hacen”,⁸ eso es la fuente de su poder y la base para su peculiar posición política. En efecto, se trata del trabajo impago como trabajo social o comunitariamente constituido.

⁸ “[...] el que los hombres relacionen entre sí como valores los productos de su trabajo no se debe al hecho de que tales cosas cuenten para ellos como *meras envolturas materiales* de trabajo homogéneamente humano. A la inversa. Al equiparar entre sí en el cambio como valores sus productos heterogéneos, equiparan recíprocamente sus diversos trabajos como trabajo humano. No lo saben, pero lo hacen”. Y agrega al pie: “Por eso, cuando Galiani dice: el valor es una relación entre personas [...] habría debido agregar: una relación oculta bajo una envoltura de cosa” (Marx, 1982, I, 90).

Esta consideración es relevante para comprender la importancia que Marx atribuía a la organización política de la clase trabajadora. Ya desde la *Miseria de la filosofía* (1848) había destacado la manera en que se liga la lucha económica de los trabajadores con el momento en que dan un salto comunitario y se ligan unos con otros desde su posición de productores sociales, colectivos, comunitarios y, entonces, constituidos políticamente como tales.

Esto también significa que el capital y su Estado son procesos relacionales que, en su devenir, forman nudos institucionales que, tomados en sí mismos, parecen constituir unidades divorciadas y diferentes. En su proceso de desarrollo y reproducción ampliada, el capital se consolida como si fuera meramente un despliegue económico de intercambios múltiples y universales de mercancías (en sus variadas formas) y el dinero (también en sus diversas formas de manifestación). He aquí que el Estado aparece como un orden universal incluyente de todos, formando una comunidad jurídica y política, calificada como ilusoria desde la perspectiva de la división y contraposición entre clases sociales. Esta comunidad es trascendental y es la fuente del derecho y de la actividad estatal. La clase dominante trasfiere su poder social a un grupo especializado en el ejercicio racional de la autoridad. Por eso se explica el llamado de Marx a que el proletariado se convierta en fuerza política, lo que significa caer en la cuenta de que el poder genuino radica en los trabajadores. República de los productores República del trabajo, y no sólo “dictadura del proletariado”, le llamará Marx al orden político que se constituiría después de una Revolución.

Así, en Marx la política es lucha de clases con un conflicto fundamental de donde se desprenden, a la manera de entidades fundadas en el orden ontológico del capital, los actores políticos diversos que intervienen en el juego o actuación de la escena política manifiesta. Siempre son, en efecto, manifestaciones mediatizadoras del capital o del trabajo. Se debe entender que el capital es otro nombre del trabajo, es el trabajo, pero muerto, pretérito, cosificado. Entonces el capital es el nombre de una relación de poder y dominación que se manifiesta en los distintos actores políticos y lo hace de distintas maneras. Habría entonces un análisis político fetichista que se basa en encuestas de opinión de los actores racionales y conscientes de sus preferencias. Es un análisis político que deshecha la forma social y la forma valor como irrelevantes para determinar y comprender la *Realpolitik*. Y es que sí hay que advertir el riesgo del dogmatismo cuando se piensa que la escena política es directamente la lucha entre el capital y el trabajo o, dicho de otra manera, que es posible confrontar al capital en la escena política con un programa anticapitalista.

Considero, en cambio, que el análisis político que se desprende de la obra de Marx en su conjunto, va de lo abstracto a lo concreto, es decir, iría de la totalidad del orden geopolítico mundial, relativizaría el papel de los Estados subordinados (que serían,

claramente, Estados subveranos) sin identificar la explotación, con la peregrina idea de “países” explotados. El capital y el trabajo organizan el mundo entero, envuelven en una sola lógica al mundo entero, pero, en términos sistémicos, todavía generales y abstractos, hay explotados y explotadores, dominados y dominadores, distribuidos desigual y combinadamente en todo el planeta. Por eso hay ricos muy ricos y poderosos originarios de los países subveranos, y hay pobres muy pobres, en los países metropolitanos, hegemónicos, verdaderos Estados naciones soberanos. La más o menos reciente problemática de los migrantes actualiza esta cuestión de un modo dramático. La política doméstica debe ser comprendida, entonces, como incrustada en el orden geopolítico del capital, y no solamente como el resultado de la voluntad de los actores políticos concretos, empíricos e inmediatos. La política del capital sería el fundamento apropiado para ahí basar la política de los políticos. Sería un gran avance proceder así.

BIBLIOGRAFÍA

- Adler, Max (1984). *La concepción del Estado en el marxismo*. México, Siglo XXI Editores.
- Althusser, Louis (2014). *Ideología y aparatos ideológicos del Estado. Práctica teórica y lucha ideológica*. México: Grupo Editorial Tomo.
- Artous, Antoine, Tran Hai Hac, José Luis Solís González *et al.* (2016). *Naturaleza y forma del Estado capitalista. Análisis marxistas contemporáneos*. Argentina: Herramienta.
- Ávalos Tenorio, Gerardo (1989). “Marx y la crítica de la economía política: hacia el planteamiento del Estado como relación social”, *Relaciones. Publicación semestral de análisis sociológico*. México: Universidad Autónoma Metropolitana, pp. 131-143.
- (1996). *Leviatán y Behemoth. Figuras de la idea del Estado*. México: Universidad Autónoma Metropolitana.
- y Joachim Hirsch (2008). *La política del capital*. México: UAM-Xochimilco.
- (2015). “La estatalidad y su concreción cósmica. Desde el horizonte hermenéutico de la crítica de la economía política”, *Veredas. Revista del pensamiento sociológico*, año 16, núm. 31, México: UAM-Xochimilco.
- Avineri, Shlomo (1983). *El pensamiento social y político de Carlos Marx*. España: Centro de Estudios Constitucionales.
- Bahro, Rudolf (1979). *La alternativa. Crítica del socialismo realmente existente*. Barcelona: Editorial Materiales.
- Baran, Paul y Paul M. Sweezy (1985). *El capital monopolista. Ensayo sobre el orden económico y social de Estados Unidos*. México: Siglo XXI Editores.
- Bobbio, Norberto (1987). *La democracia socialista*. Chile: Ediciones Documentas.
- , Umberto Cerroni *et al.* (1978). *¿Existe una teoría marxista del Estado?* México: Universidad Autónoma de Puebla.
- Bernstein, Eduard (1990). *Socialismo democrático*. España: Tecnos.

- Castoriadis, Cornelius (2013). *La institución imaginaria de la sociedad*. México: Tusquets.
- Cleaver, Harry (1985). *Una lectura política de El capital*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Deane, Phyllis (1993). *El Estado y el sistema económico. Introducción a la historia de la economía política*. Barcelona: Editorial Crítica.
- Dussel, Enrique (1985). *La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse*. México: Siglo XXI Editores.
- Engels, Friedrich (1992). *El origen de la familia, de la propiedad privada y del Estado*. España: Planeta Agostini.
- Fernbach, David (1979). *Marx: una lectura política*. México: Editorial ERA Serie Popular.
- Gilly, Adolfo (1991). “1989”, en Arturo Anguiano (coord.), *El socialismo en el umbral del siglo XXI*. México: Universidad Autónoma Metropolitana.
- (1983). “Cooperación, despotismo industrial y consejos de fábrica”, *La Batalla. Revista teórica del Partido Revolucionario de los Trabajadores*, México.
- Hegel, G.W.F. (2007). *Fenomenología del espíritu*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Hirsch, Joachim (2000). *Globalización, capital y Estado*. México: Universidad Autónoma Metropolitana.
- Hirschman, Albert (1978). *Las pasiones y los intereses*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Holloway, John y Sol Piccioto (1978). *State and capital. A marxist debate*. Londres: Edward Arnold.
- y Werner Bonefeld (1994). *¿Un nuevo estado? Debate sobre la reestructuración del Estado y el capital*. México: Editorial Cambio XXI/Fontamara.
- , Joachim Hirsch et al. (1995). *Globalización y Estados-nación. El monetarismo en la crisis actual*. Argentina: Homo Sapiens Ediciones.
- Jessop, Bob (1999). *Crisis del Estado de Bienestar. Hacia una nueva teoría del Estado y sus consecuencias sociales*. Colombia: Universidad Nacional de Colombia.
- Kant, Immanuel (1990). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. México: Porrúa.
- Kautsky, Karl (1980). *Ética y concepción materialista de la historia*. México: Ediciones Pasado y Presente.
- Kelsen, Hans (1982). *Socialismo y Estado. Una investigación sobre la teoría política del marxismo*. México: Siglo XXI Editores.
- Luebbert, Gregory M. (1997). *Liberalismo, fascismo o socialdemocracia. Clases sociales y orígenes políticos de los regímenes de la Europa de entreguerras*. España: Prensas Universitarias de Zaragoza.
- Maguire, John M. (1984). *Marx y su teoría de la política*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Mandeville, Bernard (1982). *La fábula de las abejas. O los vicios privados hacen la prosperidad pública*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Marx, Karl (1987). *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política. Borrador 1857-1858 (Grundrisse)*, 3 volúmenes. México: Siglo XXI Editores. Versión alemana: Werke, 42, Berlin, Dietz Verlag, 1983.
- (1977). *El capital*, tomo I. México: Siglo XXI Editores.
- (1984). *El capital*. Capítulo VI (inédito). México: Siglo XXI Editores.

- (1982). *Escritos de juventud, Obras Fundamentales 1*. México: Fondo de Cultura Económica.
- (1970). *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*. México: Grijalbo.
- (1982). *La crítica moralizante y la moral crítica*. México: Editorial Domés.
- (1974). *El dieciocho brumario de Luis Bonaparte*. México: Grijalbo.
- (1986). *Contribución a la crítica de la economía política*. México: Siglo XXI Editores.
- (1988). *Los apuntes etnológicos de Karl Marx*. España: Editorial Pablo Iglesias/Siglo XXI Editores.
- y Arnold Ruge (1973). *Los Anales franco-alemanes*. México: Ediciones Martínez Roca.
- y Federico Engels (1982). *La ideología alemana. Crítica de la novísima filosofía alemana en las personas de sus representantes Feuerbach, B. Bauer y Stiner, y del socialismo alemán en las de sus diferentes profetas*. Cuba: Editorial Pueblo y Educación.
- (1975). *Periodismo revolucionario (La Neue Rheinische Zeitung)*. México: Ediciones Roca.
- Mathias, Gilberto y Pierre Salama (1986). *El Estado sobredesarrollado. De las metrópolis al tercer mundo*. México: Editorial Era.
- Miliband, Ralph (1983). *El Estado en la sociedad capitalista*. México: Siglo XXI Editores.
- Offe, Claus (1991). *Contradicciones del Estado del bienestar*. México: Alianza Editorial/Centro Nacional para la Cultura y las Artes/Editorial Patria, Colecc. Los Noventa.
- Olivé, León (1985). *Estado, legitimación y crisis*. México: Siglo XXI Editorial.
- Osorio, Jaime (2004). *El Estado en el centro de la mundialización. La sociedad civil y el asunto del poder*. México: Fondo de Cultura Económica.
- (2018). “El Estado de contrainseguridad con coro electoral”, *Argumentos. Estudios críticos de la sociedad*, núm. 86, enero-abril, año 31, México, UAM-Xochimilco.
- Pashukanis, E.B. (1976). *La teoría general del derecho y el marxismo*. México: Grijalbo.
- Pinto, Armando (1978). “Presentación”, AA.VV., *¿Existe una teoría marxista del Estado?* México: Universidad Autónoma de Puebla.
- Reichelt, Helmut (1971). *Zur logischen Struktur des Kapitalbegriffes bei Karl Marx*. Alemania: Europäische Verlagsanstalt.
- Rossanda, Rossana (1982). “Advertencia”, en AA.VV., *Discutir el Estado. Posiciones frente a una tesis de Louis Althusser*. México: Folios Ediciones.
- Rosselli, Carlo (1991). *Socialismo liberal*. España: Editorial Pablo Iglesias.
- Sánchez Susarrey, Jaime (1986). *La forma Estado, la forma mercancía*. México: Universidad de Guadalajara.
- Sohn Rethel, Alfred (1981). *Trabajo manual y trabajo intelectual*. Colombia: El Viejo Topo.
- Sonntag, Heinz Rudolf y Héctor Valecillos (comps.) (1985). *El Estado en el capitalismo contemporáneo*. México: Siglo XXI Editores.
- Žižek, Slavoj (2003). “El sujeto interpasivo”, en *Posiciones. Filosofía, política, psicoanálisis*. Argentina: Ediciones Parusia.