

# Sociedad, Estado y democracia en la Teoría Política

Investigaciones de Ayudantes Alumnxs 2021-2022 de la cátedra de Teoría Política II

FACULTAD DE CIENCIA POLÍTICA Y RRII

## AUTORES

Clerici, Sol  
Miriani, Federica  
Miño, Victoria  
Perochena, Joaquina  
Orso, Fiorella  
Jorge, Martín  
Benavente, Luciana  
Matamala, Lisandro



## Índice

“Sobre el concepto de individuo en el joven Marx”. Benavente, Luciana	4
“Más que esposas: los aportes de Marianne Schnitger Weber y Harriet Taylor Mill a la Teoría Política”. Clerici, Sol	21
“La política internacional en el debate intra-realista: perspectivas comparadas de Carl Schmitt y Hans Morgenthau”. Jorge, Martín	48
“La concepción del Estado en Kant y Marx”. Matamala, Lisandro	61
“Weber y Gramsci en una disputa por el sentido: algo más que una razón para la crisis y el consenso”. Miño, Victoria	76
“La crisis del parlamentarismo durante la República de Weimar y la llegada del nazismo al poder. Un análisis desde la teoría de Carl Schmitt”. Miriani, Federica	100
“Marx y América Latina: derivaciones teóricas del marxismo y el legado de Marx para América latina”. Orso, Fiorella	117
“Una revolución en el tiempo”. Perochena, Joaquina	141

## **Presentación.**

Alberto Ford

Para la cátedra de Teoría Política II es una gran satisfacción presentar esta publicación con los trabajos finales de las y los ayudantes alumnos del período 2021-2023.

Fue un proceso muy rico, que empezó con el planteamiento de un interés general, pasó luego por compartir lecturas en seminarios internos, siguió con la presentación de avances de investigación en clases especiales de la asignatura y en el marco del Congreso de Democracia de la Facultad de Ciencia Política de la UNR y termina con estos capítulos, que expresan la particularidad de cada ayudante y al mismo tiempo se vinculan en un conjunto orgánico, representativo de los intereses de nuestra materia.

Las y los autores tuvieron el acompañamiento de las y los docentes de la cátedra: Mercedes Betria, Esteban Domínguez, Alberto Ford, Marco Iazzetta, Alejandro Moreyra, María Eugenia Schmuck y Gisela Signorelli.

Sentimos el orgullo de haber acompañado el trabajo individual creativo, cooperativo y responsable de las y los autores, que hacen un aporte significativo a la producción de nuevas ideas y nuevas líneas de investigación sobre autoras y autores de importancia para la ciencia política.

Felicitaciones Federica, Fiorella, Joaquina, Lisandro, Luciana, Martín, Sol y Victoria por este logro.

## Sobre el concepto de individuo en el joven Marx.

Luciana Benavente

### ● Introducción

El presente artículo integra resultados de un proceso de investigación realizado en función de la pieza conceptual “individuo” en la teoría del joven Marx. El recorte de textos abordados incluyó ‘Crítica del Derecho del Estado en Hegel’, ‘La cuestión judía’, ‘En torno a la Crítica de la Filosofía del Derecho en Hegel - Introducción’ & ‘Manuscritos económico-filosóficos de 1844’. El ejercicio abarcó diferentes temáticas a partir de las cuales reconstruir la noción de individuo (hombre, humano, *Mensch*, persona<sup>1</sup>) en el pensamiento del joven Marx y la significancia de la misma en el marco general de sus postulados. La inquietud sobre este concepto surge a partir de la importancia que Marx pareciera atribuirle en diversas instancias, la cual permitiría reconocer la particularidad de este concepto en los escritos del autor en tanto pensador crítico, y como posible alternativa a las ideas tradicionales del individuo, propias del liberalismo. Si bien puede considerarse como un aspecto que no es central en la teoría del autor, se plantea aquí como una posible herramienta u oportunidad para reflexionar sobre su pensamiento desde una óptica diferente.

La pertinencia de releer las ideas de Karl Marx desde diversos interrogantes se vincula con la búsqueda incesante de un “esfuerzo teórico que se propone lograr que ningún hombre del mundo sufra más necesidad material e intelectual” (Schmidt, 1976:36) en tanto “al materialismo marxista le interesa sobre todo la posibilidad de eliminar el hambre y la miseria en el mundo” (Schmidt, 1976:36). En este sentido, resulta enriquecedor reflexionar sobre los aportes del pensamiento del autor, que contribuyen a la construcción de un horizonte crítico en nuestra contemporaneidad.

Este escrito intentará aportar reflexiones surgidas a partir de un ejercicio de lectura crítica y minuciosa en el que se rastrearon referencias (literales, metafóricas e implícitas) sobre la cuestión del individuo en las fuentes. Abordar la cuestión del individuo, el hombre, der Mensch en el joven Marx implica reconocer que es parte de una problemática más amplia, que aparece en

---

<sup>1</sup> El presente escrito hará uso de palabras del masculino como genéricas con el objetivo de mantener la mayor rigurosidad y fidelidad conceptual posible en relación al autor, aunque no de manera acrítica respecto a esta práctica lingüística en la contemporaneidad, entendiendo que es excluyente de otros géneros e identidades.

un marco general: el de la concepción del ser humano y su relación con la política, como expresión de la vida en comunidad. La cuestión se enmarca, a su vez, en una fuerte crítica del autor hacia el idealismo y la incidencia de tal posicionamiento teórico al intentar pensar y transformar la constitución política y la existencia material de los hombres. Marx plantea que la filosofía alemana ha generado lo que denomina como “ficciones”, elementos abstractos que acaban por objetivar a los individuos, y se les presentan como externos, ajenos, fuera de su control. Como afirma en ‘Crítica del Derecho del Estado en Hegel’: “el productor es convertido en producto del producto” (Marx, 1982:323) y “el hecho empírico adquiere en su existencia empírica otra significación de la que él mismo tiene” (Marx, 1982:323). Las ficciones esconden dos cosas: por un lado, la existencia en un sistema de explotación, por otro, que la fuerza política que está conceptualizada y construida como externa a la existencia individual sólo es auténtica y efectiva en la vida de las personas si “el hombre ha sabido reconocer y organizar sus “forces propres” como fuerzas sociales” (Marx, 1982:484). Si cada individuo vive y existe manifestando de manera efectiva la constitución política, es decir, la organización de la vida en sociedad y la interdependencia de la especie, sólo entonces se logra la realización del ser genérico que, hasta entonces, se encuentra escindido entre el hombre privado y el ciudadano político. En la realización del ser genérico, lo político coincide con la existencia material de cada individuo y es el sujeto real quien determina la constitución política -no al revés. Esto posibilita la apropiación de las personas de su propia incidencia sobre las cuestiones generales desde su realidad, desde la vida misma de cada individuo.

El posicionamiento materialista de Marx invita a pensar partiendo de lo realmente existente, considerando la manifestación de la sociedad burguesa en la que se ha desarrollado el capital moderno, la enajenación del trabajo a partir de la propiedad privada entendida como trabajo acumulado y la constitución del hombre como mercancía y como máquina. La relación del individuo con las fuerzas productivas se entabla a partir del trabajo que pierde la apariencia de actividad propia y empequeñece la vida del hombre a partir de la enajenación. A su vez, las fuerzas productivas aparecen como separadas de los individuos, que se encuentran diseminados y en contraposición los unos a los otros, existen como miembros de una clase y no en cuanto individuos. Es necesario pensar a la organización social a partir de determinados individuos existentes en la realidad, ya que la misma brota del proceso de vida de los hombres. Los

individuos se presentan como dependientes de sus relaciones sociales, es decir, el contacto práctico con la producción del mundo, los medios de vida, las condiciones materiales de producción a partir de la cual los individuos se hacen los unos a los otros y las circunstancias hacen al hombre en la misma medida en que éste hace a las circunstancias. En este sentido, los hombres reales se hallan condicionados por el desarrollo de las fuerzas productivas y el intercambio, que determinarán la condición de individuos escindidos, individuos medios o individuos como tales, es decir, en control de los poderes y fuerzas sociales que de ellos mismos nacen.

El escrito iniciará, en primer lugar, con una breve contextualización sobre el joven Marx y el período histórico en el cual se realizan sus escritos. En segundo lugar, se mencionarán críticas a la teoría hegeliana y a la religión, de los textos ‘Crítica del Derecho del Estado en Hegel’ & ‘En torno a la Crítica de la Filosofía del Derecho en Hegel - Introducción’, consideradas centrales para entender el posicionamiento materialista del autor que atraviesa la totalidad de los escritos abordados en esta investigación. En un tercer lugar, se tendrán en cuenta reflexiones sobre la constitución política y su vinculación con el individuo real. Para ésto, se tendrán en cuenta reflexiones sobre la democracia, del texto ‘Crítica del Derecho del Estado en Hegel’, de las cuales comienza a alejarse a partir de las nociones de Estado, citoyen y burgeois en el texto ‘La cuestión judía’. En un cuarto lugar, se abordarán postulados del autor referidos al individuo y las condiciones de producción de los medios de vida, a partir de las nociones de trabajo enajenado, el hombre como mercancía, la esencia subjetiva de la propiedad privada y el carácter social del individuo, el hombre, der Mensch.

- **El joven Marx**

El pensamiento de Marx tiene, a lo largo de su desarrollo, una vinculación con el contexto histórico político de la época. Esto implica que no es ni intenta ser estático y que es elaborado de acuerdo a los sucesos que van moldeando y puliendo un saber que no se presenta como absoluto sino como herramienta y como posibilidad.

El joven Marx se encontraba localizado en Colonia de donde debió exiliarse por oponerse al régimen prusiano monárquico con proyectos periodísticos como ‘La gaceta renana’. Hacia fines

de 1843 se traslada a París en un contexto posterior a la Revolución Francesa y con el surgimiento de movimientos obreros organizados, desde donde escribe ‘La cuestión judía’.

Durante este período, el autor tuvo una fuerte influencia de la filosofía alemana. Por un lado, formaba parte de la juventud hegeliana que intentaba realizar una crítica a las ideas de su referente aunque retomando la dialéctica. Mayormente se debatían temas vinculados a la religión y Marx es una de las figuras principales en sostener que la misma podría ser un medio para pensar la política. Bauer, con quien discute en ‘La cuestión judía’, integraba este movimiento. El grupo de jóvenes se encontró con ‘la contradicción misma de la historia’ cuando Federico Guillermo IV, aclamado candidato “liberal” se convierte en déspota luego de asumir el poder. Contradicción, de acuerdo a Althusser (1967:34), en la que: “La historia era, sin duda, en derecho, razón y libertad; en los hechos no era sino sinrazón y servidumbre” (Althusser, 1967:34).

El debate con la religión también era muy fuerte en este momento histórico ya que implicaba a su vez, una crítica al conservadurismo de la época. Es en este contexto en que los neohegelianos se ven influenciados por los escritos de Feuerbach, quien “volvía a poner sobre sus pies ese mundo que la filosofía hacía marchar sobre la cabeza” (Althusser, 1976:34). Se constituía un camino crítico al interior de los jóvenes hegelianos al cual Marx adscribía. Durante este período, los escritos del autor tuvieron un carácter más filosófico, previo a su etapa más dedicada a lo político y posteriormente a lo económico, dinamismo que es posible visibilizar a lo largo de los textos.

- **Entre lo empírico y lo místico**

Un aspecto fundamental al momento de leer al joven Marx, es la contraposición que establece entre el idealismo y el materialismo desde una postura crítica propia de su contexto histórico, influenciado por cuestionamientos a los escritos de Hegel y Feuerbach:

A mediados de la década del cuarenta existía en Alemania una atmósfera de búsqueda de nueva filosofía, y el Mensch (el hombre), para Feuerbach, debía ser el fundamento de esa filosofía. Feuerbach descolló este empeño y se adentró en una crítica a fondo de la filosofía especulativa y abstracta, en particular de Hegel. Al subrayar el nexo de toda filosofía especulativa con la teología y la religión y manifestarse contra todo el Wissen (el saber) a priorístico y especulativo,

sentaba las bases para un nuevo tipo de reflexión al cual no sería indiferente el joven Marx (Monal, 1999:1).

En un breve pasaje, Althusser reflexiona sobre la dicotomía idea/realidad presente en los escritos de Marx, en relación a lo que denomina como “humanismo real”:

La diferencia específica se encuentra en el adjetivo real. El humanismo real se define semánticamente por oposición al humanismo no-real, al humanismo ideal(ista), abstracto, especulativo, etc. Este humanismo de referencia, es a la vez intocado como referencia y rechazado por su abstracción, su no-realidad, etc. por el nuevo humanismo real. El antiguo humanismo es juzgado, por lo tanto, por el nuevo como un humanismo abstracto e ilusorio. Su ilusión está en hacer frente a un objeto no-real, en tener por contenido un objeto que no es el objeto real. (Althusser, 1976:201).

A partir del texto ‘Crítica del Derecho del Estado en Hegel’, Marx postula que es indispensable partir de lo real y lo material al momento de conceptualizar y proponer categorías: considerar que lo real determine su propio significado y no que lo abstracto signifique a lo real, ya que de otra manera “el productor es convertido en producto del producto” (Marx, 1982:323) y “el hecho empírico adquiere en su existencia empírica otra significación de la que él mismo tiene” (Marx, 1982:323). El hecho del que se parte no se concibe como tal, sino como un “resultado místico” (Marx, 1982:323). Lo que el autor plantea es que, de acuerdo a los postulados de Hegel, la realidad debe ajustarse a pensamientos preestablecidos, lo cual impide que la filosofía permita generar determinaciones políticas en tanto se transforma en un ejercicio lógico que incluso se caracteriza por ser “la cosa de la lógica y no la lógica de la cosa” (Marx, 1982:331). De esta manera, los postulados de Hegel convierten en sujetos a las categorías lógico-abstractas y presentan a lo concreto real como formal, como lógico-metafísico. Frente a la contraposición teórica que Hegel establece entre individualidad-Estado, Marx sostiene que lo hace:

(...) olvidando que la individualidad particular es una individualidad humana y que los asuntos y actividades del Estado son funciones humanas; olvidando que la esencia de la "personalidad particular" no reside en su barba, en su sangre, en su físico abstracto, sino en su cualidad social y que los asuntos etc., del Estado no son otra cosa que modos de existir y actuar de las cualidades sociales del hombre. De donde se deduce, por tanto, que los individuos, en tanto que exponentes

de los asuntos del Estado y de sus poderes deben ser considerados en cuanto a su cualidad social, y no en cuanto a su cualidad privada (Marx, 1982:335).

Aquí se presentan dos cuestiones: a) la importancia de pensar desde la realidad en contraposición a hacerlo desde lo preestablecido teóricamente, b) la noción de que la individualidad, y el Estado al estar compuesto por individualidades, implica o necesita ser considerado desde su cualidad social. Este abordaje nos permitiría, de acuerdo a Marx, establecer un nexo entre la filosofía y la política y evitar ejercicios teóricos que resulten en ecuaciones lógicas abstraídas de lo que materialmente existe, y aún más, que acaben por forzar lo histórico y lo político a ser amoldado a lo formal, convirtiendo la sustancia mística en real.

Respecto a la religión, Marx realiza una fuerte crítica en el texto ‘En torno a la Crítica de la Filosofía del Derecho en Hegel - Introducción’ conocido como die Enleitung. De acuerdo a Marx, la realidad impulsa al hombre a buscar una realidad fantástica, y es entonces que la religión se convierte necesaria y que el hombre se pierde de su verdadera realidad, olvidando que es él quien hace a la religión y no al revés:

Y la religión es la autoconciencia y el autosenntimiento del hombre que aún no se ha encontrado a sí mismo o ha vuelto a perderse. Pero el hombre no es un ser abstracto, agazapado fuera del mundo. El hombre es el mundo de los hombres, es el Estado, la sociedad” (Marx, 1982:491).

La sociedad se fundamenta de esta manera, a partir de una teoría general del mundo arbitraria que intenta justificar y suavizar una realidad miserable, e impide la realización humana y el alcance de la dicha real, engaña al hombre y evita que perciba las cadenas a la que se encuentra sometido. Es por esta razón que es tarea fundamental de la filosofía criticar a la religión para desenmascarar la autoenajenación del hombre, dismantelar lo ilusorio para que el hombre pueda acceder a lo real: “La crítica de la religión es, por tanto, en germen, la crítica de este valle de lágrimas que la religión rodea de un halo de santidad” (Marx, 1982: 492). La religión no es más que “el suspiro de la criatura agobiada, el estado alma de un mundo desalmado, porque es el espíritu de los estados de alma carentes de espíritu. La religión es el opio del pueblo” (Marx, 1982:491).

El ejercicio crítico, de acuerdo a Marx, debe realizarse no sólo sobre la realidad, sino también sobre la prolongación abstracta de la misma. En este sentido, señalar aquellos ejercicios

especulativos que se abstraen del hombre real permite que la teoría tenga el potencial de convertirse en poder material, por ejemplo, si llegara a prender en las masas, en tanto exponga que el hombre es la raíz de los problemas, lo cual convierte en imperativo categórico “echar por tierra todas aquellas relaciones en que el hombre es un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable” (Marx, 1982:497). Se convierte en fundamental la pieza del individuo, el hombre, der Mensch, pues es la raíz y debe percibirse como tal para poder regresar a su verdadera realidad y poder material, para tomar control y revertir las condiciones injustas de aquello que de él mismo emana.

- **Expresión del género y constitución política**

En el texto ‘Crítica del Derecho del Estado en Hegel’, Marx sostiene que lo político deja de ser algo meramente formal cuando tiene un impacto en la vida de los hombres –y del pueblo- entendidos desde su existencia real y no desde conceptualizaciones que se establecen sobre esa existencia pero que no son palpables en la misma. En este escrito, Marx presenta a la democracia como la instancia que logra realizar a la política en este sentido, es decir, impactando en el día a día de las personas.

Desde este punto de vista, en la democracia, el Estado y la constitución política son creados -y en algún punto controlados- por el pueblo, por lo que ya no se presentan como algo externo, ajeno, que lo domina y lo objetiva. Hegel parte del Estado y convierte al hombre en el Estado subjetivado; la democracia parte del hombre y convierte al Estado en el hombre objetivado. Así como la religión no crea al hombre, sino que es el hombre el que crea la religión, la constitución no crea el pueblo, sino que es el pueblo el que crea la constitución particular (Marx, 1982:342).

El sentido del Estado cambia de acuerdo a la influencia real que tuvieran sobre éste los individuos, y cuando no está vinculado a la vida cotidiana, material de los mismos, se convierte en una abstracción que acaba por subordinar la existencia de los hombres a lo irreal, lo conceptual, formal. La democracia es entendida como la forma en que la política logra impactar en la realidad de las personas y por ende:

(...) la democracia es a las demás constituciones lo que el género a sus especies, con la diferencia de que, aquí, el género aparece él mismo como existencia, y por tanto, frente a la existencia que no corresponde a la esencia misma, como una especie particular (...). Todas las

demás formaciones estatales son una cierta y determinada forma particular de Estado. En la democracia, el principio formal es al mismo tiempo el principio material (Marx, 1982:342).

En este texto, la definición que Marx postula sobre la democracia le atribuye importancia a la “autodeterminación”, en contraposición a un pueblo subsumido bajo la constitución política monárquica. Al ser la monarquía una constitución particular, Marx considera que se opone al género. En las constituciones no democráticas, es una identidad externa la que opera, y lo político se desarrolla sin que las personas tengan consciencia de que ésta coincida con su esencia privada: se genera de esta manera una enajenación de la existencia trascendente (Marx, 1982:344). Es en la democracia que se da la unión entre lo general y lo particular, y el Estado no es ya una expresión particular, sino que lo político se corresponde con lo material. Esta relación entre lo particular y lo genérico como contrarios, se presentará nuevamente en ‘La cuestión judía’ de manera más distinguida.

En ‘La cuestión judía’ Marx debate con Bruno Bauer, en relación a la aspiración de los judíos a emanciparse en términos políticos. Según Bauer, el hombre en general debe abandonar la religión para convertirse en ciudadano y lo mismo debe hacer el Estado para convertirse en el Estado real. Sostiene que es necesaria la abolición de la religión para alcanzar la emancipación política, emancipar al Estado, y lograr la emancipación de la humanidad. Sin embargo, Marx discute con este planteo y sostiene que existe un límite en la emancipación política entendida de este modo, ya que incluso aboliendo la religión del Estado, es posible que la misma siga existiendo en la vida de los hombres:

El límite de la emancipación política se manifiesta en seguida en el hecho de que el Estado puede liberarse de una traba sin que el hombre se libere realmente de ella; en que el Estado pueda ser un Estado libre sin que el hombre sea un hombre libre (Marx, 1982:468).

En este pasaje se encuentra nuevamente la referencia a la importancia de abordar lo que sucede en la realidad, y la necesidad de tener en cuenta el efecto que lo político –Estado y leyes- tenga en la vida de los hombres, más allá de lo abstracto, jurídico, formal. En este sentido, resulta contradictorio que se pueda reconocer como libre a un Estado que elimina la religión para emanciparse políticamente, mientras la misma sigue existiendo en la vida de los individuos: “El Estado puede haberse emancipado de la religión aun cuando la gran mayoría siga siendo

religiosa. Y no dejará de serlo por el hecho de que su religiosidad sea entendida como algo puramente privado” (Marx, 1982:469). Aquí el Estado se define en contraposición a los elementos que lo forman, no acaba con las diferencias sociales, culturales y políticas al definir las como cuestiones privadas, si no que descansa sobre ellas. Lo que acaba por suceder es que el hombre lleva una doble vida, la vida en la que es considerado ser colectivo que es la política, la celestial, y la vida de la sociedad civil, terrenal, en la que existe de manera particular. Marx sostiene que de esta manera el hombre ciudadano se convierte en miembro imaginario de una soberanía imaginaria y habita una generalidad irreal, se constituye como ser despojado de vida real como individuo, como una manifestación que carece de verdad (Marx, 1982:470).

La cuestión judía desde el punto de vista de Marx, es un ejemplo de lo que sucede cuando existe una separación entre la sociedad civil y el Estado político:

La diferencia entre el ciudadano y el hombre religioso es la que media entre el ciudadano y el comerciante, entre el ciudadano y el jornalero, entre el ciudadano y el terrateniente, entre el ciudadano y el individuo viviente. La contradicción entre el hombre religioso y el hombre político es la misma que existe entre el bourgeois y el citoyen, entre el miembro de la sociedad burguesa y su piel de león político (Marx, 1982:471).

Esta dicotomía presente en las sociedades modernas, evita que se realice lo que Marx denomina como la vida genérica real del hombre: “En los momentos de especial amor propio la vida política trata de ahogar la sociedad burguesa, que es su premisa, y los elementos que la integran, para constituirse en la vida genérica real del hombre, exenta de toda contradicción (Marx, 1982:472)”. De acuerdo a Marx, en la sociedad burguesa, la comunidad política es vista como un medio para garantizar la conservación de los derechos llamados humanos, que se corresponden con el derecho a la propiedad privada. El citoyen, es decir el individuo en su existencia política, se convierte servidor del hombre egoísta, del bourgeois, debiendo conservar los derechos de la existencia en términos particulares. Esto implica una degradación de la esfera en que los hombres se comportan como comunidad, la cual acaba por subordinarse a la esfera en que el hombre actúa como un ser aislado y parcial, y el hombre considerado auténtico no es el ciudadano si no el burgués. Aquí hace referencia a la sociedad burguesa como aquella en que el hombre tiene derecho a disociarse, está aislado, limitado a sí mismo. El ser genérico está definido en contraposición a aquel que existe disociado de sus semejantes y de la comunidad y al

que ve a la sociedad como un marco externo. En la sociedad burguesa, este hombre no político, miembro de la burguesía, hombre egoísta, se presenta como el hombre natural, como el verdadero hombre que se corresponde con la existencia individual y material. El ciudadano, por el contrario es abstracto y artificial. Existen, entonces, dos elementos: el miembro de la sociedad burguesa, egoísta e independiente y el ciudadano del Estado. La emancipación humana sucede cuando ambos se fusionan en el hombre real:

Sólo cuando el individuo real recobra dentro de sí al ciudadano abstracto y se convierte, como hombre individual, en ser genérico, en su trabajo individual y en sus relaciones individuales; sólo cuando el hombre ha sabido reconocer y organizar sus “forces propres” como fuerzas sociales y cuando, por tanto, no desgaja ya de sí mismo la fuerza social bajo la forma de fuerza política, podemos decir que se lleva a cabo la emancipación humana (Marx, 1982:484).

La significación que adquiere el individuo real, el hombre material en la emancipación de la humanidad es clave. La apropiación del mismo de su fuerza social y de su poder político es lo que posibilita la realización de la emancipación humana. El hecho de que lo político y el Estado se presenten como algo ajeno, y de que la noción de un individuo aislado, egoísta e independiente aparente ser natural, no se corresponde con el ser genérico. El ser genérico es aquello que no se realiza en la vida de los hombres reales de la sociedad moderna, en tanto los mismos, en su existencia individual material, se ven escindidos entre dos manifestaciones propias de la sociedad burguesa: el citoyen y el bourgeois. La primera —el citoyen, una construcción abstracta e irreal de la revolución política burguesa que logró a partir de la misma constituir a lo político como medio para garantizar al segundo- el bourgeois.

A partir de la presente investigación, se observa que hay un viraje entre el primer texto ‘Crítica al Derecho del estado en Hegel’ y el segundo ‘La cuestión judía’ respecto al modo de interpretar la relación entre el individuo, la democracia y el Estado. En el primero, existe una noción de democracia que se corresponde con la realización del ser genérico. En este texto, pareciera que Marx supone que en la democracia tanto el Estado como las leyes pueden ser funcionales al pueblo. La constitución política en la democracia ya no representa una mera cuestión formal, si no la realización de la política en la vida de los hombres que se encuentran con la posibilidad de tener cierto control. La constitución política es creada por los individuos sin que estén subordinados a ella como algo que se presenta como externo. Esta noción que pareciera

considerar la posibilidad de un Estado y democracia concordantes con la realización del hombre, ya no se presenta de esta manera en ‘La cuestión Judía’. En este último texto, se puede observar una crítica más profunda de Marx hacia el Estado como tal. El Estado comienza a presentarse como algo más intrínsecamente diferenciado de la realidad de los individuos y que no se corresponde con los mismos, “el Estado puede haberse emancipado de la religión aun cuando la gran mayoría siga siendo religiosa” (Marx; 1982:499). En este sentido, representa un estadio que en realidad permite que lo privado actúe a su modo y que se opone y contradice con el hombre en su existencia material. Sin embargo, teniendo en cuenta los matices y virajes propios del recorrido del autor, resulta interesante mencionar un posible trazo de continuidad a lo largo de los escritos analizados. Pareciera que, a partir de la importancia de lo real en contraposición a lo general, se le adjudica una significación específica a lo político en tanto logra ser efectivo en la vida concreta, material de los individuos.

Marx postula en ‘Crítica al Derecho del estado en Hegel’ una idea de democracia según la cual es la instancia en que existe una correspondencia entre el género -el principio formal- y el principio material, en la que el hombre es el principio real y quien crea las constituciones políticas. Podríamos considerar que esta idea no refiere a la democracia de acuerdo a las leyes, las instituciones y el Estado, si no en relación a la efectiva existencia de lo político en la vida de los individuos. En este sentido, pareciera haber un continuum entre la idea previamente mencionada y la denominada emancipación humana en ‘La cuestión judía’ en donde manifiesta:

Sólo cuando el hombre ha sabido reconocer y organizar sus “forces propres” como fuerzas sociales, y cuando, por tanto, no desgaja ya de sí mismo la fuerza social bajo la forma de fuerza política, podemos decir que se lleva a cabo la emancipación humana (Marx; 1982:484).

La reflexión que surge a partir de posibles trazos de lo continuo, es que es primordial la importancia de los individuos reales, la existencia material de los hombres: un factor indispensable al momento de pensar la configuración política de las sociedades y sus características distintivas, así como las posibilidades de emancipación. La democracia es entendida como la instancia en que la constitución política finalmente se identifica con la realidad de los hombres y se realiza en su existencia material, posibilitando la correspondencia entre el individuo y el ser genérico. Algo similar sucede con el concepto de emancipación humana formulado en ‘La cuestión judía’, que se vincula con una idea de integralidad del

individuo, donde lo político no constituye una abstracción formal alejada de la vida de los hombres, sino que es justamente la instancia en que los mismos reconocen la fuerza social y política como propia.

- **El individuo y la producción de los medios de vida**

Marx postula la necesidad de pensar a partir del materialismo histórico para superar ideas falsas que se han desvinculado de lo realmente existente. Para esto, en ‘Manuscritos Económico-Filosóficos del 1844’ propone pensar a los hombres y los individuos en función de las condiciones materiales de producción, lo que se produce, el modo en que se produce y el tipo de relaciones/organizaciones sociales que se entablan.

A partir del texto, es posible observar referencias al individuo en el marco de la crítica a supuestos de la Economía Política contemporáneos al autor. Mientras que Smith y Ricardo sostienen que el salario de los trabajadores debe reducirse al mínimo posible, Marx realiza una distinción entre hombre y trabajador en tanto considera que de acuerdo a tales supuestos, “al trabajador sólo le corresponde la parte menor y estrictamente indispensable del producto; solamente lo necesario para poder subsistir, no como hombre, sino como trabajador, para perpetuar, no la especie humana, sino la clase esclava de los obreros” (Marx, 1982:563). Esta situación invierte la relación capital-trabajo: la renta de la tierra y la ganancia del capital debieran ser deducciones realizadas sobre el salario, sobre lo que recibe el trabajador por el producto que genera por medio de su trabajo y no al revés.

La sociedad burguesa presenta particularidades que impactan en la existencia real de los individuos, los trabajadores y los no trabajadores. Tales particularidades son consecuencia del hombre mismo –el hombre como la raíz- que es quien se apropia del producto de un trabajo que pertenece a otro hombre: vive como placer aquello que es un tormento para el obrero y “no es en los dioses ni en la naturaleza donde hay que buscar esta potencia ajena que se alza sobre el hombre, sino en el hombre mismo” (Marx, 1982: 602). Esto crea una enemistad y una autoenajenación del hombre a nivel de especie que se manifiesta en la relación práctica real con otros hombres: “mediante el trabajo enajenado, alienado, crea el trabajador la relación de un hombre ajeno al trabajo y situado por fuera de él con este trabajo” (Marx, 1982:603).

El obrero se subordina a la necesidad de mano de obra del capitalista en una situación de desigual poder ya que el capitalista puede encontrar a otro trabajador o hacer uso de su trabajo acumulado –el capital. El trabajador por su parte, debe vender su propia humanidad, sacrificar su tiempo a cambio del salario, del cual depende su existencia física: “esta clase tiene que sacrificar continuamente una parte de sí misma para no perecer por completo” (Marx, 1982:561). El trabajador, es reducido a una mercancía que no tiene valor si la oferta es mayor a la demanda, según la necesidad de los ricos:

estas huestes de trabajadores, cada vez más acosados, no tienen siquiera la tranquilidad de encontrar siempre empleo; la industria que los ha congregado, sólo los deja vivir cuando los necesita; tan pronto como puede prescindir de ellos los abandona a su suerte sin el menor miramiento; y los obreros se ven obligados a entregar sus personas y energías a cambio del precio que se les quiera ofrecer (Marx, 1982: 570).

A partir de la división del trabajo, el obrero debe realizar una labor cada vez más mecanizada, a la vez que a la competitividad existente entre trabajadores, se suma la competencia de las máquinas generadas por la acumulación del capital. La prosperidad empeora las condiciones de vida de las personas que cuentan con su fuerza de trabajo y no disponen de trabajo acumulado:

Mientras que la división del trabajo eleva la productividad del trabajador, la riqueza y el refinamiento de la sociedad, empobrece a los trabajadores, haciéndolo descender al nivel de máquinas. Mientras que la división del trabajo provoca la acumulación de los capitales, y con ello, una prosperidad creciente de la sociedad, coloca cada vez más al trabajador bajo la dependencia del capitalista, le impone una competencia cada vez mayor y lo empuja al vértigo de la superproducción, tras la que viene la depresión consiguiente (Marx, 1982:564).

Mientras más mercancías crea el obrero, más se desvaloriza el obrero ya que el producto de su propio trabajo se le presenta como algo ajeno e independiente de él. En cuanto el trabajo se plasma en un objeto, el trabajador se desrealiza al perder ese objeto que es enajenado. El trabajador se ve sometido a producir lo más posible y consumir lo menos posible, volviéndose más indigno y deforme frente al producto de su trabajo. Es el productor por medio de su mano de obra y sin embargo nada le pertenece:

Cuanto más se mate el obrero a trabajar más poderoso es el mundo ajeno, de objetos creados por él en contra suya, más se empobrece el mismo y su mundo interior, menos le pertenece éste a él como suyo propio. Lo mismo ocurre con la religión. Cuanto más pone el hombre en Dios, menos retiene para sí mismo. El obrero pone su vida en el objeto; pero ahora, su vida ya no le pertenece a él sino al objeto (Marx, 1982: 596).

La enajenación no sólo sucede respecto del producto del trabajo si no en la actividad productiva: el trabajador no es él mismo ni se afirma en su trabajo si no que por el contrario el trabajo es la pérdida de sí mismo. Es una obligación forzosa que no se realiza desde la libertad o la voluntad si no como un medio para satisfacer necesidades. Su personalidad es retomada cuando cesa de trabajar y mientras tanto está fuera de sí. Esto invierte la relación hombre-animal en tanto el trabajador se siente libre en sus funciones animales como comer o beber y se siente como animal en sus funciones humanas, es decir, de producción de sus medios de vida. La propiedad privada entendida como trabajo –enajenado- acumulado, es producto de la enajenación de la vida humana. Esto sucede en un mundo producto del hombre mismo y en el que la individualidad es manifestación de la existencia en relación a otros. Para lograr el retorno del hombre a sí mismo, entonces, es necesario reconocer a la existencia individual como una existencia colectiva y al hombre como social:

El carácter social, es por tanto, el carácter general de todo el movimiento; así como la sociedad produce ella misma al hombre en cuanto hombre, es producida por él. La actividad y el goce, como su contenido, son también, en cuanto al modo de existencia, sociales, actividad social, y goce social. La esencia humana de la naturaleza existe únicamente para el hombre social, ya que solamente existe para él como nexo con el hombre, como existencia suya para el otro y del otro para él (Marx, 1982:618).

La esencia del hombre es social y la advertencia de Marx en este punto es que es indispensable evitar considerar a la sociedad como una abstracción frente al individuo: “El individuo es el ente social. Su manifestación de vida –aunque no aparezca bajo la forma directa de una manifestación de vida común, realizada conjuntamente con otros- es, por tanto, manifestación y exteriorización de la vida social” (Marx, 1982:619). La vida individual entonces, no es diferente de la vida genérica y cada individuo es la totalidad de la sociedad pensada y sentida.

Sólo cuando el producto es un objeto social, deja de perderse el hombre en su objeto, ya que pasa a ser una objetividad de sí mismo y no de otro que se lo apropia. El ejemplo de Marx es la manifestación de la grandeza de la humanidad en la agrupación, la doctrina, la conversación y la confraternidad cuando se convierten en un fin en sí mismo:

El fumar, el comer, el beber, etc., no son ya, aquí, los medios que mantienen en pie la agrupación, los nexos sociales. Les bastan la sociedad, la asociación, la conversación, cuyo fin es, a su vez, la sociedad; la confraternidad entre los hombres no es, para ellos, una frase sino una verdad, y la nobleza de la humanidad resplandece ante nosotros en esos rostros endurecidos por el trabajo (Marx, 1982:633).

Esta confraternidad se opone al individuo caduco que disfruta de la riqueza ociosa y se encuentra entregado al trabajo enajenado de otros, en un estado de alienación al disfrutar el producto de la labor ajena. Tanto él mismo como los otros se convierten en nulos, se dilapida lo que cien vidas pueden hacer por medio de la soberbia y el desprecio de la vida, y la fuerza esencial humana es reducida a la realización de su propia monstruosidad.

Tanto la confraternidad como el estado de alienación, se corresponden con una forma de interrelación entre los hombres, del hombre con el hombre mismo. La existencia individual está constituida por y constituye lo social, y es a partir de la consciencia de esa realidad, de la fuerza colectiva del hombre, que se pueden develar las formas de opresión existentes para intentar construir el goce en el trabajo y la autorealización en la identificación de cada hombre con la potencialidad de lo social.

- **Consideraciones finales**

La presente investigación posibilitó abordar el potencial del concepto de individuo en el pensamiento del joven Marx desde una perspectiva que le atribuya un valor crítico, distanciándose de la visión tradicional liberal en la que el individuo es la pieza central del sistema político de manera aislada y egoísta. La investigación intentó acompañar el dinamismo del pensamiento de Marx a lo largo de sus escritos, sin considerarlos como absolutos o como ideas que se agotan en sí mismas.

El concepto de individuo se presenta como fundamental para pensar a la emancipación, que se corresponde con la apropiación de las fuerzas sociales por parte de los individuos reales. Para ésto, es indispensable que el individuo se defina en función de su existencia en comunidad y que reconozca su propia fuerza social y política de manera efectiva en su vida cotidiana, y no como algo externo y ajeno sobre lo que no tiene control. A la vez, la búsqueda de lo político en la vida del individuo y los hombres no debe convertirse en mera mística, en una construcción teórico-abstracta, reduciendo el pensamiento filosófico a la lógica. La propuesta de Marx sugiere hacerlo desde la consideración de la realidad material en contraposición al pensamiento idealista, abstraído de su contexto social.

En síntesis, se observa una incesante búsqueda del autor por abordar lo real en contraposición a aquello que se abstrae e independiza del mundo material. Esto se manifiesta también en relación al concepto de individuo, el hombre, der Mensch, a lo largo de los escritos del joven Marx, lo cual pareciera resolverse, en palabras de Monal (1999), en una superación del humanismo abstracto: “En definitiva, la búsqueda de la salida de la abstracción mediante una Gattung ahistórica concluía en un humanismo abstracto que Marx deberá superar” (2). Los trazos de la noción de individuo e individualidad en los escritos del joven Marx, se dirigen hacia un Marx científico que sostendrá que no hay más individuo que aquel existente en la realidad, en cada momento del devenir histórico, desde su fisicalidad y su sensorialidad, y por sobre todas las cosas desde su ser social.

La presente investigación por ende, expone indicios presentes en los escritos del joven Marx que se dirigen hacia ‘Tesis sobre Feuerbach’, texto en el cual se expresa una ruptura explícita en relación a las nociones vinculadas a un ser genérico o la posibilidad de la realización del hombre según una idea de universalidad:

En las Thesen über Feuerbach (Tesis sobre Feuerbach) Marx introduce un cambio radical. Se trata, en esos momentos, de superar la abstracción misma en que la concepción Gattung (especie, género) y de la esencia humana (menschliche Wesen) se han resuelto, y se trata, asimismo, de emplazar al individuo humano real en la sociedad concreta y superar la idea de una esencia (Wesen/ o ser) ahistórica abstracta. (...) Marca la fundación, en su primera elaboración, del materialismo histórico, y con ello el período de la madurez y de salto a la científicidad. El ataque a la idea de una Gattungswesen y la crítica fuerte y radical a toda filosofía, que de una forma u

otra, se inspire o apoye en la idea de un Hombre abstracto, son las pruebas contundente del “arreglo de cuentas” de Marx y Engels con esas influencias y del abandono definitivo de las concepciones que pretendan comprender los fenómenos sociales, no como historia de los individuos reales y concretos inmersos en sus condiciones históricas, sino “como género (Monal, 1999:14).

El individuo, der Mensch, el hombre, el ser humano, tendrá una existencia real, material, sujeta a su contexto político, colectivo y social y es necesario abordarlo de manera integral más que de manera aislada y/o abstracta. Lo social y lo real van de la mano como pilares fundamentales para entender la existencia de esta pieza conceptual. Lo verdaderamente importante es enunciar aquellas realidades, producidas por el hombre, que posibilitan la enajenación, el sufrimiento, la humillación, para invertirlas, erradicarlas.

### **Bibliografía**

Abalo, M. (2016). La noción del trabajo en el joven Marx. Espectros, (1).

Althusser, L. (1967). La revolución teórica de Marx. México: Siglo Veintiuno Editores.

Balibar, E. (1993). La filosofía de Marx. Buenos Aires: Nueva Visión.

Butler, J. (2019). El cuerpo inorgánico en el joven Marx. Un concepto-límite del antropocentrismo. Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales.

Dominguez, E. (2021). El sueño, las palabras y la cosa. La filosofía de Marx frente a la Comuna. Cuadernos Filosóficos, 17.

Engels, F. & Marx, K. (1985). La Ideología Alemana. Buenos Aires: Pueblos Unidos.

Marx, K. (1982). Crítica del Derecho del Estado en Hegel. En Marx, K. Escritos de Juventud. (pp. 319-438). México: Fondo de Cultura Económica.

Marx, K. (1982). Cartas cruzadas en 1843. En Marx, K. Escritos de Juventud. (pp. 441-460). México: Fondo de Cultura Económica.

Marx, K. (1982). Sobre la cuestión judía. En Marx, K. Escritos de Juventud. (pp. 463-490). México: Fondo de Cultura Económica.

Marx, K. (1982). En torno a la Crítica de la Filosofía del Derecho en Hegel - Introducción. En Marx, K. Escritos de Juventud. (pp. 491-502). México: Fondo de Cultura Económica.

Marx, K. (1982). Manuscritos económico-filosóficos de 1844. En Marx, K. Escritos de Juventud. (pp. 558-668). México: Fondo de Cultura Económica.

Monal, I. (1999). Ser genérico, esencia genérica en el joven Marx. En Haug, W. Historische-kritisches Wörterbuch des Marxismus. Das Argument: Hamburgo.

Schmidt, A. (1976). El concepto de naturaleza en Marx. México: Siglo Veintiuno Editores.

## **Más que esposas: los aportes de Marianne Schnitger Weber y Harriet Taylor Mill a la Teoría Política.**

Sol Clerici

### ● **Introducción**

Este artículo se inscribe en una investigación realizada en el marco de la ayudantía de la asignatura Teoría Política II de la Licenciatura en Ciencia Política de la Universidad Nacional de Rosario. Durante los dos años de la ayudantía, se indagó acerca del rol de las mujeres en la teoría política, sus ausencias en el cánón de la disciplina y el relegamiento a un segundo plano de aquellas pocas teóricas conocidas. Como resultado de ello, se problematizan las relaciones entre el feminismo y la teoría política a partir de la discusión de la separación entre esfera pública y privada, un análisis del concepto de poder, la historización de la ciencia y su constitución como tal, y la lectura y análisis de las obras de Harriet Taylor Mill y Marianne Schnitger Weber.

El objetivo de este artículo es entonces, problematizar la relación entre los feminismos<sup>2</sup> y la teoría política a partir de la lectura de las obras de Harriet Taylor Mill y Marianne Schnitger Weber. Para ello se considera necesario comenzar dando *una* definición del feminismo:

“El feminismo es un movimiento social y político que se inicia formalmente a finales del siglo XVIII y que supone la toma de consciencia de las mujeres de la opresión, dominación y explotación de que han sido y son objeto por parte de los varones en el seno del patriarcado bajo sus distintas fases históricas de modelo de producción, lo cual las mueve a la acción para la liberación de su sexo con todas las transformaciones de la sociedad que aquella requiera” (Sau, 2000 en Varela, 2020:121).

A partir de allí, en este artículo se comenzará por desarrollar una breve historización de las olas feministas, para poder dar cuenta de cómo estas confluyen con la Teoría Política en distintos momentos históricos. En el segundo apartado, se analizará la construcción de una división entre una esfera pública y política, y una esfera privada, con el consiguiente relegamiento de las

---

<sup>2</sup> Se prefiere hablar de feminismos, en plural, ya que actualmente existen una gran cantidad de corrientes dentro del movimiento que exceden a “un feminismo” unitario y monolítico. De todas maneras, se toma una definición de feminismo para poder precisar a qué se refiere el término e introducir el artículo.

mujeres a la segunda y su exclusión de lo político y del ámbito público. Luego, en un tercer apartado, se dará cuenta de cómo esta separación y subordinación entre esferas tiene que ver con discusiones en torno al poder, su concepto y su utilización por parte de los feminismos. En el cuarto apartado, se desarrollará la relación entre las estructuras de poder de una sociedad y la constitución de la ciencia -en especial de las ciencias sociales, para mostrar cómo las mujeres fueron borradas de los cánones y de la producción de conocimiento, en función de su exclusión al ámbito privado, al hogar. Por último, se analizarán las cuestiones previamente problematizadas a la luz de los textos de Harriet Taylor Mill, John Stuart Mill y Marianne Schnitger Weber.

Se decidió investigar las obras de las autoras porque fueron esposas de hombres que han dejado grandes aportes para la teoría política y que forman parte de la currícula de la asignatura Teoría Política II de la Licenciatura en Ciencia Política de la Facultad de Ciencia Política y Relaciones Internacionales de la Universidad de Rosario. Resulta necesario aclarar que no se considera que las producciones teóricas de Harriet y Marianne se deban al hecho de “haber sido esposas de...”, pero sí que eso puede haber contribuido a un mayor reconocimiento de sus figuras, y al grado de participación que han tenido en la sociedad en la que vivían. En el caso de Harriet Taylor Mill, colaboró en muchas de las producciones de John Stuart Mill -aunque su autoría no figure en los textos- y ambos tienen producciones feministas, por lo que podría hablarse de una “influencia recíproca” de los autores, motivo por el cual en este trabajo se analizarán también algunos textos de John Stuart Mill y algunos textos conjuntos para poder tener una visión más completa de su pensamiento. Marianne Schnitger Weber, por su parte, también colaboró en las obras de su esposo -siendo las más destacadas la edición de Economía y Sociedad luego de la muerte de Max Weber y la escritura de la biografía de su esposo- aunque también su participación fue notoria en los círculos intelectuales de la época, a los cuales siguió asistiendo e incluso organizandolos treinta años después de la muerte de su marido.

En ambos casos, resulta necesario realizar una aclaración en cuanto al uso de sus apellidos. Se parte de reconocer el hecho de que, utilicemos los apellidos de las autoras de solteras o de casadas, estamos utilizando el apellido de un hombre: de su padre o de su marido. El apellido de soltera de Harriet era Hardy, aunque el mismo casi no es reconocido. La gran mayoría de los textos sobre la autora la mencionan como Harriet Taylor -utilizando el apellido de su primer marido- o como Harriet Taylor Mill -añadiendo también el de John Stuart Mill, su segundo

matrimonio y compañero intelectual. En el caso de Marianne, su apellido de soltera es Schmitger, y es utilizado en algunos textos sobre su persona, pero en general se utiliza el apellido de casada, Weber, y ese es el que utiliza para firmar sus obras. También en este caso resulta interesante destacar que Weber era a su vez el apellido de la madre de Marianne, ya que había una relación de parentesco (normal para la época) entre ellos. Se considera importante reconocer tanto la individualidad de las autoras, mencionando al menos sus apellidos de solteras y su historia propia, pero no por eso se propone reemplazar los apellidos de casadas que ellas han utilizado y que también forman parte de su reconocimiento como autoras. Como ya fue mencionado, no se postula que su legado se deba únicamente a ser “esposas de”, pero sí se considera que sus matrimonios con teóricos importantes de su época contribuyeron a que sus ideas hayan sido escuchadas durante sus vidas, y que sus textos lleguen al día de hoy. Por lo tanto, habiendo aclarado lo pertinente a sus apellidos, se utilizarán de la manera en que aparecen en sus obras para facilitar la lectura e identificación.

- **Breve historización de las olas feministas y su llegada a la Teoría Política**

Como fue mencionado en la introducción, el feminismo es un movimiento social y político que cuestiona las estructuras de poder vigentes en una sociedad. Más allá de su auge y reconocimiento en la actualidad, se puede ir más atrás en la historia para conocer sus inicios. Para ello, suele utilizarse la metáfora de las olas ya que, al no ser el feminismo un movimiento unívoco y jerárquico, no puede pensarse en una historia lineal y concatenada de eventos. Es por eso que, al plantearlo en término de “olas” se entiende que “se trata de un movimiento de largo recorrido, conformado por distintos acontecimientos, que tiene su desarrollo según el lugar del mundo donde nos situemos” (Varela, 2020:27-28)

Si bien las mujeres siempre han participado de las revueltas y movimientos sociales, recién cuando esta participación es consciente de la discriminación que sufren en razón de su sexo estas pueden ser feministas. No todas las denuncias de los malos tratos y violencias por parte de los hombres constituyen demandas feministas, ya que para ello deben cuestionar la subordinación en tanto mujeres y la desigualdad entre los sexos.

Es con la Ilustración, y particularmente con la Revolución Francesa, que las mujeres comienzan a denunciar la discriminación sexual, en tanto los principios de “Igualdad, Fraternidad y Libertad” proclamados para todos los hombres excluyen al género femenino. A partir de ese reconocimiento de la desigualdad que existía entre los sexos, las mujeres comienzan a organizarse y a manifestarse en contra de su subordinación. Algunas de las más reconocidas de la primera ola fueron Olympe de Gouges y Mary Wollstonecraft. La primera, por su publicación de “La Declaración de los Derechos de la Mujer y de la Ciudadana” como clara analogía de la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano proclamados por la Revolución Francesa. La segunda, por su texto “Vindicación de los derechos de la mujer” donde reclamaba la igualdad entre los sexos, la independencia económica y la participación política de las mujeres. Esta autora introduce el concepto de “privilegio” para referirse al poder que ejercían los hombres sobre las mujeres en forma natural. A pesar de los reclamos de estas mujeres, así como también de muchas otras cuyos nombres no trascendieron pero que tuvieron una participación importante en reclamos y movilizaciones, los hombres siguieron negándoles los derechos a las mujeres, e incluso respondieron con violencia, mandando a muchas a la guillotina y clausurando todos los espacios donde las mujeres podían expresarse.

Posteriormente, dentro de lo que se conoce como “segunda ola” se encuentran las sufragistas. Este movimiento comenzó en los Estados Unidos, donde las mujeres habían participado en los movimientos independentistas y, luego, en los movimientos a favor de la abolición de la esclavitud. Esta experiencia les permitió tomar consciencia también de la dominación que ellas sufrían en tanto mujeres y de su injusticia. En este contexto, en 1848, firman “La Declaración de Seneca Falls o Declaración de Sentimientos”, texto fundacional del sufragismo norteamericano, cuyo modelo era la Declaración de Independencia de los Estados Unidos. La declaración fue uno de los primeros programas políticos feministas y allí se expresaban en contra de la negación de los derechos civiles y jurídicos hacia las mujeres. Desde ese momento, las sufragistas comienzan a organizarse por el derecho al voto.

En Inglaterra, la primera petición de voto femenino presentada al Parlamento fue en 1832. La segunda petición con la firma de 1499 mujeres fue llevada al Parlamento por John Stuart Mill y Henry Fawcett en 1866, que también fue rechazada. Al año siguiente, Mill presenta una enmienda para la reforma de la ley electoral, por la cual se reemplazaría la palabra “hombre” por

“persona”, de forma que las mujeres que cumplan con los requisitos que se les exigían a los hombres también podrían votar. Tras las reiteradas negativas, las mujeres pasaron a la lucha directa por la conquista de sus derechos, dando origen a muchos de los mecanismos de protesta que son conocidos y utilizados por muchos movimientos sociales hoy en día: la huelga de hambre y la movilización pacífica, entre otras, pero sus derechos civiles y políticos siguieron sin ser reconocidos. Después de numerosos reclamos y del incansable trabajo del movimiento sufragista, recién en 1918 se les concedió por primera vez en Inglaterra el derecho al sufragio para las mujeres mayores de 30 años, y diez años después se igualó la edad mínima con los hombres, a 21 años.

Si bien las sufragistas pusieron el énfasis en el derecho al voto, esta no era la única reivindicación que perseguían: con el sufragio, luego podrían alcanzar la igualdad en sentido amplio. Exigían también el derecho a la educación, a trabajar, los derechos civiles, la patria potestad de los hijos compartida con sus maridos y la administración de sus bienes, entre otros.

Dentro del movimiento feminista, comenzaron a perfilarse dos tendencias: el feminismo de la igualdad o universal y el feminismo de la diferencia. El primero parte de la premisa de que todos los seres humanos son iguales y las diferencias que se observan en la realidad son en realidad producto de las relaciones de dominación. Esta corriente, por lo tanto, no reivindica características femeninas específicas diferentes de las de los hombres, sino una completa igualdad entre los sexos. La segunda tendencia, también aboga por la igualdad entre los sexos, pero una igualdad de derechos, ya que parten del reconocimiento de una esencia específicamente femenina, por la que las mujeres no pueden insertarse como completamente iguales a los hombres en un mundo creado y dominado por ellos.

Esta extensión de la igualdad a las mujeres y la extensión del espacio público hacia ellas fue muy resistida en la modernidad. La mujer representaba lo privado, la reproducción y el cuidado de los hijos. El hombre, por el contrario, era la expresión de lo político, que era exclusivo de ellos. Esta separación de esferas contrapuestas se contradice con las ideas igualitarias y de libertad que surgieron con la Revolución Francesa.

Se hace necesario resaltar que no fue solo una división entre esferas y la asignación de una de ellas a cada sexo, sino que ese proceso también implicó la jerarquización entre ellas y consagró así la subordinación de las mujeres -y de la esfera privada- a los hombres y a lo público. En ese mismo sentido, los hombres se autoasignaron el conocimiento científico, y configuraron a la ciencia tal como la conocemos hoy en base a postulados androcéntricos y a la exclusión de las mujeres.

En esas condiciones de surgimiento, la teoría política no puede ser neutral sino que su mismo objeto de estudio, el poder, se encuentra legitimado por la separación entre lo público y lo privado. Mientras que las cuestiones públicas y políticas eran dominio de los hombres, el ámbito privado fue excluido de lo aceptado como político, y allí fueron relegadas las mujeres.

En función de todo lo hasta aquí expuesto, los casos de escritoras feministas como Marianne Weber y Harriet Taylor -y su poco reconocimiento en la actualidad- pueden dar cuenta de cómo la división entre esferas y la subordinación y relegación de las mujeres al ámbito privado contribuyó a excluirlas del conocimiento y de la ciencia; pero al mismo tiempo, permite visibilizar sus esfuerzos por abrirse paso en un terreno calificado como masculino.

Las autoras que se analizarán en este artículo forman parte de esta segunda ola, aunque con algunas diferencias en su pensamiento. La tercera y la cuarta ola, por lo tanto, no serán desarrolladas en este trabajo ya que son posteriores al recorte temporal que se realiza.

- **Subordinación de la esfera privada a la esfera pública**

Desde los inicios del pensamiento político se ha teorizado acerca de la distinción entre un espacio público, propio de la teoría política, y un espacio privado no político. Para muchos autores (Rousseau, Locke, Kant, Habermas, por nombrar solo algunos), estas esferas son independientes entre sí, por lo que se ha pretendido que la teoría política sea neutral frente a la subordinación existente entre los sexos -por ser una relación que forma parte de la esfera privada- así como sus características puedan ser consideradas como universales, a pesar de que muchas de ellas excluyen o han excluido a la mitad de la humanidad en función de su género. Lo mismo puede decirse acerca de las reflexiones sobre el poder: los autores que han reflexionado sobre el poder de los hombres sobre las mujeres, con frecuencia no lo han reconocido como un

poder de índole política, por considerarlo parte de la esfera privada. Pero como nos plantea Pateman (2018:13), “las diferencias sexuales y la subordinación de la mujer son centrales para la construcción de la teoría política moderna”. Esto significa que no podemos estudiar la esfera pública como si esta fuera autosuficiente: es necesario estudiar las relaciones sexuales privadas y también la vida doméstica para comprender mejor lo público, así como también poner en lente en qué -y especialmente quiénes- son y han sido excluidas de lo público y, por tanto, de la participación política. Es importante reconocer que las categorías de “individuo”, “sociedad civil” y “lo público” son categorías patriarcales en oposición a las mujeres y a lo privado. Por un lado, la razón de los hombres, y por el otro, el cuerpo de las mujeres.

En la modernidad, con las distintas revoluciones se proclamó la libertad e igualdad de todos los individuos, como condición natural e inherente a la persona humana. Pero en la práctica, estos hombres naturalmente libres e iguales han sido solo los hombres, ya que la condición considerada natural de las mujeres ha sido la subordinación. El cuerpo de la mujer representa la vida privada, el ámbito doméstico, la reproducción de la vida, y es esta misma representación la que ha justificado la exclusión de las mujeres de lo público. La subordinación de la mujer al hombre y su limitación a la esfera de lo privado tienen entonces una central importancia dentro de la teoría política, ya que esta concepción de la relación entre los sexos tiene consecuencias por fuera del ámbito de la familia y el hogar.

En esta misma línea, la mujer es considerada ciudadana en tanto se asimile al hombre, en la medida en que se universalizan en la práctica de la actualidad las categorías políticas. Pero se han rechazado sistemáticamente las proposiciones de las mujeres de que sus cualidades distintivas y sus tareas sean consideradas parte de la ciudadanía -porque son estas mismas las que posicionan a las mujeres dentro de lo privado y en contradicción con lo político-, por lo que la democracia debería ser transformada radicalmente si quisiera incluir a las mujeres en tanto mujeres. Mientras la categoría de la ciudadanía sea equivalente al pelear y a la fuerza de los hombres, y la reproducción y conservación de la vida sean resignadas al espacio doméstico, las mujeres no podrán ser incluidas como tales.

“Igualdad, fraternidad, libertad” significaron la igualación de los hombres, como hermanos entre ellos, y la abolición del poder del Rey, que era un poder patriarcal. Desde la óptica feminista, al

no estar incluidas en el pacto fraternal, esto solo significó entonces un cambio en la forma tradicional del patriarcado a una moderna, que Pateman denomina “la sociedad civil patriarcal”. Del patriarcado sólo se opusieron a la dimensión paternal, pero no a su correspondiente dimensión masculina que era la dominación del esposo hacia su esposa, no se revelaron contra el aspecto sexual del patriarcado, por considerarlo no político y natural.

La mirada de John Stuart Mill aparece como contracara a los postulados “progresistas” y patriarcales explicados hasta el momento. El autor, en su ensayo “El sometimiento de la mujer”, argumenta que no puede incluirse a la mujer al espacio público a través del otorgamiento de los derechos civiles y políticos sin hacer previamente un cambio al status de las mujeres dentro del ámbito privado, en cuanto a su educación, libertad e igualdad en el matrimonio con sus esposos. Concibe a las relaciones entre esposos como una excepción de los principios igualitarios del progresismo que regían en Gran Bretaña en el siglo XIX. En este sentido, es clara la interdependencia que aprecia entre esferas cuando menciona:

“Y la verdad es que esta cuestión del matrimonio no puede ser correctamente considerada de una manera aislada. No se trata de saber qué es lo que debería ser el matrimonio, sino de algo mucho más amplio: qué es lo que la mujer debería ser. Resolvamos primero esto, y lo otro se resolverá por sí solo. Determinemos si el matrimonio debe ser una relación entre dos seres iguales o entre un ser superior y uno inferior, entre un protector y uno que necesita de él, y fácilmente se solucionarán todas las demás incertidumbres.” (Mill y Taylor Mill, 1832:95)

De esta separación entre esferas y la subordinación de la esfera privada a la pública, surgió el lema más popular del movimiento feminista actual: “lo personal es político”. El movimiento no solo rechaza la distinción entre las esferas y la independencia de lo político por sobre lo doméstico, desenmascarando su carácter ideológico, argumentando que la vida personal se ve estructurada por factores públicos -esencialmente las leyes, que regulan aspectos de la vida privada que especialmente atañen a las mujeres, desde las leyes del aborto, del matrimonio, el cuidado de los niños, entre otras. La vida pública, a pesar de la participación actual de las mujeres en los cargos, sigue estando dominada por los hombres. Es la propia legislación de los Estados la cual presupone la condición subordinada de la mujer y la mantiene. La vida cotidiana

se estructura a partir de creencias y prácticas que presuponen la naturaleza del sometimiento de las mujeres, a pesar de la igualdad formal entre los sexos que predicen los autores democráticos.

- **Discusiones sobre el poder**

¿Qué tienen en común los feminismos con la teoría política? Si nos preguntamos de qué trata el feminismo, y aún reconociendo que es un movimiento muy amplio que abarca un sinnúmero de demandas, se puede estar de acuerdo en que las feministas postulan la existencia de un orden social, político y cultural que desplegaba todo un sistema de subordinación: el patriarcado. Por su parte, si entendemos que la ciencia política tiene como tema central la pregunta por el poder, cómo este se adquiere, se concentra y se distribuye, ¿acaso el feminismo y su denuncia al patriarcado como sistema de dominación no discute, justamente, sobre el poder?

María de la Fuente Vázquez (2013) plantea la distinción entre dos conceptos de poder - poder sobre y poder para - que permiten pensar cuál es la noción de poder que discuten los feminismos. La autora da cuenta de que, aunque se trata de un concepto extremadamente amplio, en la mayor parte del campo que llamamos teoría política, el poder ha sido entendido mayoritariamente como “poder sobre”, esto es, como la capacidad de un actor individual o institucional de influir en las decisiones de otros actores de forma que le favorezcan.

También, y aunque de forma quizás periférica a las grandes corrientes, emerge la idea del “poder para”, esto es, la asunción de que el poder también puede ser una clave para entender la transformación de las relaciones preestablecidas, y puede ser vinculado a la libertad, es la habilidad de una persona individual a alcanzar un fin o una serie de fines. Se trata de una noción de poder donde éste no tiene rasgos distributivos (no es un juego de suma-cero, donde unos deben perder para que otros puedan ganar) ni conflictuales, sino de un poder asociado a la capacidad de transformación de la realidad. Esta segunda forma de poder es la que puede encontrarse en la teoría feminista, en cuanto poder como herramienta de transformación y de libertad.

A partir de esta idea, se puede argumentar que dentro del campo de la teoría política, también se encuentran las discusiones correspondientes a los feminismos, y no simplemente como una

crítica “desde afuera” a los postulados de la ciencia política, sino como parte integrante de la misma. Aunque una parte que ha sido sistemáticamente excluida e invisibilizada del canon.

- **La exclusión de las mujeres de la ciencia**

La ciencia moderna surgió en medio de grandes transformaciones, pero en su estructuración sostuvo los postulados que se encontraban vigentes en la sociedad en la que surgió: la dominación de los hombres y la exclusión de las mujeres a la esfera privada, no política y no científica.

Como sostiene Harding (1993), la ciencia moderna es una práctica social con un trasfondo ideológico incluido. Puede decirse que desde su surgimiento ha estado marcada por el androcentrismo. “El sujeto cognoscente por excelencia ha sido hombre, blanco y burgués” (Araiza Díaz, 2020:43). Son los hombres quienes han sido autorizados para hacer ciencia mientras que las mujeres sólo han podido ser objeto de estudio. Pero la empresa científica occidental no sólo ha puesto lo masculino en el centro sino también el logos, la razón, manteniendo una separación entre la mente y el cuerpo, entre hombres y mujeres.

Si bien la ciencia como tal surge con la modernidad y el Renacimiento, las ciencias sociales comienzan a gestarse con los cambios que trajo a Europa la Revolución Francesa. A pesar de todas las discusiones en torno a la constitución de las ciencias sociales como ciencia (en función de sus diferencias con las ciencias naturales y de las dificultades de poder extrapolar los mismos métodos y las mismas reglas a una ciencia con un objeto tan distinto) lo que no fue cuestionado en sus inicios ha sido la exclusión de las mujeres.

Esta exclusión no significa que las mujeres no se hayan interesado por la ciencia. Blazquez (2008) menciona que siempre ha habido mujeres que han producido conocimiento, aunque hayan quedado desterradas de la ciencia como institución masculina.

Dentro de la investigación “La voz de las mujeres en la Sociología Clásica” (2020), Selene Aldana Santana argumenta cómo las mujeres fueron borradas del canon sociológico. Y menciona borradas, no invisibilizadas, ya que pudo rastrearse la participación de distintas mujeres en los círculos intelectuales fundacionales de la Sociología y sus producciones teóricas, pero que al momento de constituir a la Sociología como una ciencia y de armar las currículas universitarias, estas fueron dejadas de lado. Por un lado, porque su participación en los debates sociológicos no aseguraba que tengan una cuota de poder en otros ámbitos de la vida que estaban en manos de los hombres, como la academia, y también porque la Sociología que triunfó como clásica fue aquella que sostiene una pretensión de neutralidad y objetividad, mientras que las producciones feministas se enrolaban en una sociología más comprometida, que fue excluida del canon.

Santana (2020) nos dice que el “canon” de una disciplina refiere al recuento de textos, teorías y pensadores que gozan de legitimidad y “autoridad tradicional”, cuyo establecimiento se asocia al proceso de definición legítima de la historia de la disciplina y, con ello, de la escritura de la misma, en la que se plantea una jerarquía o ranking entre autores, se interpretan y explicitan los supuestos, teorías y criterios de verdad considerados válidos para la disciplina.

Echando un vistazo a la historia de la ciencia, se halla que los saberes académicos legitimados han sido producidos o controlados por hombres y la inclusión de aportaciones femeninas ha sido hecha en términos definidos por hombres, porque la legitimación o no de los saberes está dada por la misma estructura desigual de poder que encontrábamos en los hogares. La exclusión de las mujeres pretendía no solo dejarlas por fuera del ámbito científico, sino también legitimar a las ciencias sociales como una ciencia que podía alcanzar las pretensiones de objetividad para su legitimación. Esto en clave de una visión generalizada de las mujeres como sujetos sin razón, asociándolas -como ya fue mencionado- a la naturaleza, a la reproducción y los sentimientos, en contraposición a la racionalidad fundante de la modernidad encarnada por los hombres.

Es en función de todo lo expuesto hasta aquí se hace necesario destacar los aportes de Harriet Taylor Mill y Marianne Schnitger Weber, dos mujeres que, más allá de ser las esposas de hombres célebres para la ciencia política, han tenido la valentía de producir conocimiento y de plasmarlo en el papel.

- **Harriet Taylor y John Stuart Mill**

Si bien a lo largo de la historia del pensamiento político occidental muchos hombres se han preocupado por escribir en defensa de grupos débiles, oprimidos por los más fuertes - tales como los campesinos, esclavos, disidentes religiosos, trabajadores, entre otros - John Stuart Mill fue uno de los pocos intelectuales de su tiempo que pensó y escribió acerca del análogo sometimiento de la mujer. Esto se debe, por un lado, a su concepción individualista de la libertad, la cual no podría conciliar sin pensar también a la mujer como individuo libre. Por otro lado, es también la influencia de la mujer de su vida lo que explica estas ideas tan avanzadas para su época.

Harriet Taylor y John Stuart Mill se conocieron cuando tenían algo más de 20 años. Ella estaba casada y él aún vivía con su madre. Durante veinte años mantuvieron una relación muy estrecha, en la cual ambos se complementaban intelectualmente y colaboraban en obras conjuntas. Luego, al morir el esposo de Harriet, ella y John pudieron casarse y vivir juntos hasta la muerte de ella, pocos años después.

En la correspondencia entre ellos se puede ver que Mill se refiere a muchas publicaciones desde 1840 como producciones conjuntas entre él y Harriet. La primera de ellas fue Principios de Economía Política, donde “lo abstracto y puramente científico era generalmente suyo (Mill), mientras que los elementos más humanos y los vivos ejemplos de tipo práctico eran obra de ella” (Rossi, 2000:61). También menciona que “Sobre la libertad” era un trabajo de colaboración. Sobre el texto “La emancipación de la mujer” (1851), si bien en una carta al editor de una revista menciona Mill que es un ensayo suyo, luego en la correspondencia con Harriet lo reconoce como una obra de ella. Luego de la muerte de su esposa, Mill decide plasmar en un texto sus convicciones acerca de la situación que vivían las mujeres y así nace “El sometimiento de la mujer” (1862).

Uno de los puntos centrales que tratan John Stuart Mill y Harriet Taylor en sus textos es la defensa de la igualdad entre los sexos, y su correspondiente denuncia a la proclamada “naturalidad” de la dominación masculina. Ambos coinciden en argumentar que el sometimiento de la mujer y su correspondiente dominación por los hombres no es obra de la naturaleza, sino de la costumbre, y posteriormente sostenida por la fuerza. En palabras de Mill (2010:30): “ (...) es un apriorismo: no se funda en ningún dato experimental contradictorio, y por consecuencia es

irracional”; a la par que Harriet escribe “(...) el prejuicio de la costumbre está a favor del lado injusto. (...) no ha habido ninguna comunidad política o nación en que, según la ley y el uso, las mujeres no se hayan encontrado en un estado de inferioridad política y civil” (Taylor Mill, 1851:121). También reconocen, fieles a su tradición liberal, que la costumbre regía muchos aspectos de la vida antigua, pero que la modernidad implicaba dejar atrás aquellas que no son buenas ni razonables para dar un cambio positivo. Lo mismo dicen de la fuerza física, que en la época civilizada de Europa ya no es el medio por el cual se afirman los hombres, sino el debate y la argumentación. Los principios de la igualdad y de la libertad, que en la modernidad rigen las relaciones entre los hombres, aún no han sido extendidos también a las mujeres.

Si no existe una condición de la naturaleza que justifique la subordinación de las mujeres, las relaciones entre hombres y mujeres -especialmente el matrimonio, deberían ser relaciones de extrema igualdad, de compañerismo y reciprocidad. Así lo pensaron Mill y Taylor. El matrimonio de ellos, si bien tuvo una corta duración debido a la muerte de Harriet, fue una relación de igualdad entre ambos. Esta igualdad puede verse plasmada en una declaración personal en forma de promesa escrita por Mill en 1851, previo a casarse, donde explicita su desapruebo acerca del carácter de las relación matrimonial porque le otorga a una de las partes poder y control sobre la otra, así como también sobre su propiedad y libertad de acción. Rechaza hacer uso de todos los poderes que le serían conferidos sobre su esposa, y declara que es su voluntad “que ella retenga en todos los aspectos la misma libertad absoluta de acción y de disponer de sí misma y de todo lo que le pertenece o le pueda jamás pertenecer, como si ese matrimonio no hubiera tenido lugar” (Mill, 1851, en Rossi, 2000:67).

Esta declaración se condice con lo que posteriormente escribe en su texto de 1862 acerca de la forma en que criticaba los matrimonios de su época:

“la esposa es hoy realmente tan esclava de su marido, en los límites de la obligación legal, como los esclavos propiamente dichos de otras épocas. (...) La mujer no puede hacer nada sin el permiso tácito, por lo menos, de su esposo. (...) En esto, la situación creada a la mujer por la ley inglesa es peor que la de los esclavos (...)”. (Mill, 2010: 59)

Una postura muy similar es la que defiende en un texto escrito en 1832 -al poco tiempo de conocer a Harriet. En los *Primeros ensayos sobre el matrimonio y el divorcio* Mill argumenta a favor de la disolubilidad del matrimonio, no para permitir que las personas se casen y se separen con la frecuencia que quieren, sino para permitir que se separen aquellas personas que -habiéndose casado cuando aún eran muy jóvenes y no podían considerar suficientemente la decisión- tienen caracteres incompatibles o en caso de que uno de ellos se apasionara fuertemente con otra persona. De esto puede inferirse cuánto ha influido en su pensamiento el conocer a Harriet, una mujer casada y con hijos, por lo que tuvo que esperar veinte años, hasta la muerte del señor Taylor, para poder casarse con ella, dadas las condiciones de la ley matrimonial de la época.

En este texto, no solo escribe a favor del divorcio, sino que también esboza sus primeros argumentos a favor de la igualdad y libertad de la mujer. En él menciona que la situación social de la mujer depende de estar casada o no, lo cual es absolutamente injusto para el autor. Es en la educación en que hace principal énfasis, ya que se educa a las mujeres para que no puedan subsistir sin un hombre, la educación es para la mujer casada. “Por lo tanto, el primer paso, e indispensable, hacia la emancipación de la mujer, es que reciba una educación tal que no deba depender ni de su padre ni de su marido para su subsistencia” (Mill y Taylor Mill, 1832:98).

La mujer para Mill es una esclava aún más completa que el propio esclavo, ya que está sujeta a su marido (o al padre, si no está casada) a toda hora y minuto. No tiene tiempo para ella misma, y no puede escapar de esta situación. Además, este autor liberal niega que sea imposible la familia sin un gobierno dentro de ella, sin alguien que mande. Argumenta en contra de esto que “no es cierto que en toda asociación voluntaria de dos personas deba ser una de ellas árbitro absoluto, y menos aún, que pertenezca a la ley el determinar a cuál compete decidir” (Mill, 2010:69). Aboga para que los principios de igualdad y libertad presentes en la vida política, también se asimilen en lo más íntimo, en el ámbito privado: la familia, entendiendo -como la segunda ola del feminismo- que las dos esferas no son independientes, sino que deben regirse por los mismos principios.

A pesar de la igualdad que el matrimonio defiende para los esposos, hay un punto en el que ambos discrepan: Mill desapruueba que la mujer casada deba tener un empleo para sostenerse y

colaborar con la familia. Cree que es perjudicial para la mujer de familia trabajar y que llevaría a que el marido se aproveche de ella. Desde su punto de vista, la mujer puede educarse, tener ocupaciones, participar activamente en la política, si decide ocupar su tiempo en ello; al decidir casarse, está eligiendo la familia y el hogar y rechazando las demás actividades. No solo este punto es claro cuando escribe *El sometimiento de la mujer*, sino que ya había escrito algunas líneas al respecto en los *Primeros ensayos sobre el matrimonio y el divorcio*:

“No se desprende de ahí que la mujer deba *de hecho* mantenerse a sí misma porque esté *capacitada* para hacerlo: normalmente *no* lo hará. (...) En un estado de cosas sano, el marido debería poder ganar con su solo trabajo todo lo necesario para los dos, y no sería necesario que la mujer contribuyera a la mera obtención de lo que se requiere para *mantenerse*; redundaría en beneficio de la felicidad de los dos el que su ocupación fuera más bien adornar y embellecer la vida”. (Mill y Taylor Mill, 1832: 99)

Como surge claramente de las palabras del autor, él no considera que haya diferencias en las capacidades entre los sexos, que las mujeres deben educarse de la misma manera que los hombres y tener la posibilidad de elegir cualquier ocupación *pero* - y esto es central para diferenciarlo de los argumentos de Harriet Taylor- si la mujer decide casarse y tener una familia esa debe ser su ocupación, por lo que no debería tener otro empleo. La ocupación de la mujer casada es educar a sus hijos para los afectos y embellecer la vida. Además, el autor considera que hay características propias de las mujeres y esto puede leerse cuando dice:

“La única diferencia entre los empleos de los hombres y los de la mujer será que aquellos que están más relacionados con la belleza o que requieren delicadeza y gusto más bien que esfuerzo físico caerán naturalmente dentro de la parte de la mujer; en particular, todas las ramas de las bellas artes.” (Mill y Taylor Mill, 1832:101)

Harriet Taylor discrepa con estas ideas. En cambio, ella proclama:

“Que todas las ocupaciones estén abiertas a todos, sin que se favorezca ni se desaliente a nadie, y los empleos caerán en las manos de aquellos hombres o de aquellas mujeres que la experiencia demuestre que son más aptos para ejercerlos dignamente. (...) Cada individuo, hombre o mujer, demostrará sus aptitudes de la única manera como se pueden

demostrar las aptitudes: mediante la experiencia; y el mundo se aprovechará de las mejores facultades de todos sus habitantes”. (Taylor Mill, 1951:123)

Si bien defiende un matrimonio de igualdad entre los sexos, Harriet va más allá y discute el matrimonio en sí: “Estoy segura de que si toda la comunidad estuviera realmente educada, aunque las leyes actuales del matrimonio continuaran, se prescindiría totalmente de ellas, porque nadie se casaría” (Mill y Taylor Mill, 1832:110).

A pesar de estos puntos de discrepancia, los autores comparten la opinión acerca de la igualdad en capacidades de los sexos y el derecho de las mujeres a educarse y a dedicarse a cualquier profesión. Coinciden en que no hay desigualdades naturales entre los sexos, pero que las diferencias subyacen en la diferente educación a la que pueden acceder: las mujeres solo acceden a un conocimiento superficial de las cosas, el suficiente para mantener una charla amena con sus maridos sobre los temas que a ellos les conciernen, pero no son educadas para sí mismas. Es por eso que ambos van a ser fervientes defensores de una educación igualitaria para todos, y -en concordancia con el liberalismo que practican- una igual posibilidad de acceso a todos los cargos y empleos, para que sean las capacidades las que decidan quienes serán más aptos para cada uno. Incluso, los dos hacen hincapié en la capacidad de las mujeres para el gobierno, mencionando que si bien por lo general estas fueron excluidas de la posibilidad de ocupar cargos públicos, irónicamente hubo muchos ejemplos de mujeres que ocuparon los más altos cargos y se destacaron en ello.

Entre todos los argumentos a favor de la dominación hacia las mujeres que refutan, coinciden en negar que las mujeres consientan su sometimiento y que no lo rechacen. El debate acerca del consentimiento de las mujeres a la dominación masculina es sostenido por quienes rechazan la emancipación de las mujeres. Este argumento ha sido utilizado muchas veces en contra de movimientos de liberación, pero nunca han sido reales. No es cierto que las mujeres estén de acuerdo con estar sometidas a los hombres, aunque no en todos los casos ni en todas las épocas han podido expresar su descontento. Mill reconoce que muchas mujeres no aceptan la dominación impuesta por el matrimonio y que, las que han tenido posibilidad de hacer conocer sus escritos, protestan de ella. Harriet alega que a las mujeres no se les deja escoger, pero que si

fuese la voluntad de las mujeres someterse a sus esposos, no habría necesidad de que esta dominación sea sostenida por la ley.

En la misma línea argumentan cuando se refieren a la imposición de la maternidad como obligación, ya que se reconocía que esta era la única ocupación posible para las mujeres. Ambos visualizan que si las mujeres deciden en su mayoría la maternidad y las tareas del hogar, es porque son las únicas posibilidades que se les ofrecen, pero que de admitirlas en otras ocupaciones -como el acceso a los empleos o la participación en política- no todas las mujeres elegirían dedicarse a la familia.

“Bien mirado, diríase que los hombres comprenden que la supuesta vocación de las mujeres es aquello mismo que más repugna a su naturaleza, y que si las mujeres tuviesen libertad para hacer otra cosa muy diferente, si se las dejase un resquicio, por pequeño que fuera, para emplear de distinto modo su tiempo y sus facultades, sólo un corto número aceptaría la condición que llaman natural.” (Mill, 1869:55-56)

Harriet va más allá y se refiere a la distinción entre esferas que mencionamos al comienzo. Para ella, el argumento de que las mujeres deben ser relegadas al ámbito privado porque las ocupaciones de las que se las excluye son poco femeninas y no son parte de la esfera propia de las mujeres, es falso, incorrecto e injusto. Considera que cada individuo es libre de elegir su propia esfera de acción, y que nadie puede decidir por los demás, rechazando la relegación de las mujeres al ámbito privado.

“Negamos el derecho de que cualquier parte de la especie decida por otra parte, o cualquier individuo por otro individuo, qué es y qué no es la “esfera propia” de cada uno. La esfera propia es, para todos los seres humanos, la más ancha y la más alta que pueden conseguir. Y lo que esto es, no se puede averiguar sin una completa libertad de escoger” (Taylor Mill, 1851:123)

Como demuestra Harriet, todos los argumentos que defienden y sustentan la subordinación de las mujeres desarrollan distintos razonamientos fundados en prejuicios que no llegan a la base del asunto: si es justo que una mitad de la humanidad esté sometida a la otra contra su voluntad. La autora presenta la tesis de que esto es así “porque así lo quieren los hombres” y que no es más

que la voluntad de ellos lo que sostiene la desigualdad y más aún, la dominación. De allí que el texto escrito por ella se llame “La emancipación de la mujer”, siendo el objetivo a alcanzar a partir de la publicación de su manifiesto político.

En relación con esto, la pareja defiende el derecho de la mujer al sufragio. Harriet Taylor Mill empieza las primeras páginas de “La emancipación de la mujer” con uno de sus párrafos más interesantes, ya que resumen en muy pocas palabras la mayoría de sus ideas y su principal pretensión:

“Porque, ¿cómo podríamos llamar de una manera verdadera y razonable “universal” al sufragio, mientras la mitad de la especie humana permanece excluida de él? Declarar que todo el mundo tiene derecho a voto en el gobierno y pedir este derecho solo para una parte, a saber, la parte a que el mismo demandante pertenece, es demostrar claramente que uno no tiene principios.” (Taylor Mill, 1851:119)

En él no solo reclama un sufragio verdaderamente universal, sino que también se refiere a los grupos abolicionistas de Estados Unidos, invitándolos a que se unan a la causa por los derechos de las mujeres por estar igual de excluidas que ellos de los derechos civiles y políticos.

John Mill, por su parte, aporta a la causa del sufragio femenino desde su participación en la Cámara de los Comunes, donde lleva adelante distintas propuestas para permitirles a las mujeres el derecho al voto. Aunque no sea a partir de estas propuestas que se les otorgó el derecho al voto a las mujeres, fue un gran precedente para el sufragismo que un hombre con tan alta trayectoria política haya defendido su causa.

- **Marianne Weber**

Marianne Schnitger Weber fue una de las teóricas más importantes del feminismo burgués en Alemania. Casada con el reconocido Max Weber, lo sobrevivió más de treinta años en los que continuó su legado intelectual y, entre otras cosas, editó la obra *Economía y Sociedad*.

Al igual que Harriet Taylor Mill y John Stuart Mill, uno de los temas que le preocupó especialmente fue la revisión del concepto de matrimonio, ante los cambios sociales que se estaban sucediendo. En un momento donde se encuentran en auge los movimientos por la

emancipación femenina y se pone en tela de juicio el matrimonio como ideal de vida para las mujeres, ella lo defiende como institución al servicio de las mujeres.

Marianne fue una de las primeras mujeres en tomar cursos de filosofía en la Universidad de Heidelberg donde tuvo un importante intercambio con prominentes figuras del mundo intelectual y académico alemán de su época como el matrimonio de Gertrude y Georg Simmel y figuras como Werner Sombart, Karl Jaspers y hasta Hanna Arendt.

En 1920 falleció Max Weber. A partir de ese momento, comenzó a trabajar en la edición del libro póstumo de su esposo *Economía y Sociedad* y siguió realizando las tertulias intelectuales en su casa de Heidelberg. En 1924 le fue concedido el título honorífico de Doctora en Derecho por la Universidad de Heidelberg, debiéndose este reconocimiento, entre otros méritos, a su pionera investigación sobre la historia del concepto jurídico de matrimonio.

Además de investigar y defender la causa feminista, durante cerca de tres décadas, en la práctica, Marianne Weber, controló el destino de la sociología de Heidelberg. Parece haber consenso en la literatura especializada acerca de que el más importante y legendario de los círculos académicos de Sociología que existieron fue el llamado “Tés de domingo Sociabilidad académica”, que tenía lugar en el hogar de la pareja Weber, en Heidelberg. Los autores hablan del “círculo de Max Weber” sin hacer referencia a Marianne o mencionándola únicamente como la esposa del gran intelectual, a pesar de que ella lo mantuvo abierto y funcionando durante 25 años después de la muerte de su esposo.

Si bien sus escritos son en alemán y no habían sido traducidos al español, desde comienzos de este siglo se han traducido y compilado algunas de sus obras como son “La mujer y la cultura moderna. Tres ensayos” publicado en 2007 con la traducción de las obras: “Profesión y Matrimonio”, “La participación de la mujer en la ciencia” y “La mujer y la cultura objetiva”. Luego, en 2012 se edita el libro “Marianne Weber, Ensayos Selectos” donde están compilados y traducidos los textos: “Profesión y matrimonio” (1905), “Acerca de los principios de la ética sexual” (1907), “La mujer y la cultura objetiva” (1913), “Entusiasmo y amor” (1946) y “El sentido de la catástrofe” (1946).

De sus obras, se decidieron tomar tres ejes para poder destacar algunos de sus aportes más relevantes: la mujer en la ciencia, la profesión y la liberación sexual y el matrimonio.

En cuanto al primer eje, Marianne en sus escritos denota el lugar de relegamiento de las mujeres, tanto en su educación como de la producción de conocimiento. La autora comienza preguntándose si la mujer es “capaz de contribuir a expandir la cultura científica y el tesoro de las nociones científicas haciendo algún aporte específico e irremplazable” (Weber, 2007:62). Su pregunta parte de la consideración de la autora de que hay características propias del “ser mujer”:

“Puesto que la mujer, a diferencia del hombre, tiene ciertas características singulares, su destino no puede ser por completo idéntico al de él. La naturaleza del hombre y la de la mujer se comportan como dos círculos que no coinciden del todo.” (Weber, 2007:83)

Como respuesta a este interrogante inicial, argumenta que aparece un campo específico de trabajo para las mujeres en las ciencias históricas dado que tienen la capacidad de comprender los motivos de las acciones de los seres humanos porque pueden ponerse en el lugar del otro y comprender lo vivido.

A la vez que esta idea permite ubicarla en la vertiente del “feminismo de la diferencia”, muestra una mirada con perspectiva de género en cuanto a la producción del conocimiento en el campo de la historia, resaltando que esta ha sido construida con una mirada masculina en base a fines meramente instrumentales del conocimiento -preocupada por el proceso de burocratización de las sociedades modernas, al igual que su esposo.

Más aún, la autora discute la objetividad de la ciencia, en especial, de la historia, en clave de género:

“Hablar de la “objetividad” de la historia y de todas las interpretaciones culturales, en el sentido de prescindir de este tipo de ideas valorativas, es una ilusión. Si, de todos modos, se quiere tomar como punto de partida la existencia de la “objetividad”, entonces es justamente la persona que esté plenamente convencida de la diferencia entre los sexos quien debe considerar un vacío el hecho de que la interpretación del desarrollo cultural del hombre se haga exclusivamente a través de los ojos de una de las mitades de la humanidad.” (Weber en Aguiluz Ibarгүйen, 2011:72)

Para Marianne Weber -en discusión con Simmel- la mujer puede participar en la producción de la cultura objetiva y no solamente en la subjetiva<sup>3</sup>. Aún más, la mujer no sólo puede participar sino que esta tarea de conciliación entre lo personal y el obrar objetivo es la tarea cultural que sólo las mujeres pueden realizar como aporte a una nueva ética para toda la humanidad, sin la cual el mundo humano quedaría a merced del saber técnico y burocrático en el cual ha devenido la ciencia.

La autora no solo se interesa por el rol de las mujeres en la producción del conocimiento -una cuestión que podemos encontrar reflejada en su propia historia de vida- sino que también discute sobre el papel de la mujer en la sociedad y su rol productivo, con una mirada que resuena en la actualidad y que nos lleva a preguntarnos si el trabajo asalariado de las mujeres es liberación o implica mayor esclavitud.

En cuanto al trabajo asalariado de las mujeres, le preocupa por un lado que el ejercicio de una profesión sea considerado algo secundario de sus vidas, en un orden patriarcal en el cual el papel asignado a la mujer es el de madre y esposa. Por otro lado, y esto es lo que resulta muy interesante para una feminista burguesa, incorpora también la preocupación por la cuestión de clase en relación al trabajo femenino ya que, las condiciones de vida de las clases más bajas obligan a las mujeres a trabajar dentro y fuera del hogar, pero sin implicar crecimiento y desarrollo personal. Para ella, el trabajo era pensado como una profesión, que tenía que ser un deseo real y no una necesidad a satisfacer. La autora rechaza la aspiración por una actividad lucrativa, el cual considera que solo se realiza para satisfacer las necesidades económicas, y defiende la idea de la búsqueda y realización de una profesión como ese trabajo que le permita a los seres humanos desarrollarse y ampliar sus capacidades.

Pondrá el foco en visibilizar el trabajo doméstico que realizan las mujeres en sus hogares y que no está valorado ni remunerado, y sostendrá que la profesión debe ser considerada tanto dentro como fuera del hogar, demostrando que la sociedad capitalista de su tiempo, y podríamos aventurarnos a incluir a la sociedad actual, convierte en incompatibles ambos trabajos. La autora

---

<sup>3</sup> Esta discusión puede encontrarse en el texto "La mujer y la cultura objetiva" de 1913.

resulta muy crítica del intento de conciliación entre el trabajo remunerado y el cuidado de los hijos y el hogar:

“Es cierto que la situación de la trabajadora industrial liberada de cualquier ajetreo hogareño sería ventajosa si se la compara con su actual existencia de animal de carga. Sin embargo, ya que nos atrevemos a proponer el ideal de una existencia “humanamente digna” para la gran mayoría de las mujeres, no podemos pretender que, en sus merecidas horas de tiempo libre, después de una jornada laboral de 8 horas, ella conciba como algo placentero el mantenimiento y el cuidado físico de estas pequeñas criaturas en extremo exigentes o la dedicación amorosa y paciente para compartir las necesidades espirituales de unas mentes que apenas se están despertando.” (Weber, 2007:34-35)

En este punto, para las mujeres que puedan desarrollar una profesión -incluso cuando son mujeres casadas y deben conciliarlo con las responsabilidades del hogar- este trabajo será beneficioso, pero si es un trabajo mecánico que deben hacer solo en pos de generar sus propios ingresos, redundaría en una doble explotación de las mujeres y no sería positivo para ellas.

Esta preocupación por la profesión de las mujeres puede entenderse mejor partiendo de su ideal de matrimonio. Marianne es defensora del matrimonio como institución jurídica, aunque con críticas hacia la concepción tradicional del orden patriarcal. Ella defiende un nuevo modelo basado en la igualdad moral y jurídica de los esposos, porque considera que la subordinación a la autoridad masculina afecta a las mujeres a lo largo de toda su vida, primero como hijas, luego como esposas y madres.

Considera necesario un cambio social, que permita a las niñas formarse no solo para el matrimonio y para ser ofrecidas a un hombre, sino que le de posibilidades para desarrollarse en el ámbito profesional. Esto también en relación con un ideal de independencia económica, si bien aún incipiente, pero que se encontraba previsto dentro de las preocupaciones de la autora. Reivindica el derecho de las mujeres de contar con sus propios recursos económicos, y considera necesario reformar la ley matrimonial para suprimir los derechos del marido sobre los bienes y pertenencias de la esposa. Incluso, propone que, ante la dificultad de conciliar para muchas mujeres su rol en el hogar con una profesión, que una ley garantice que los esposos le den un porcentaje de sus salarios a sus mujeres para que ellas puedan tener sus propios recursos.

Defiende a su vez el matrimonio como garantía para las mujeres y sus hijos, dado que mientras no se de su completa autonomía económica ni sus posibilidades de desarrollarse en una profesión, esta institución les asegura que los hombres se hagan responsables de su supervivencia y de no abandonarlas con sus hijos en esas condiciones. Pero también defiende el divorcio y la autonomía de los cónyuges como una solución éticamente correcta para las uniones que ya no resultan satisfactorias. Aunque sin descuidar las consecuencias para los hijos, un aspecto que la autora tiene muy presente a lo largo de sus textos.

- **Reflexiones finales:**

Los textos de las autoras -así como también los de John Stuart Mill- dan cuenta de varias coincidencias en los asuntos que les preocupaban de su época: la desigualdad de los sexos, la institución jurídica del matrimonio, el trabajo de las mujeres y su relación con el conocimiento.

Ambas reconocen que en la época en que escriben, las mujeres se encuentran en una situación de dominación con los hombres, en especial sus padres y sus maridos, y la rechazan aduciendo la igualdad entre los sexos. A pesar de ello, puede leerse que la igualdad que plantean es de capacidades y pretenden que también lo sea de derechos, pero sus ideas se encuentran atravesadas por las discusiones entre el feminismo de la igualdad y de la diferencia. Marianne Weber considera que hay características que son propias de las mujeres, tienen naturalezas distintas y singularidades que diferencian a los sexos. Es por esto que parte de su pensamiento discute acerca de las posibilidades de las mujeres de participar en la creación de la cultura objetiva -lo que sí pueden hacer los hombres- y de desarrollarse en una profesión.

Del matrimonio de John Stuart Mill y Harriet Taylor, se puede apreciar que gran parte del pensamiento del autor puede incluirse en la segunda corriente. Esto se hace evidente cuando menciona que, si bien no hay diferencias naturales entre los sexos, y la mujer debería tener la misma educación que los hombres, las mujeres deberían dedicarse a aquellos empleos que estén más relacionados con la belleza, la delicadeza y el gusto, mientras que los que requieran esfuerzo físico caerían en manos de hombres.

Este tema que ya fue tratado en las páginas previas da cuenta de cómo esta percepción de cualidades y empleos propios de la mujer se contradicen con la igualdad natural que proclama

entre los sexos. En este punto, como también fue citado anteriormente, no comparte la opinión de Harriet de que cada persona es totalmente libre de elegir su esfera, y su ocupación. Para ella, no hay trabajos que sean más aptos para un sexo que para el otro, ni ningún inconveniente con que la mujer casada pueda ejercer cualquier profesión, si es que lo desea y puede hacerse el tiempo. Por tanto, Harriet se posiciona más cercana a la corriente del “feminismo de la igualdad”.

Otra cuestión que se encuentra atravesada por el pensamiento de todos los autores es el matrimonio. Si bien los tres autores son críticos de la institución en la época en la que escriben, encontramos diferencias en la intensidad de las críticas. Por un lado, Marianne Weber y John Stuart Mill van a defender el matrimonio como una institución deseable para hombres y mujeres, aunque reprueben la desigualdad jurídica entre los sexos y las consecuencias negativas para las mujeres de casarse. Por otro lado, Harriet Taylor Mill postulará una crítica más radical, aduciendo que si las mujeres pudieran decidir, muchas no optarían por casarse y dedicarse a ser esposas y madres. Se refiere al matrimonio como un contrato del cual las mujeres ignoran sus condiciones, en casi ninguno de ellos hay afinidad, goce o compañerismo reales entre las partes.

Lo mismo puede inferirse de sus consideraciones sobre el trabajo de las mujeres. Nuevamente puede observarse más coincidencias entre el pensamiento de John Stuart Mill con el de Marianne Weber que con su esposa, ya que es un punto en el que el matrimonio Mill discrepa. John y Marianne ven al trabajo asalariado de las mujeres con recelo. En el caso de Mill, el autor considera que la mujer casada debe dedicarse al cuidado de los hijos y del hogar, mientras que Marianne sin negar que la mujer pueda tener un trabajo asalariado o una profesión, se preocupa por la dificultad para conciliar ambos trabajos. Sí se diferencia con Mill en cuanto reconoce a las tareas del hogar como un trabajo que no es remunerado, y que tener un trabajo por fuera del hogar redundaría en una doble explotación para las mujeres. Harriet, como se vio con anterioridad, considera que las mujeres pueden decidir libremente su ocupación y no considera que un empleo sea un impedimento para las otras actividades que una mujer realice, argumentando que cada mujer podrá resolverlo.

En cuanto a la educación, encontramos que los tres autores acuerdan en la deficiente preparación de las mujeres, ya que estas solo son formadas como madres y esposas, pero no tienen una educación igual a la de los hombres que les permita desarrollar plenamente sus capacidades y

posibilitarles un desarrollo profesional. Por lo tanto, defienden una educación igualitaria que prepare a las mujeres para la vida y no solo para el matrimonio.

Por su parte, la producción del conocimiento científico es un tema que fue mucho más desarrollado por Marianne que por John y Harriet, quienes centraron sus argumentos más que nada en la educación de las mujeres, pero no en su participación en la ciencia y en la generación del saber.

Por otro lado, en los escritos de Marianne que han sido traducidos al español no encontramos referencias significativas al sufragio femenino, como sí sucede en los de los autores ingleses. Estos últimos fueron fervientes defensores del derecho al voto de las mujeres, e incluso J.S. Mill utilizó su rol en el parlamento para abogar por él. Por supuesto, H. Taylor debió limitarse a hacerlo con la pluma, ya que no tenía posibilidades de ocupar un cargo aún.

En este punto, se hace necesario resaltar un problema de disponibilidad de los textos de las autoras. Como mencionamos en la introducción, las producciones escritas de las mujeres fueron dejadas de lado por los cánones de las disciplinas, y sus figuras borradas de la historia de las ciencias sociales. Han pasado muchos años antes de que sus nombres sean conocidos y sus textos puedan ser leídos. Es a partir de la década del 70 que desde el feminismo se ha cuestionado el monopolio masculino en la producción de conocimiento y en las instituciones científicas, cuestionando a su vez el carácter universal y neutral de una ciencia dominada por hombres. Por lo tanto, se comenzó un camino de reconstrucción de los aportes realizados por mujeres a las ciencias, tarea que incluyó dar a conocer sus nombres, rastrear y traducir sus publicaciones, entre otras.

A pesar de ello, hoy son pocas las mujeres que integran los cánones de cada disciplina y las currículas de estudio en las universidades. Incluso, resulta difícil en muchos casos encontrar sus textos, y más aún traducidos a otro idioma que no sea el original. Por lo tanto, reconocer a las mujeres que han producido conocimiento, leerlas, traducirlas, escribir sobre ellas, introducirlas en las currículas y cursos, es parte importante de esa reconstrucción del saber científico en clave feminista.

### **Bibliografía:**

Aguiluz Ibargüen, Maya (Ed.) (2011). *Marianne Weber. Ensayos selectos*. México: Universidad Nacional Autónoma de México/Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades..

Araiza Díaz, Alejandra (2020). *Pensar desde la epistemología feminista. Algunas pistas para recoger la genealogía de las mujeres en las ciencias sociales*. Acta sociológica núm. 81, enero-abril de 2020, pp. 29-57.

Bascoy Lamelas, Montserrat (2012), “*El nuevo ideal del matrimonio en la autobiografía de Marianne Weber*”, Lectora, 18: 197-212. ISSN: 1136-5781 e-ISSN: 2013-9470 D.O.I.: 10.2436/20.8020.01.45

Blazquez Graf, Norma (2008). El retorno de las brujas. Incorporación, aportaciones y críticas de las mujeres a la ciencia, México: CEIICH/UNAM.

Debia, Eliana; Lobato, Sabrina y Ozamiz, Andrea (2016). *Los aportes de Flora Tristán y Marianne Weber a la formación del pensamiento sociológico clásico*. Socio Debate Revista de Ciencias Sociales Año 2-Nº 4 Diciembre de 2016 ISSN 2451-7763

Harding, Sandra. (1993). *Ciencia y feminismo*. Madrid: Morata.

Mertel de Mejía, Antje (2007). *La mujer y la cultura moderna. Tres ensayos*. Archivos del Índice: Cali

Mill, John Stuart. (2010). *El sometimiento de la mujer*. Madrid, España: Alianza Editorial. (Trabajo original publicado en 1869)

Mill, John Stuart y Taylor Mill, Harriet (1832). *Primeros ensayos sobre el matrimonio y el divorcio* en Rossi, Alice (2000). “Ensayos sobre la igualdad sexual”. Pp. 91-112. Madrid, España: Machado Libros.

Miraut Martin, Laura. (2006). Los derechos de la mujer en el feminismo moderado de John Stuart Mill. , *Volumen N°23*. pp 101-130.

Monasterio Martín, Marta (2005). *¿Es el feminismo una teoría política o una ética?* Instituto Complutense De Estudios Internacionales VII Magíster en Género y Desarrollo. Madrid

Pateman, Carole. (2018). *El desorden de las mujeres. Democracia, feminismo y teoría política*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina: Prometeo Libros.

Postigo Asenjo, Marta (2020). *¿A los márgenes? La teoría feminista en la teoría moral y política*. Las torres de Lucca Vol. 9 N° 17. Universidad de Málaga, España.

Rossi, Alice. (2000). *Ensayos sobre la igualdad sexual*. Madrid, España: Machado Libros.

Santana, Selene Aldana (2020). *La historia de la sociología: si no te la contaron violeta, no te la contaron completa*. Acta sociológica núm. 81, enero-abril de 2020, pp. 59-95.

Taylor Mill, Harriet (1851). *La emancipación de la mujer* en Rossi, Alice (2000). "Ensayos sobre la igualdad sexual". Pp. 113 a 144. Madrid, España: Machado Libros.

Varela, Nuria. (2020). *Feminismo para principiantes*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina: Ediciones B.

Vázquez, María de la Fuente (2013). *Poder y feminismo: Elementos para una teoría política*. Tesis doctoral. Universidad Autónoma de Barcelona

## **La política internacional en el debate intra-realista: perspectivas comparadas de Carl Schmitt y Hans Morgenthau.**

Martín Jorge

### **● Introducción**

En las Relaciones Internacionales existen una multiplicidad de autores que son considerados precursores filosóficos de las distintas corrientes teóricas que hacen al *corpus teórico* de las RRII. En este marco, Kant y Tucídides son considerados antecesores del idealismo clásico y del realismo clásico, respectivamente. Por su parte, Schmitt tienen múltiples puntos de conexión con autores del realismo, como Hans Morgenthau, pero así también dispone de ciertas diferencias claves al pensar las dinámicas del sistema internacional. Desandar los conceptos que componen las interpretaciones de “lo internacional” en Carl Schmitt será un objetivo central para poder indagar acerca de sus aproximaciones y distanciamientos respecto a una de las corrientes *mainstream* en las RRII.

En este sentido, la comparación a rastrear, como objetivo central del trabajo, vira en torno a la figura del Estado en ambos escritores, con especial énfasis en su lugar a nivel internacional. Para ello, analizaré “El Concepto de Lo Político” (1932) para luego contraponerla y encontrar continuidades y diferencias, con “Política entre las Naciones: la lucha por el poder y la paz” (1948) de Hans Morgenthau, autor troncal del realismo clásico.

En el caso del idealismo, los escritos y las obras de Immanuel Kant son claves para comprender los pilares de esta primera corriente teórica. Sus obras, centradas en el análisis de aquellos elementos que contribuían a evitar la guerra y erigir la paz, fueron resabios presentes en discursos presidenciales y en intentos de diagramación de las negociaciones de la postguerra en 1918. Desde la importancia de los esquemas de seguridad colectiva, la impronta de las instituciones y regulaciones internacionales hasta la antropocéntrica positiva que interpreta a un hombre que es “bueno por naturaleza”. A ello, se complementa la visión de una ciencia y tecnología alineadas al progreso pensado en torno al bienestar humano. El idealismo llegó a ser la corriente que dio nacimiento al *corpus teórico* de nuestra disciplina (Rossenau, 1994).

En el caso del realismo clásico, las cartas de Tucídides son el claro ejemplo de que los constructores filosóficos tempranos de las RRII se pueden remontar hasta la Antigüedad en su lectura del comportamiento de las dinámicas globales. Sus estudios sobre la guerra, sobre los intereses de los distintos jugadores en un momento determinado, sobre las capacidades materiales e inmateriales que hacen a las cuotas de poder; y la lectura de una naturaleza maligna del hombre, introdujeron la primera discusión teórica enfrentándose al idealismo. El realismo clásico, que surgiría propiamente dicho en el marco de la finalización de la Segunda Guerra Mundial, vino a impregnar los estudios de las RRII por décadas, constituyéndose hasta la actualidad como la teoría *mainstream* a nivel global (Rossenau, 1994).

Sin embargo, cuando estudiamos los aportes de los precursores filosóficos del realismo clásico los nombres que más resaltan son Tucídides, Hobbes o Maquiavelo. A pesar de ello, el jurista Carl Schmitt es un autor que resalta en interés al ser analizado por sus aportes que van desde 1912 hasta la fecha de su muerte en 1985. Si bien no es un autor que se haya dedicado al estudio de “lo internacional”, sus aportes en la lectura de la realidad doméstica alemana tienen múltiples reflexiones e interpretaciones sobre lo que sucede en la esfera de la política entre las naciones. Precisamente, aquí subyace la fundamentación de indagar en las relaciones potenciales entre uno de los “padres” de las RRII y el autor en cuestión.

Retomando el objetivo del presente trabajo, la preguntar núcleo del artículo será ¿Cuáles son las diferencias y continuidades entre el pensamiento de Schmitt y Morgenthau respecto al Estado a nivel internacional?

- **Carl Schmitt y su percepción del Estado – Nación**

Carl Schmitt fue un jurista, filósofo y político alemán nacido en 1888 y que, a sus 30 años, vivió en el epicentro conflictivo de la Europa de la primera mitad del siglo XX. A saber, vivió los albores de la Primera Guerra Mundial para luego adherirse y constituirse como uno de los principales referentes intelectuales del Movimiento Revolucionario Conservador de tinte nacionalista, conservador y profundamente católico. A principios de la década del 30 se desempeñó como profesor en la Universidad de Berlín, desde donde enfatizó sus proyecciones intelectuales, las cuales nutrieron el *corpus* ideológico del Partido Nacionalsocialista Obrero Alemán, al cual adhirió activamente hasta finalizada la Segunda Guerra Mundial.

Cuando uno se aproxima al análisis de Schmitt respecto al Estado, uno puede encontrarse con varias consideraciones. Por un lado, hace reiterado énfasis en que el modelo de Estado liberal, se desvanece en el siglo XX y que aspira a terminar en un futuro cercano. Para él, el Estado liberal como tal encontró su nacimiento en el siglo XVII con la Paz de Westfalia, tuvo un auge con los grandes reinos e imperios, pero que tras 400 años de su surgimiento está en declive (Schmitt, 1932). Por otro lado, señala que esta unidad de análisis sí tiene valor en tanto y en cuanto sea concebida como un momento imperfecto que tiene lugar gracias al derecho. Según Galli, estamos ante una visión instrumental del Estado ya que “...sirve para realizar (aunque nunca plenamente) el derecho, pero no para crearlo (...) El Estado se hace cargo de la necesidad de un orden político y al mismo tiempo de la imposibilidad de que ese orden sea perfectamente pacificado y autosuficiente, de la necesidad de que la forma política, para subsistir eficazmente, reconozca la propia deformidad originaria e insuperable” (Galli, 2008; 24).

En este sentido, la instancia particular y fundamental<sup>4</sup> que da lugar al orden es la decisión del soberano. Aquí aparece el denominado “decisionismo”, en el cual la personalidad del líder en su totalidad tiene un lugar central, siendo quién “decide sobre el estado de excepción”. Así, la crítica del autor germano hacia el Estado liberal está dirigida, en parte, a su falta de capacidad, desde su origen, de brindar orden al caos ya que ello queda en manos de la decisión de aquella personalidad que surja y defina un estado de excepción en un momento determinado, único y específico. Es un modelo que proyecta al Estado en la solución de problemas vía cálculos racionales, con una fuerte impronta en la deliberación y moderación (Schmitt, 1922; 23).

Sin embargo, cuando observamos la percepción de “lo internacional” en Carl Schmitt, encontramos que el Estado en tanto “diferenciación espacial” (elemento constitutivo para el modelo liberal) está en crisis, pero no por ello desconoce la funcionalidad que esta unidad tiene por fuera del plano doméstico.

Para tener una explicación más acabada se vuelve imperioso analizar qué es “lo político” en este autor. Efectivamente, encuentra que esta categoría “se pone al descubierto en esa posibilidad de concebir como algo autónomo la contraposición específica entre el amigo y el enemigo y de

---

<sup>4</sup> En este caso, la referencia a “fundamental”, remite a su concepción de que sirve de fundamento o de base de algo.

deslindarla de todas las demás distinciones”. Habiendo identificado brevemente esta concepción, el autor reflexiona que, en su actualidad, el aumento de los instrumentos catalogados por él como “universalistas humanistas”, con fuerte impronta liberal, dieron lugar al desplazamiento del Estado como actor central a nivel internacional (Schmitt, 1932; 27).

Además, se puede extraer de los análisis del mismo sobre el orden internacional de entre guerra: el Estado liberal fue un actor neurálgico en el plano de “lo internacional”, pero el mismo se encuentra en crisis ante la aparición de mecanismos como el Derecho Internacional Público, el fortalecimiento del Capitalismo y el fortalecimiento de Organizaciones Internacionales. A pesar de ello, no quiere decir que el Estado haya dejado de ser un actor protagonista de la escena. La confrontativa distinción amigo/enemigo, corazón funcional del concepto de lo político, pierde vigencia ante la pérdida de centralidad de este modelo estatal y la aparición de los factores universalistas humanistas que el autor detalla. La figura del Estado en sí, en el plano doméstico, se configura como una suerte de estructura administrativa que realiza y efectiviza el derecho (visión instrumental según Galli), pero en el plano internacional no hablamos simplemente de Estado liberal como estructura administrativa, sino que referimos al Estado-Nación como unidad de identidad fundamental que tiene el poder de trazar uniones y distinciones. Es capaz de dividir. La figura del Estado Nación moderno, a pesar de estar en crisis, no deja de ser un elemento identitario que contribuye a la conformación de amigos y de enemigos, ligados a la construcción de un nosotros (los connacionales) y un ellos (los extranjeros). Este triunfo de los factores nombrados “universalistas humanistas” es negativo para el autor en cuestión por varios elementos: significa el desplazamiento de una diferenciación espacial. A su vez, a modo de efecto dominó, esto se traduce en la ausencia de la posibilidad de diferenciación, generando así un desorden que pretende ser suplantado por los supuestos liberales que ponen énfasis en la diferenciación económica, moral, etc (Schmitt, 1932).

El lugar del Estado en el pensamiento schmittiano no debe considerarse como una mera crítica a la concepción tradicional del Estado *per sé*, sino a la concepción liberal del mismo que empieza a configurarse progresivamente tras la Paz de Westfalia. En realidad, Schmitt pone en discusión la necesidad de repensar y considerar la idea de otro tipo de estado, un “*Estado Total*” que viene a borrar lo que, en palabras de Jorge Dotti (2014), son las fronteras entre las esferas estatales y

las no estatales, volcando todo a *lo político*. Como bien recalcan, por un lado, Atilio Borón y Sabrina Gonzáles (2003), y por otro, San Miguel, Clara Ramas (2018):

“...la teorización schmittiana del ‘estado total’ se ajusta nítidamente al *dictum* que proclamara Benito Mussolini cuando dijera ‘todo dentro del estado, nada fuera del estado’. Pero esto también supone, aunque aquí transitamos por un terreno más resbaladizo, que, en las otras esferas de la vida social, principalmente la económica, no existirían oposiciones capaces de dar origen a una contraposición amigo/enemigo o que, en caso de existir, éstas dejarían de tener un carácter económico para devenir en antagonismos de carácter político toda vez que se estaría poniendo en cuestión la supervivencia de un pueblo” (Borón & Gonzáles, 2003; 147)

¿Qué es el Estado total para Schmitt? De entrada, un Estado cuyo poder ha sido incrementado extraordinariamente en la era de la técnica, lo cual se manifiesta tanto en su potencia militar como en su aparato de propaganda de masas. Pero ante todo, el resultado de una interpenetración entre la esfera apolítica de la sociedad y la política del Estado, cuya diferenciación era propia de pensamiento liberal del s. XIX; la sociedad civil, presuntamente poblada por individuos que contratan libremente, se revela obedeciendo a la lógica política de la lucha de clases, y el Estado interviene en la producción de bienes y la gestión de las poblaciones. El Estado total supone, simultáneamente, la intensificación de su potencia y la extensión de su alcance: en este Estado total, “[...] todo es político, al menos en potencia” (San Miguel, 2018; 144 y 145).

Consecuentemente, en sus escritos se plasma un modelo de Estado donde la esencia final subyace en la decisión constructiva de orden formal (ordenando el caos) y subjetivo (diferenciando los unos de los otros, los amigos de los enemigos). Esta perspectiva del Estado no pone el foco en el cálculo de costos racionales ni en la distinción de lo público y lo privado, aquí el eje es de la decisión propiamente dicha. Por ello, las consideraciones de Schmitt ponen en discusión la necesidad de un modelo de política doméstica e internacional sustentado en la decisión definitoria de identidades, una decisión política, no necesariamente basada en el cálculo de costos-beneficios, una política donde las pasiones, los sentimientos, las tradiciones, la identidad y el anclaje popular tiene un lugar central.

- **Morgenthau y el realismo clásico en las RRII**

Por su parte, Hans Morgenthau también es un autor de origen alemán nacido en 1904 en una familia judía, razón por la cual su estadía en Alemania perduró hasta iniciados sus estudios universitarios, posteriormente migró fruto de las persecuciones del nazismo. Luego, vivió en Estados Unidos donde se desempeñó como docente universitario, especializándose en el desarrollo teórico de las Relaciones Internacionales. A saber, ambos autores, en parte por profesiones de formación compartida y en parte por haber atravesado su trayecto formativo en la Universidad de Berlín, tuvieron diálogo en aquel entonces. Su primera obra escrita a finales de la década del 20 fue, inclusive, revisada por Schmitt quién era considerado como el principal exponente del jurismo alemán.

En sus obras, nos encontramos con una referencia ineludible al Estado como el actor esencial y protagonista de las Relaciones Internacionales, claramente detallado en su obra “Paz y Guerra entre las Naciones: la lucha por el poder y la paz”. En ella, no solo se recalca el lugar de esta unidad en la esfera internacional, sino que se la plantea en un auge que dista de aquella “crisis” presente en los escritos de Schmitt. A saber, Morgenthau es uno de los principales expositores del Realismo Clásico en la disciplina en cuestión que, junto con Raymond Aron, son parte del denominado “paradigma Estatocéntrico”. De esta manera, estamos ante un autor que desconoce la existencia y la posibilidad de un declive protagónico del Estado en las RRII en detrimento de la asunción de algún otro actor.

Por otro lado, cuando Morgenthau analiza el Estado destaca que los mecanismos de toma de decisiones al interior de esta unidad política han conllevado a caracterizarlo como racional, objetivo y no emocional. Efectivamente, encontramos una fuerte vinculación entre el modelo pensado por éste con algunas premisas características del modelo de Estado liberal. La caracterización de Graham Allison (1971) de este modelo como “Modelo de Actor Racional” es sumamente útil para explicar su percepción. Plantea que es “unificado” en tanto el eje de toma de decisiones no se dispersa en una multiplicidad de agencias y actores intra-gubernamentales, la decisión es tomada por el poder central de un Estado. A su vez, lo “racional” se encuentra

vinculado a que eje de la decisión siempre tiene en consideración los posibles costos-beneficios que una acción determinada traiga aparejada.

Ahora bien, con los elementos expuestos hasta el momento cabe preguntarse, ¿En qué se aproximan y en qué se diferencian las concepciones del Estado en el plano internacional para ambos autores? A saber, para responder la pregunta cabe considerar que ambos éstos forman parte del denominado “realismo político”, tradición de pensamiento que centra su estudio en la realidad efectiva de los hechos, del mundo “tal cuál es”, a diferencia del idealismo con su impronta en el “deber ser” de las cosas. Se centra, también, en un fuerte análisis de las relaciones de poder que se configuran en las interacciones (domésticas e internacionales). Consecuentemente, lo interesante de analizar es que son dos autores realistas, pero con dos paradigmas sobre el Estado diferente, en un caso con una fuerte impronta racional – liberal frente al otro con claros elementos identitarios – emocionales – políticos. Es un debate intra realista, al mismo tiempo que inter paradigmático.

Mientras Carl Schmitt diagnostica la pérdida de protagonismo del Estado liberal en comparación con los elementos que define como universalistas, Hans Morgenthau reconoce prácticamente lo opuesto: el Estado tiene un rol esencial en el plano internacional, no está en declive y con el paso del tiempo esta lógica se refuerza. Comparten la idea de que la decisión de un Estado está marcada por un núcleo no disperso. En el caso de Hans Morgenthau esto se revela en su caracterización de “unificado”, mientras que en Schmitt aparece el lugar del “soberano” como tomador fundamental de las decisiones. Efectivamente, para este último, el soberano tiene la palabra final y constitutiva, donde otras agencias y órganos no tienen la capacidad soberana para hacerse tomadores de decisiones definitivas de, en este caso, política exterior.

A su vez, respecto al decisionismo schmittiano se debe destacar la decisión y su lazo con los vínculos identitarios entre el líder y la masa. Retomando la distinción de amigo-enemigo, el segundo será quién ponga en tela de juicio la decisión de un soberano, poniendo en peligro la identidad forjada en esa comunidad política. El foco no está colocado en un eje racional de costo-beneficios, como en Hans Morgenthau, sino que la atención está dirigida particularmente a la decisión ineludiblemente política. Una decisión definitiva, que escinda a los enemigos y establezca parámetros de reconocimiento de los amigos. Como bien establece Negretto:

En su visión, decisionismo significaba lo opuesto al pensamiento normativista y a una concepción de la política basada en el ideal de la discusión racional. Como doctrina legal, el decisionismo sostiene que en circunstancias críticas la realización del derecho depende de una decisión política vacía de contenido normativo. Desde una perspectiva ético-política, sin embargo, la esencia del decisionismo no implica la ausencia de valores y normas en la vida política sino la convicción de que éstos no pueden ser seleccionados por medio de un proceso de deliberación racional entre visiones alternativas del mundo. Valores y normas deben ser interpretados y decididos por quien detenta el poder. En su dimensión filosófica, el decisionismo de Schmitt es una reacción contra los principios de la crítica heredados del iluminismo (nd; 1).

A pesar de la existencia de diferencias entre ambos autores, existe una concepción común en sus obras: el Estado-Nación forja diferenciaciones. En Morgenthau esto se observa en su creencia en la imposibilidad de la conformación de un orden supra-nacional en el que los Estados pierdan soberanía en detrimento de una autoridad central. También está presente de manera implícita en sus principios del realismo político, donde el segundo refiere a que “el elemento principal que permite al realismo político encontrar su rumbo en el panorama de la política internacional es el concepto de interés definido en términos de poder” (Morgenthau, 1948; 13). Aquí, la apuesta de una política exterior es aumentar el poder, entendido como medio y como fin, en vistas a la supervivencia de la unidad política. Inclusive, describe que los actores se desplazan en un escenario permeado de anarquía, lo cual es interpretada en términos hobbesianos, dando lugar a políticas exteriores “egoístas” donde el conflicto es el factor preponderante en los lazos entre estados soberanos, en detrimento de una cooperación que no tiene lugar en esta realidad anárquica. Sin embargo, cabe resaltar que no introduce como variable analítica propiamente dicha la consideración de la formación de “identidades” en el sistema internacional. La diferenciación, en este caso, está dada por los elementos de soberanía y de interés nacional. A saber, la incorporación como variable de las identidades y percepciones de las unidades políticas tendrá lugar en un futuro debate disciplinario en las RRII muy posterior a las épocas de Morgenthau, y es en la actualidad con el reflectivismo.

A su parte, en Schmitt formación de identidades sí tiene un rol troncal y, en parte, innovador, por su lugar determinante en el comportamiento de las unidades políticas a nivel doméstico como a nivel internacional. De esta manera, se forja un “otro” y un “nosotros” que se introducen en la dicotomía conflictiva de amigo-enemigo que caracteriza lo político. El Estado-Nación en el plano internacional pasa a constituirse como la puja de poder con demás soberanos que intentan imponerse mutuamente sobre las demás comunidades políticas. Algunas de estas nociones son bien expuestas por Bravo (2003) en su obra “Derecho, política y orden internacional en la obra de Carl Schmitt (1919-1945)”

En el valor ético que Schmitt asigna a la guerra interestatal, incluso aunque ésta revista el carácter de “guerra total”, se percibe con especial claridad el ideal schmittiano de la “eticización” del estado. Para Schmitt, en la guerra se afirma la absoluta supremacía y la incuestionabilidad ético-política del poder estatal, pues en ella el estado, siempre a juicio de Schmitt, dispone legítimamente de la vida y la muerte de sus súbditos y construye una monolítica identidad política colectiva a través de la designación del enemigo común (Bravo, 2003; 296)

(...) Schmitt apuesta por la dominación violenta sobre el adversario dentro de las fronteras estatales y por la licitud de emprender guerras para satisfacer las ambiciones e intereses del propio estado en la esfera de las relaciones internacionales. En Schmitt, el derecho positivo debe ser marginado de la escena intraestatal e interestatal en cuanto supone un obstáculo a la imposición violenta de los proyectos y ambiciones del gobernante. Se podría concluir, con toda justicia, que el derecho positivo, en Schmitt, está únicamente al servicio de los “amigos”, mientras que, en relación con los “enemigos”, subsiste un político “estado de naturaleza” prejurídico (Bravo, 2003; 297)

Finalizando, cabe destacar que entre ambos autores existen estos matices, no son pensadores en los que se pueda trazar una continuidad absoluta, pero tampoco se deben concebir enteramente diferenciados. Inclusive, existen autores que incorporan a Schmitt como un “predecesor filosófico” para la familia realista de teorías de las RRII. Si bien estos lazos se pueden encontrar de manera más clara con autores como Hobbes o Tucídides, ello no quiere decir que los estudios de Schmitt de lo internacional no dispongan de análisis y reflexiones que nutrieron a estos

análisis de la realidad internacional. Por ejemplo, en ambos autores también aparece una fuerte presencia del estudio de la guerra y sus causas, considerando que las unidades, en el plano internacional, se comportan de manera egoísta y en sus disputas de poder la probabilidad de la guerra es una posibilidad siempre presente y latente.

- **Conclusiones finales**

A modo de conclusiones cabe reflexionar y hacer una síntesis sobre una serie de elementos anteriormente analizados. Primero, estamos ante dos autores que piensan el Estado de manera distinta, analizan y teorizan sobre dos unidades políticas diferenciadas en esencia y en funciones: el Estado Nación Liberal de Morgenthau frente al Estado-Total de Schmitt. Sin embargo, a pesar de que en ese punto las diferencias sean amplias fruto de la esquematización en diferentes paradigmas, sí podemos resaltar que en ambos casos esos modelos de Estado tienen un elemento identitario que les es constituyente y diferencial (en mayor o menos medida). Apareciendo a través de su noción de “interés nacional” racional y, en otra parte, en la aparición de conducción soberana de la política internacional en función de la distinción del amigo/enemigo. Concordando también en que un eje de sus políticas vira en torno a garantizar la continuidad del Estado como unidad política plena y homogénea, incorporando en Schmitt la necesidad de proteger el vínculo líder-masa que (des)hace a la comunidad política.

A su vez, cabe considerar que, para ambos, las relaciones internacionales son por esencia una esfera de conflicto, donde la posibilidad de destrucción real está latente y cobra vitalidad en función de identidades diferenciadas con intereses contrapuestos. Aquí la guerra es y debe ser una posibilidad concreta para la realización última de los objetivos del Estado, así como también, en base a su capacidad forjadora de identidades, la adquisición de poder para garantizar la prevalencia de la unidad política frente a todas las demás. En el caso de Morgenthau el interés nacional último es la supervivencia del Estado en cuestión, para Schmitt es la supervivencia del Estado frente a un pluriverso de otros Estados que también se perciben, o deberían hacerlo en mayor o menos medida, en base a la dicotomía amigo/enemigo. En definitiva, la lucha por el

poder es un aspecto presente las obras de estos autores, no solo para garantizar la supervivencia, sino también para consumir intereses y para imponerse ante demás actores.

De esta manera, tanto Hans Morgenthau como Carl Schmitt conciben a los esquemas de alianzas internacionales entre potencias y estados no-potencias de manera provisoria, puesto que los fines e intereses últimos jamás colindarán en coincidencia en su totalidad. En función de ello, ambos ven imposibilidad la construcción de, por ejemplo, un orden supra-nacional, también por ello en ambos analistas políticos la figura de la “soberanía” tiene un lugar neurálgico al pensar las interacciones de las unidades del sistema. En el caso de Morgenthau es claro cuando explica: “concluimos entonces que la paz internacional procurada mediante la transformación de la sociedad actual, integrada por naciones soberanas, en un Estado Mundial, es imposible dadas las condiciones morales, sociales y políticas que prevalecen en nuestros tiempos” (Morgenthau, 1948, pp. 627). En palabras de Carl Schmitt,

“La unidad política presupone la posibilidad real del enemigo, y por consiguiente, otra unidad política coexistente. De ahí que mientras haya un Estado, habrá siempre en la tierra varios Estados, jamás podrá darse un “Estado” mundial que abarque la humanidad entera. El mundo político es un *Pluriversum*, no un *Universum*” (Schmitt, 1932; 57)

Entendiendo esto, la lógica de “lo internacional” en ambos autores está marcada a fuego por las dinámicas inherentemente políticas de poder, conflicto y diferenciación. Es así cómo, en palabras del primer ministro inglés Lord Palmerston (1855-1858), “los Estados no tienen amigos; los Estados solo tienen intereses”, razón por la cual observamos lo provisorias de las alianzas, los tratados internacionales y los mismos mecanismos para mantener la paz internacional.

Para concluir, vale la pena resaltar que existen diferencias sustantivas en ambos autores, y que, en función de ello, existen algunos elementos complejos a analizar comparativamente y que derivan en tensiones de sus respectivas estructuras de pensamiento. Sin embargo, hay aspectos, como los aquí analizados tentativamente, que sí pueden hacer dialogar fructíferamente a ambos académicos, aportando desde sus diferencias analíticas y político-ideológicas al estudio de las relaciones internacionales, y más específicamente, de la teoría de las relaciones internacionales.

## **Bibliografía**

Borón, Atilio & Gonzáles, Sabrina; (2003). “¿Al rescate del enemigo? Carl Schmitt y los debates contemporáneos de la teoría del estado y la democracia”. Filosofía política contemporánea. Controversias sobre civilización, imperio y ciudadanía. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.

Bravo, Campderrich, Ramón; (2003). “Derecho, Política y Orden Internacional en la obra de Carl Schmitt: 1919-1945). Universidad de Barcelona.

Dotti, Jorge; (2014). “La representación teológico-política en Carl Schmitt”. Avatares Filosóficos Departamento de Filosofía.

Galli, Carlo; (2008). “La Mirada De Jano: Ensayos Sobre Carl Schmitt”. Fondo de Cultura Económica.

Morgenthau, Hans; (1948). “Política entre las Naciones: la lucha por el poder y la paz”. Sexta edición revisada por Kenneth W. Thompson, Grupo Editorial Latinoamericano, Colección Estudios Internacionales.

Negretto, Gabriel; (nd.). “El concepto de decisionismo en Carl Schmitt: el poder negativo de la excepción”.

Rossenau, James; (1994). “Pre-teorías y teorías sobre Política Exterior”. Vázquez, John (1994) (Ed.) Relaciones Internacionales. El Pensamiento de los clásicos. México D. F.: Limusa, pp. 206-219.

Schmitt, Carl; (1932). “El Concepto de Lo Político”. Editorial Struhart & Cía

San Miguel, Clara Ramas; (2018). “El Estado total en Carl Schmitt: desbordamiento de lo político y decisión totalitaria: una reconstrucción teórico-doctrinal”. Revista de Historia de las Ideas Políticas, Ediciones Complutense.



## **La concepción del Estado en Kant y Marx.**

Lisandro Matamala

### ● **Introducción**

Este trabajo fue realizado en el marco de un proyecto de investigación realizado como auxiliar alumno de la materia Teoría Política II de la facultad de Ciencias Políticas y RRII, de la UNR.

Este artículo busca problematizar las concepciones del estado en Kant y en Marx, que creo, son importantes para pensar al estado moderno, como una institución transversal a la teoría política y a la historia moderna. Las preguntas claves que definen la concepción son: ¿Por qué existe el estado? ¿Cuál es su origen? ¿Cuáles son las razones de su existencia? ¿Cuál es la valoración que cada autor tiene con respecto a esta institución?

En la actualidad, el estado continúa siendo cuestionado por algunos y defendido por otros, pero sus fundamentos siguen dando de qué hablar. ¿Estamos de acuerdo en que el estado debe existir para poder vivir en sociedad? ¿Para tener una institución que se encargue de los asuntos que traspasen lo privado? ¿Para asegurar el cumplimiento de los DDHH? ¿Para generar bases sólidas que permitan una mejor calidad de vida, como la educación y la salud? Bueno, las respuestas a estas preguntas no son afirmativas en su totalidad. En la actualidad existe un gran debate en torno al estado, por un lado, emergieron posturas que sostienen que el estado debe ser reforzado y que la pandemia ha demostrado que los estados pequeños han tenido mayores problemas para enfrentar el virus. Por otro lado, posturas reaccionarias que también emergieron en la pandemia con mayor fuerza, que quieren “eliminar al estado” o que simplemente no creen que sea adecuado por su “ineficiencia”, o que creen en el comportamiento individual sin necesidad de un “ente superior” que medie esos comportamientos. Por estas razones, creo que se debe hablar del estado, de sus fundamentos, del porqué de esta institución, ¿Qué pensaba Kant antes de la existencia del estado de derecho? ¿Por qué lo veía como una necesidad racional? ¿Qué pensaba Marx sobre el estado? ¿Por qué, tiempo después de su constitución, lo veía como algo negativo?

Algunas de estas preguntas, se intentarán contestar en este artículo. Me pareció importante destacar este elemento en un autor como Marx, que lo cuestiona permanentemente, y en Kant, que es un autor clave para su fundación. Por eso, en este artículo trabajaremos esas dos posturas

acerca del estado, que nos sirven para trabajar la institución que tenemos hoy en día, y para cuestionarla con buenos argumentos.

- **Kant y el estado**

Immanuel Kant nació el 22 de abril de 1724 en la ciudad de Königsberg, antiguamente Prusia, actual Rusia, y falleció el 12 de febrero de 1804 en la misma ciudad. Es importante entender el contexto para comprender su pensamiento y su teoría.

Sus obras se ubican en el siglo XVIII. Un siglo de recuperación económica y explosión demográfica, época de grandes transformaciones que se aceleran, sobre todo, a partir de la segunda mitad del siglo. Políticamente, se da el Absolutismo: los reyes son omnipotentes, a excepción de la monarquía parlamentaria británica. Este modelo se enfrentó al cambio industrial que comenzó en Inglaterra y a la expansión de un movimiento que tendió a dar énfasis a la racionalidad y a la libertad humana: la Ilustración. La burguesía va adquiriendo importancia, lo que acabará por generar la revolución norteamericana de 1776 y la francesa de 1789. Ésta última es muy importante, marcó al autor y consolidó su idea en torno a la rebelión y a la reversibilidad del pacto. La época del terror y la decapitación de Luis XVI, hacen que opte por no repetir el proceso a pesar de los avances en torno a los derechos, a la libertad e igualdad. Esto es lo que conocemos como la “doble posición” de Kant frente a la Revolución.

El movimiento ilustrado genera el avance de una concepción liberal y tolerante. Es esencial en el pensamiento kantiano la influencia de este gran proyecto: un esfuerzo común de transformación y mejora de la humanidad mediante el desarrollo de su propia naturaleza racional. Kant pertenece plena y conscientemente a ese movimiento. Suya es la contestación a la pregunta acerca de qué sea la Ilustración, generando el famoso lema «sapere aude»: atrévete a saber.

Por una parte, Ilustración es un movimiento cultural, histórico, del siglo XVIII, basado en una reivindicación de la razón como motor de las decisiones sociales y políticas. Como propuesta de cambios individuales y colectivos.

Por otro lado, la Ilustración es una forma determinada del saber y la crítica, una actividad filosófica y científica que supone una propuesta general, no circunscrita a un momento histórico. En este sentido, Ilustración sería interrogarse a uno mismo, pensar por uno mismo, elevar con

entera independencia la propia razón como único juez de la verdad (Subirats, La Ilustración insuficiente, pp.20-21). La razón propia, que se mueve en el ámbito de la libertad, es, para Kant, pues, la guía del conocimiento, conducta y organización social.

### *El estado como necesidad racional*

Para desarrollar la teoría de Kant acerca del estado, y más precisamente, su concepción, que, como anticipamos, hace referencia al origen, al porqué de su existencia, y a su valoración, vamos a utilizar los escritos “La metafísica de las costumbres”, “Idea de una historia universal desde el punto de vista cosmopolita” y “Contra Hobbes: Teoría y Práctica”, sumado a algunos comentaristas y algunas investigaciones.

### *Origen del Estado*

Al ser un autor que pertenece a la corriente del contractualismo, va a pensar al estado como consecuencia de un contrato o pacto de la sociedad civil. Así lo vemos en “La metafísica de las costumbres”, en donde trabaja al estado como una “necesidad racional”, es decir, una necesidad lógica de tener una ley general común. Se lo conoce como el filósofo de la burguesía, la existencia del estado está estrechamente conectada con el derecho y la propiedad. El estado kantiano es universal y abstracto porque la intención del filósofo no sólo es explicar cómo son posibles los estados concretos sino deducir el “estado en la idea” (Kant, 1989, pp. 142). Esto es importante porque marca su teoría política, es un autor que se interesa por los conceptos puros, y su exposición está marcada por un fuerte racionalismo e idealismo.

*El origen del mismo es clarificado por el autor, cuando plantea que:*

...el acto por el cual el pueblo mismo se constituye como estado (...) es el contrato originario, según el cual todos en el pueblo renuncian a su libertad exterior, para recobrarla en seguida como miembros de una comunidad (...) el hombre en el estado (...) ha abandonado por completo la libertad salvaje y sin ley, para encontrar de nuevo su libertad en general, íntegra, en la dependencia legal, es decir, en un estado jurídico, porque esa dependencia brota de su propia voluntad legisladora. (Kant, 1989, pp.146).

Siguiendo a Rossi (2000) podemos decir que el contrato es “la idea por la cual el pueblo se constituye en Estado o la unión de voluntades particulares en una voluntad general, es decir,

como voluntad unificada de un pueblo” (pp. 194). Al mismo tiempo el autor explica que el contrato por el cual se funda el Estado de derecho no es un “factum”, por lo que es absurdo rastrear o intentar buscar históricamente un documento que demuestre la realización de dicho pacto entre el pueblo y los gobernantes.

### *Fundamento del Estado*

Ahora bien, ¿Por qué es tan importante la existencia del Estado? Para responder esta pregunta, es fundamental tener en cuenta el estado de naturaleza para entender como Kant justifica la necesidad racional de la existencia del estado. El estado de naturaleza kantiano no constituye un hecho histórico, sino un concepto, un estado hipotético que le sirve para explicitar las contradicciones de no poseer un ordenamiento jurídico universal y para presentar al estado como una verdadera necesidad racional. A diferencia de otros contractualistas, el estado de naturaleza es un estado social, donde cada uno se da su propia ley, y aquí hay un problema, porque esa ley no es universal, sino que es particular. Este estado es incierto y ningún individuo puede tener seguro su derecho, la carencia de certeza es su característica esencial.

Kant expone sus ideas sobre el estado de naturaleza en torno a un instituto jurídico particular: el derecho de propiedad. La propiedad, en el estado de naturaleza, es solo física, no intelectual, ya que no hay derecho coactivo que la garantice, y sobre todo provisoria, “el modo de tener algo exterior como suyo en el estado de naturaleza es la posesión física...” (Kant, 1989, pp. 71). La única manera de tener algo exterior, de manera perentoria, es mediante “...una legislación exterior universal (es decir, pública), acompañada de poder, es el estado civil. Así pues, sólo en el estado civil puede darse un mío y tuyo exterior” (Kant, 1989, pp. 70).

Es de vital importancia tener en cuenta el concepto que elabora Kant en “Idea de una historia...”, acerca del antagonismo que existe en los hombres, para entender el estado de naturaleza, y nuevamente, para comprender el porqué de la necesidad de un ordenamiento jurídico y de un estado. Dice el autor:

Entiendo en este caso por antagonismo, la insociable sociabilidad de los hombres, es decir, la inclinación que los guiará a entrar en sociedad, unida, al mismo tiempo, a una resistencia constante que amenaza continuamente con disolverla.(...) El hombre tiene una inclinación a entrar en sociedad...Pero también tiene una gran tendencia a aislarse (...) Sin la característica,

tan poco amable, de la insociabilidad... todos los talentos hubiesen quedado por siempre ocultos en su germen... Demos las gracias pues, a la naturaleza por la incompatibilidad, por la envidiosa vanagloria de la rivalidad... Sin eso, todas las excelentes disposiciones de la humanidad estarían eternamente dormidas y carentes de desarrollo. (Kant, 2004, pp. 14, 15).

Con estas citas, vemos como Kant reivindica este antagonismo humano porque genera competencia y saca a los humanos de la pereza absoluta, lo que contribuye al progreso, pero esta competencia, en el estado de naturaleza, es riesgosa, porque constituye un estado de guerra en potencia, la competencia puede devenir en conflicto, que, al no estar regulado, puede caer en los excesos que cometen los hombres. Así, no se puede explotar este antagonismo para el bien de la humanidad, dice Kant (2004) “Solo dentro de un recinto tal como el de la asociación civil, esas mismas inclinaciones producen el mejor resultado...” (pp. 17).

Tras ver cómo describe el estado de naturaleza, pasamos a la respuesta de la pregunta inicial, ¿Por qué debe existir el estado?

El estado entonces, está vinculado al derecho, que es “el conjunto de condiciones bajo las cuales el arbitrio de uno puede conciliarse con el arbitrio del otro según una ley universal de la libertad” (Kant, 1989, pp. 39). Es decir, el derecho viene a regular la vida en sociedad, que ya existe en el estado de naturaleza, para garantizar ciertos derechos y mediar como un tercero imparcial en los conflictos a través de la ley. Mediante este marco legal, se podría exprimir al máximo la cualidad humana de la insociable sociabilidad para el progreso, y también se podrá garantizar la propiedad, “lo mío y lo tuyo”, que también es fuente de conflicto en el estado de naturaleza. Para que la propiedad deje de ser provisoria, impone a todos un deber de abstención, pero en el estado de naturaleza no puede imponerse una verdadera obligación como ley coactiva. Únicamente la voluntad de todos en acuerdo hace que se produzca una obligación general para los copartícipes del derecho. Surge así el estado como una necesidad racionalmente deducida. La función del estado con respecto a la propiedad es solo de garantía, no es originaria, el estado no intervendría, sino que solo vigilaría. De esta manera, “Un estado es la unión de un conjunto de hombres bajo leyes jurídicas... Estado sirve de norma a toda unificación efectiva dirigida a formar una comunidad.” (Kant, 1989, pp. 142).

En uno de sus trabajos, menciona los tres principios a priori bajo los que se funda el estado. En primer lugar, la libertad en cuanto a hombre, que el autor resume en la fórmula:

Nadie me puede obligar a ser feliz a su modo (...) sino que es lícito a cada uno buscar la felicidad por el camino que mejor le parezca, siempre y cuando no causa perjuicio a la libertad de los demás para pretender un fin semejante... (Kant, 1986, pp. 27).

En segundo lugar, la igualdad en cuanto súbdito, esta hace referencia a que cada sujeto de la comunidad tiene derechos coactivos contra otro, sin distinción más que ser súbdito, solo está excluido el jefe de estado. Aquí Kant deja un mensaje importante que también lo corona como el gran pensador de la burguesía, este mensaje reza así:

Esta igualdad general de los hombres dentro de un estado, en cuando súbditos del mismo, resulta, sin embargo, perfectamente compatible con la máxima desigualdad, cuantitativa o de grado, en sus posesiones, ya se trate de superioridad corporal o espiritual sobre otros, o de riquezas externas... (Kant, 1986, pp.29).

Podemos decir, que la igualdad jurídica convive perfectamente con la desigualdad social.

Finalmente, el tercer principio a priori del estado, es la independencia en cuanto ciudadano, en tanto colegislador. Esta hace referencia a que la ley fundamental de la comunidad, debe emanar de la voluntad general unida del pueblo, mediante legislación, y para votar en esta legislación hay que tener independencia, siendo los poseedores de esta, los ciudadanos. Estos son los hombres mayores, que son “sus propios señores” y que poseen alguna propiedad que los pueda mantener “incluyendo en este concepto a toda habilidad, oficio, arte o ciencia”, se exige que no esté al servicio de nadie más que de la comunidad, quedando excluido el sector doméstico, el jornalero, etc. Así surgen los ciudadanos activos y pasivos, siendo los activos los que pueden votar, y los pasivos los que no, por no poder subsistir sino al servicio de otros particulares. A pesar de esto, dice Kant “esta dependencia con respecto a otros y esta desigualdad no se oponen en modo alguno a su libertad e igualdad como hombres, que juntos constituyen el pueblo” (Kant, 1989, pp.145).

Kant al ser liberal y republicano, plantea la organización del estado bajo la división de poderes. “Cada estado contiene en sí tres poderes (...) la voluntad unida en una triple persona: el poder

soberano en la persona del legislador, el poder ejecutivo en la persona del gobernante, y el poder judicial en la persona del juez...” (Kant, 1989, pp.142). Estos están “coordinados” entre sí, complementándose para lograr la integridad de la constitución del estado, y también están “subordinados” de tal modo que uno no puede a la vez usurpar la función de los otros, sino que tienen sus propios principios. Finalmente dice Kant (1989) “la voluntad del legislador (...) es irreprochable, la facultad ejecutiva del jefe supremo es incontestable, y la sentencia del juez supremo es irrevocable” (pp. 147).

El estado es necesario para asegurar el derecho público, para que éste adopte un carácter definitivo, y su forma ha de ser republicana para asegurar el primero de todos los derechos: el de propiedad privada que a su vez es requisito para que exista la libertad.

- **Marx y el estado**

Karl Marx nació en 1818 en Tréveris, una ciudad alemana, y murió en 1883 en Londres. Entender su época es clave para comprender su pensamiento, su teoría y su visión acerca del estado, que es lo central en este trabajo.

Su obra se ubica entonces, en el SXIX, que como sabemos, es el siglo de la “Revolución Industrial”, esto generó una serie de olas migratorias del campo a la ciudad, generando cambios demográficos y consolidando el modo de producción capitalista. Así, se afianza el mecanismo de acumulación de capital por parte de la burguesía y emerge una gran clase social, muy numerosa y con mala calidad de vida, que son todos esos trabajadores que ya estaban y los nuevos migrantes que viran hacia la ciudad por trabajo, “el proletariado”. En cuanto al contexto político de la época, el espíritu de la Revolución Francesa (los ideales de libertad, igualdad y fraternidad) es vencido por la presión de las monarquías europeas y la derrota de Napoleón en Waterloo en 1814. La restauración absolutista, genera luego olas revolucionarias, que son objeto de estudio de Marx en distintos escritos. Emergen las constituciones con fuerza, que son profundamente liberales en lo económico y en lo social, aparecen los DDHH, los llamados derechos individuales, según Marx egoístas, como la propiedad privada, la seguridad, la libertad y la igualdad. Constituciones que dan al estado facultades opresoras y consolidan su monopolio de la violencia.

Podemos ver como tenemos un estado fortalecido (a diferencia de Kant), con el monopolio de la violencia legítima, en algunos casos absolutista, en otros parlamentario, pero un estado fuertemente opresor a todo movimiento revolucionario, y una teoría económica liberal que genera una acumulación de capital, desigualdad social entre los poseedores de los medios de producción y los desposeídos, competencia salarial (el salario es como cualquier mercancía y se guía por oferta y demanda), generando salarios que apenas alcanzan el nivel de subsistencia.

### *El Estado como resultado del modo de producción*

Marx no escribió una obra específica en donde exponga su teoría del estado, pero si es un elemento presente en mucho de sus escritos, ya que es un elemento importante del poder capitalista y uno de los ámbitos que debe ser tomado en primera instancia, y eliminado luego para imponer el comunismo en segunda instancia. De esta manera, se buscará exponer su pensamiento de la forma más clara posible, enfocándonos en sus escritos más teóricos, y dejando para otra oportunidad los escritos en donde analiza determinados momentos históricos. Habiendo dicho esto, podemos decir que se trabajará, lo que en la teoría política se conoce como “enfoque reduccionista del estado”. También es de interés tomar este enfoque, para contraponerlo al anteriormente desarrollado Kant.

### *El Origen del Estado*

Para trabajar el origen del estado en Marx, utilicé fragmentos de la “Ideología Alemana” y de “El Capital”, particularmente el capítulo XXIV, titulado “La llamada acumulación originaria”, en donde hay algunas citas interesantes para rastrear un origen histórico del estado.

En primer lugar, Marx va a decir que “El primer hecho histórico es (...) la producción de la vida material misma (...) una condición fundamental de toda historia (...) simplemente para asegurar la vida de los hombres.” (Marx, 1985, pp. 28) Seguido a esto y también constitutivo del primer hecho histórico, está la aparición de nuevas necesidades, posteriores a satisfacer las básicas, hablamos de necesidades más sociales, secundarias, de confort.

Luego comenta la división del trabajo, fenómeno clave para pensar el origen del estado. De la aparición de nuevas necesidades, se deduce un aumento de la producción, y al mismo tiempo, se aumenta la población, así “... la división del trabajo, que originariamente no pasaba de la división

del trabajo en el acto sexual y, más tarde, de una división del trabajo introducida de un modo natural en atención a las dotes físicas, las necesidades (...) sólo se convierte en verdadera división del trabajo a partir del momento en que se separan el trabajo físico del intelectual” (Marx, 1985, pp. 32), luego se expande al aparato productivo y aparece la desigualdad, tanto cuantitativa como cualitativa del trabajo, porque aparece la propiedad, cuyo primer germen está en la familia “donde la mujer y los hijos son esclavos del marido” (Marx, 1985, pp. 33).

En el capítulo relativo a la acumulación originaria del capital, Marx hace una interesante reflexión comentando que hay un imaginario de que:

“En tiempos muy remotos (...) había, de una parte, una minoría trabajadora, inteligente y sobre todo ahorrativa, y de la otra parte un tropel de descamisados, haraganes, que derrochaban cuanto tenían y aún más (...) Así se explica que mientras los primeros acumulaban riqueza, los segundos acabaron por no tener ya nada que vender más que su pelleja. De este pecado original arranca la pobreza de la gran mayoría (...) y la riqueza de una minoría, riqueza que no deja de crecer, aunque haga ya muchísimo tiempo que sus propietarios han dejado de trabajar.” (Marx, 1973, pp. 607)

Por ende, “La llamada acumulación originaria no es, pues, más que el proceso histórico de disociación entre el productor y los medios de producción. Se la llama “originaria” porque forma la prehistoria del capital y del régimen capitalista de producción” (Marx, 1973, pp. 608). Sin embargo, ese imaginario que se pretende instalar es totalmente absurdo, según el autor, los verdaderos mecanismos de acumulación de riqueza por parte de un sector han sido “... la conquista, la esclavización, el robo y el asesinato; la violencia, en una palabra” (Marx, 1973, pp. 607). Violencia que tiene estrecha relación con el origen y fundamento del estado, esto lo vemos cuando plantea que “Las diversas etapas de la acumulación originaria (...) se valen del poder del estado, de la fuerza concentrada y organizada de la sociedad para acelerar a pasos agigantados el proceso de transformación del régimen feudal de producción en el régimen capitalista y acortar los intervalos. La violencia es la comadrona de toda sociedad vieja que lleva en sus entrañas otra nueva. Es, por sí misma, una potencia económica” (Marx, 1973, pp. 638)

Marx va a decir que la división del trabajo genera la idea de un interés común, general, pero que en la práctica no existe, sino que es “como una relación de mutua dependencia de los individuos

entre quienes aparece dividido el trabajo”. Y de aquí, de estas relaciones sociales, se levanta un poder material sobre la sociedad, sustraído al control de esta, que es un momento fundamental del desarrollo histórico, cobrando interés común:

“...en cuanto Estado, una forma propia e independiente, separada de los reales intereses particulares y colectivos (...) pero siempre sobre la base real de los vínculos existentes, dentro de cada conglomerado familiar y tribal, tales como la carne y la sangre, la lengua la división del trabajo en mayor escala y otros intereses y, sobre todo (...) a base de las clases, ya condicionadas por la división del trabajo, que se forman y diferencian en cada uno de estos conglomerados humanos y entre las cuales hay una que domina sobre todas las demás” (Marx, 1985, pp.35)

En este sentido, podemos decir que el estado se origina en los procesos de división del trabajo, y que es cooptado por los poseedores del poder económico en las diversas etapas históricas, cuestión que el autor deja claro al plantear que, en la antigüedad, el poder económico y político lo tenían los amos que explotaban a sus esclavos. En la edad media, el poder económico y político lo tenían los señores feudales y oprimían a los siervos. Y en la edad capitalista, lo tenían los burgueses, que explotan al proletariado.

### *Fundamento del Estado*

Según Marx, el estado es un aparato opresor, que se encarga de defender los derechos de la clase dominante, es decir, la burguesía, en nombre del orden y la paz social, oprimiendo a la clase antagónica, que no es otra que el proletariado. Así lo plantea en el manifiesto comunista, deja claro que el gobierno es un aparato de la burguesía y que ella ejerce su dominación política desde allí. “El gobierno del estado moderno no es más que una junta que administra los negocios comunes de toda clase burguesa.” (Marx, 2015, 119). Este estado, es producto directo del antagonismo de clases que se da entre burguesía y proletariado.

Al mismo tiempo, ese antagonismo de clases, central en el pensamiento de Marx, se da en el seno de la sociedad civil, que es el lugar en donde se producen las relaciones sociales de producción. Así lo menciona en la “Ideología Alemana”, “... esta sociedad civil es el verdadero hogar y escenario de toda la historia...” (Marx, 1985, pp. 38), y en el “prefacio” a la contribución a la crítica de la economía política:

En la producción social de su vida, los hombres entran en determinadas relaciones necesarias e independientes de su voluntad, relaciones de producción que corresponden a una determinada fase de desarrollo de sus fuerzas productivas materiales. El conjunto de estas relaciones de producción forma la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la que se levanta la superestructura jurídica y política.... (Marx, 2015, pp. 248).

Es decir, que, con base en el modo de producción se levanta todo un aparato que colabora con ese régimen y lo sostiene. Aquí se encuentra el estado, la iglesia, la educación, la constitución, la cultura, etc. Luego agrega “Al cambiar la base económica se transforma, más o menos rápidamente, toda la inmensa superestructura erigida sobre ella.” (Marx, 2015, pp. 248), por lo que, si cambia el modo de producción, cambia toda esa superestructura, donde se encuentra el estado, con esto vemos la importancia que le asigna al modo de producción.

Como plantea Engels en “El origen de la familia, de la propiedad privada y del Estado”:

...el Estado no es de ningún modo un poder exteriormente, impuesto a la sociedad; tampoco es la realización de la idea moral, (ni la imagen y la realización de la razón), como lo pretende Hegel. Es más bien un producto de la sociedad cuando llega a un grado de desarrollo determinado; es la confesión de que esa sociedad se pone en una irremediable contradicción consigo misma, y está dividida por antagonismos irreconciliables, que es impotente para con jurar. Pero a fin de que las clases antagonistas, de opuestos intereses económicos, no se consuman a sí mismas y a la sociedad con luchas estériles, hacerse necesario un poder que domine ostensiblemente a la sociedad y se encargue de dirimir el conflicto o mantenerlo dentro de los límites del «orden». Y ese poder, nacido de la sociedad, pero que se pone por encima de ella y se le hace cada vez más extraño, es el Estado. (Engels, s.f, pp. 223).

La propiedad privada “pura” es un elemento clave en el estado moderno y en el modo de producción capitalista, nuevamente con la lectura sobre esto, tenemos que el estado es una creación al servicio burgués. Marx en la ideología alemana, realiza una historiografía de la propiedad y plantea que, la primera forma de propiedad:

...la propiedad tribal se desarrolla pasando por varias etapas (...) hasta llegar al capital moderno, condicionado por la gran industria y la competencia universal, a la propiedad privada

pura, que se ha despojado ya de toda apariencia de comunidad y ha eliminado toda influencia del Estado sobre el desarrollo de la propiedad. (Marx, 1985, pp. 71)

Es decir, en la modernidad se escinde la propiedad de la comunidad y pasa al plano privado. Continúa Marx: “La burguesía (...) se halla obligada a organizarse en un plano nacional y no ya solamente en el plano local y a dar su interés medio una forma general”, es decir, la burguesía se debe organizar para fundar el estado-nación y presentar su interés de clase como si fuera el general, sigue “Mediante la emancipación de la propiedad privada con respecto a la comunidad, el estado cobra una existencia especial junto a la sociedad civil y al margen de ella”, es decir, la propiedad pasa a las manos privadas, y el estado surge como su protector, a través de la coacción, luego sigue “pero no es tampoco más que la forma de organización que se dan necesariamente los burgueses, (...) para la mutua garantía de su propiedad y sus intereses”, nuevamente, el estado aparece como una forma de organización burguesa, que funciona como “garante” de su propiedad e intereses (Marx, 1985, pp. 71, 72).

Un tema interesante de abordar para continuar trabajando el estado como institución moderna, son los derechos que éste proclama, y, sobre todo, las constituciones que emergen en ese siglo, basadas en el liberalismo y proclamando derechos predominantemente liberales. Para Marx, en la cuestión judía, estos derechos manifiestan claramente los derechos de la sociedad burguesa “Ninguno de los llamados Derechos Humanos va por tanto más allá del hombre egoísta (...) El único vínculo que les mantiene unidos es la necesidad natural, apetencias e intereses privados, la conservación de su propiedad y de su persona egoísta.” (Marx, 2015, 78). Con esto, Marx critica fuertemente a los derechos proclamados por las constituciones, por ser individuales, por seguir esa lógica burguesa y defender esos intereses. Es decir, Marx es crítico al constitucionalismo porque, como todo según su teoría, depende del modo de producción, y esta constitución vendría a ser una creación más de este modelo, que emerge para asegurar esos intereses egoístas propios de la burguesía. Luego lo explicita citando a la declaración de los derechos del hombre y del ciudadano, tanto de 1791 como de 1793: “El fin de toda asociación política es la conservación de los derechos naturales e imprescindibles del hombre.” (declaración de los derechos, 1791, art 2). “El gobierno se halla instituido para garantizar que el hombre disfrute de sus derechos naturales e imprescriptibles” (declaración de los derechos, 1793, art 1). Esta última declaración demuestra la realidad de su planteo. Es decir, que el gobierno existe para garantizar el “disfrute de sus

derechos naturales e imprescriptibles”, el problema, es que esos derechos “naturales e imprescriptibles” son egoístas y pertenecen solo a los burgueses, por tanto, una minoría, y así refleja su posición en el Manifiesto Comunista: “Os horrorizáis de que queramos abolir la propiedad privada. Pero, en vuestra sociedad actual, la propiedad privada está abolida para las nueve décimas partes de sus miembros; existe precisamente porque no existe para esas nueve décimas partes.” (Marx, 2015, pp. 130).

El estado, al ser un reflejo del modo de producción, va en consonancia con las modificaciones de este modo, y esto se ve reflejado en la centralización de los medios de producción, que se traduce en una mayor centralización política, así Marx dice:

La burguesía suprime cada vez más el fraccionamiento de los medios de producción, de la propiedad y de la población. (...) La consecuencia obligada de ello ha sido la centralización política. Las provincias independientes, ligadas entre sí casi únicamente por los lazos federales, con intereses, leyes, gobiernos y tarifas aduaneras diferentes, han sido consolidadas en una sola nación, bajo un solo gobierno, una sola ley, un solo interés nacional de clase y una sola línea aduanera. (Marx, 2015, 121).

Así vemos, cómo el estado tiene una tendencia a centralizarse, al igual que la propiedad privada de los medios de producción en el capitalismo. Nuevamente tenemos otro elemento que clarifica lo que Marx piensa del estado, es una institución que actúa de manera similar a la lógica capitalista, que es producto de este modo de producción y, por lo tanto, que protege estos mismos intereses.

Un detalle no menor, es que, como vemos, el autor no va a justificar al estado como Kant, sino que lo va a mencionar como necesario en un determinado contexto, que, en la modernidad, es el contexto capitalista, de antagonismo proletario-burgués. Es decir, el estado para existir necesita a las clases sociales, necesita que haya poseídos y desposeídos. Así lo explica Marx en “La cuestión judía”:

El estado suprime a su modo las diferencias de nacimiento, estamento, cultura, ocupación, declarándolas apolíticas, proclamando por igual a cada miembro del pueblo participe de la soberanía popular sin atender esas diferencias, tratando todos los elementos de la vida real del pueblo desde el punto de vista del estado. No obstante, el estado deja que la propiedad privada, la

cultura, las ocupaciones actúen a su modo y hagan valer su ser específico. Muy lejos de suprimir estas diferencias de hecho, la existencia del estado las presupone, necesita oponerse a estos elementos suyos para sentirse como estado político e imponer su generalidad.” (Marx, 2015, pp. 66).

Por ende, este estado, que es un instrumento burgués, que proclama constituciones que contienen derechos individuales y egoístas, y que monopoliza la violencia contra los desposeídos, debe ser eliminado.

- **Conclusión: la valoración del Estado**

Es muy interesante e impactante la contraposición entre los pensadores sobre la valoración del Estado. Si bien, cada uno está influido por las posiciones que cada uno ocupaba en la sociedad, y sobre todo por el contexto, en donde uno viene a fundar un Estado con ciertas particularidades que mejorarían la vida en sociedad en contraposición al voluntarismo monárquico, el otro vive en un contexto donde el estado ya se había formado y funcionaba de manera muy represiva para con las clases que se oponían a su propia explotación, no dejan de ser muchas las diferencias acerca de una misma institución.

En Kant, el estado es fundamental para generar un marco legal para conciliar los arbitrios, para poder vivir con seguridad y en paz, para poder progresar sin temor a esa “guerra en potencia”. El estado debería existir, y la razón de su existencia es esa, generar un aparato legal para abandonar el estado natural donde no hay ley pública, fundar a esta institución es una de sus más grandes ambiciones, claramente vinculada con el derecho. Es decir, tiene una valoración más que positiva del estado, planteando a éste como una necesidad racional.

En Marx, el estado también aparece como institución fundamental, pero ya no como una instancia positiva y necesaria para la comunidad, sino necesaria para el modo de dominación burguesa, que, en su teoría, proviene directamente del modo de producción capitalista. El estado no debería existir, y se va a extinguir cuando cambie el modo de producción que termine con la propiedad privada de los medios de producción y se alcance una igualdad real en los hombres, que no necesite más de la opresión estatal para mantener el orden. El estado existe

necesariamente por contexto (antagonismo de clases), y la razón de su existencia es facilitar la dominación. Por ende, la valoración del mismo es totalmente negativa, debe ser eliminado.

Otra particularidad que los distingue es cómo entienden la cuestión política y la cuestión social. Mientras que para Marx la sociedad civil está fuertemente vinculada a la política, ya que la política es producto de la estructura económica que se encuentra en el seno de la sociedad civil; Para Kant, son dos esferas separadas, ya que él distingue lo político como el lugar de la igualdad formal, y lo civil, como el ámbito de desigualdad social, lo cual es totalmente compatible (cuestión que Marx discute profundamente).

A modo de conclusión, podemos decir que el estado es una institución debatida hasta el día de hoy, y los principios que Kant revitaliza, hoy son discutidos y reivindicados. Marx criticó al estado, al igual que hoy en día lo hacen algunos neoliberales, cercanos al anarcocapitalismo. Y esto sucede, porque a lo largo del SXX el estado, en ocasiones, dejó de ser un mero instrumento burgués y fue ocupado por partidos de masas, partidos progresistas, partidos trabajadores, que muchas veces fueron en contra de los paradigmas de estado liberal, neutral, etc. Los tiempos cambiaron, pero la teoría fundacional de Kant continúa siendo productiva para entender la lógica del estado actual, y la crítica de Marx sigue vigente, en muchos casos.

### **Bibliografía**

Kant, Immanuel. (1989) *Metafísica de las costumbres*. Madrid, España. Editorial Tecnos.

Kant, Immanuel (1986) “Contra Hobbes” en Kant, I: Teoría y práctica. Madrid, España. Editorial Tecnos.

Kant, Immanuel. (2004). *Ideas de una historia universal en sentido cosmopolita*. La Plata, Argentina. Terramar Ediciones.

Miguel A. Rossi (2000) “La filosofía Política Moderna: De Hobbes a Marx” en Editorial EUDEBA-CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires; Cap VII: p. 189 - 213

Marx, Karl. (2015) *Antología*.- I ed..- Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 2015.

Marx, Karl. (1985) “Ideología Alemana” Coedición de Ediciones Pueblos Unidos y Editorial Cartago, Buenos Aires.

Marx, Karl (1973) “El Capital” Tomo 1, Editorial Fondo de Cultura Económica, México.

Engels, Friedrich. (s.f) “El origen de la Familia, de la Propiedad Privada y del Estado” II ed.  
Editorial Roja – Madrid.

## **Weber y Gramsci en una disputa por el sentido: algo más que una Razón para la crisis y el consenso.**

Victoria Miño

### **● Introducción**

Esta investigación se inscribe en el trabajo desarrollado durante el 2021 y 2022 en la ayudantía de la asignatura Teoría Política II de la Licenciatura en Ciencia Política de la Universidad Nacional de Rosario.

El eje de la investigación es la aceptación del poder en el contexto de crisis del Estado liberal y nacimiento de la sociedad de masas para Max Weber y Antonio Gramsci. Ambos autores escriben en un periodo de desmoronamiento de los cimientos sobre los cuales se erigía la dominación y dirección de la clase gobernada. De esta manera, los gobernantes se vieron obligados a tejer nuevas narrativas y buscar nuevos insumos para la reproducción y estabilidad del orden. En medio de la crisis, era inminente reforzar las justificaciones que otorgaban a los gobernantes su status y ejercicio de la dominación.

El conjunto de razones que permiten la dominación converge en la obra de Weber y Gramsci. Sin embargo, para fines analíticos fue necesaria la desagregación del concepto “aceptación de poder” en las dimensiones “razones objetivas” y “razones subjetivas” con el objetivo de orientar la aproximación teórica. Las primeras remiten al aparato jurídico - institucional que opera como armazón y extensión territorial y material del núcleo de poder. La mención del Estado es inevitable; sin embargo, es necesario adicionar las herramientas institucionales con las cuales se corporiza la dominación. Entre ellas se encuentran la coerción, el derecho y la burocracia. Las razones subjetivas consisten en la predisposición de los dominados a acatar la autoridad, considerando los efectos de la cultura, el intermedio de los medios de comunicación y los atributos personales de los gobernantes como forjadores de una subjetividad que permite el acatamiento voluntario al orden.

La elección por los estudios de Gramsci y Weber se debe a que ambos captaron la complejidad de la aceptación del poder, en su constitución bidimensional, en los conceptos de “Hegemonía” y “Legitimidad”, respectivamente. En ambas nociones se aprecian los instrumentos objetivos de dominación y también aquellos que apuntan a moldear la subjetividad de los gobernados para adecuarla a los objetivos de estabilidad de los gobernantes. Sin embargo, ambos conceptos

también consideraban la posibilidad de derrumbe de un orden. Así como Weber, por su trayectoria política, asistía a la defensa de los cimientos liberales en el avance democrático; Gramsci fue un militante acérrimo de la revolución. Restauración y revolución de un orden son dos cauces posibles de la crisis. Los conceptos de “Hegemonía” y “Legitimidad” captan de manera integral los elementos objetivos y subjetivos que forman parte de las estrategias políticas orientadas a ambos objetivos. Esto se debe, siguiendo a Thwaites Rey (), a que ambas nociones reconocen que la dominación entraña un consenso por parte de los gobernados, referido a ciertos aspectos básicos internalizados que operan como códigos comunes que regulan las acciones y establecen las racionalidades de la esfera pública. El consenso permite estabilizar y reproducir un orden particular; posibilita que los dominados lo acaten y acepten como natural. En un periodo de crisis, el consenso es puesto en cuestión y la escena pública se vacía de esos imaginarios compartidos que dirigían las formas de acción política. Más que nunca, la lucha política se convierte en una contienda por imponer los nuevos imaginarios, racionalidades y sentidos que sean marco y guía de las acciones.

Toda dominación necesita del consenso de los gobernados; y todo consenso está conformado por elementos subjetivos que otorgan un sentido a las acciones de la esfera pública. Un sentido orientado a los intereses de los gobernantes, a su estabilidad en el poder y a la internalización de la dominación.

En la crisis que se abre con el ingreso de las masas a la esfera pública, las distintas fuerzas políticas, que buscan la restauración o revolución del orden liberal, necesitarán para el éxito de sus objetivos políticos, imponer sus respectivos imaginarios y racionalidades como sentido común, internalizado en los gobernados, que sea la base de un nuevo consenso y logre así la aceptación del poder. La resolución de la crisis, como restauración o revolución, implica que uno de esos sentidos prime y un nuevo consenso de dominación sea establecido. Por lo tanto, la disputa por la dominación, y por su cristalización en un orden, implica la lucha por las subjetividades. Las estrategias políticas deberán contener pautas para moldearlas, crear y utilizar mecanismos que difundan e impongan sus imaginarios y racionalidades para imprimir un sentido, que funcione como marco y director de las acciones.

Estos mecanismos de sentido, constructores de consenso, funcionan en espacios reales de la sociedad y son accionados por agentes particulares. El objetivo de esta investigación es rastrear el abordaje que Gramsci y Weber realizan de estos mecanismos en el contexto de crisis del orden

liberal y el nacimiento de la sociedad de masas. Para ello es necesario interrogar cómo operan estos mecanismos, dónde lo hacen, quiénes los activan y cuáles son los sentidos que se disputan la formación del consenso en dicha coyuntura de agitación e incertidumbre.

- **Sociedad de masas: La crisis del orden racional liberal**

El proceso de crisis del Estado liberal se abre a fines del siglo XIX; agrietando el terreno, pero abonando, al mismo tiempo, las condiciones para plantar la semilla de la transformación política. El sujeto del nuevo orden, las masas, podía organizarse en función de la revolución o de la restauración. Para tejer una estrategia acorde a cualquiera de los dos objetivos era necesario, primero, conocer las características de las masas y de los cambios que su emergencia en la esfera pública aparejaba. Antonio Gramsci (1891-1937) y Max Weber (1864-1920) emprendieron el desafío de descender entre las grietas de la coyuntura para examinar, a partir del análisis político y la militancia, la morfología de la crisis y las posibilidades del orden que se estabilizaría.

La sucesión de agitaciones socialistas en Europa, junto la creciente conflictividad obrera resultante del proceso de industrialización, dan cuenta de la tensión social del período. Esta oleada de reclamos por el carácter antidemocrático del régimen liberal obligó a la burguesía a enfrentar la necesidad de abrir el abanico de maniobras políticas para neutralizar las influencias de izquierda y las acciones contestatarias por derecha.

El hito que marcó una gran ruptura en el régimen liberal fue el sufragio universal. La extensión de la ciudadanía llevó “a la constitución de masas urbanas permanentes y estables, cuya incorporación al estado se hizo necesaria para asegurar la estabilidad y la legitimidad del régimen político” (Yannuzzi, 2007, p.31). Las masas se erigen como el nuevo sujeto político por excelencia y necesariamente esto afecta la fisonomía de la esfera pública, al reorganizarse sus dinámicas y el accionar político en torno a este nuevo actor protagónico.

Ante el inevitable avance de las masas en la sociedad industrial, la burguesía debe dar inicio a un proceso de reformismo político y económico que las incluya también en la esfera política. Manin (1999) destaca, entre los nuevos elementos de la democracia de partidos, al partido político moderno y su capacidad de “generar una mayor identidad entre gobernantes y gobernados y dar a éstos un papel más importante en la conducción del gobierno” (1999, p.11). Sin embargo el desafío era incorporar a las masas de la manera menos lesiva hacia los intereses gobernantes y dentro de los parámetros marcados por una burguesía que tiene límites en su adaptación a las

nuevas necesidades de representación. Es por ello que la gran pregunta del periodo para el historiador Eric Hobsbawm (2007) es: “¿Era posible dar una nueva legitimidad a los regímenes de los estados y a las clases dirigentes a los ojos de las masas movilizadas democráticamente?” (p.114).

En tal escenario de inestabilidad, la única certeza parecía ser la inexcusable atención que debía prestarse a las opiniones de las masas al momento de tomar decisiones políticas. Para ello, era necesario reformular las estrategias a fin de adecuarlas a los requerimientos de este sujeto. Sin embargo, esta reformulación implicaba también desprenderse los sentidos de razón, honorabilidad y deliberación que sostenían las dinámicas del orden liberal. Esto se debía a que el nuevo sujeto, eje del accionar político, era juzgado como irracional, proletario y heterónimo. Tanto la adjudicación clasista como las identificaciones primitivas, provenientes de los estudios de la psicología de masas, delineaban un tipo de comportamiento pasional y alógico que despertaron un temor inusitado entre las elites gobernantes. “¿Qué ocurriría en la vida política cuando las masas ignorantes y embrutecidas, incapaces de comprender la lógica elegante y saludable de las teorías del mercado libre de Adam Smith controlaran el destino político de los estados?” (Hobsbawm, 2007, p.95).

El advenimiento de las masas implicó el trastocamiento de los saberes establecidos en la política liberal. “La incorporación de las masas al espacio público vaciaba así de sentido los códigos comunes de interpretación que se habían impuesto en los inicios de la Modernidad” (Yannuzzi, 2007, p.59). La arena política deja de estar subordinada a una verdad accesible a partir del debate entre argumentos, parciales y opacos, que guiados por la Razón podrían iluminar el camino del infinito progreso humano.

En la construcción de razones que otorguen el apoyo de las masas, era inevitable entonces la apelación al impacto emocional y la conmoción como herramientas que den sentido a su acción organizada y permitan dirigirla. Al mismo tiempo, esa construcción de sentido se realiza en las grandes y nuevas urbes mecanizadas y burocratizadas. La objetividad de la Razón y la subjetividad de la construcción de sentido se combinan en la sociedad de masas. Los resabios del orden liberal condicionan la reorganización de la esfera pública, conviviendo elementos diacrónicos y sincrónicos, liberales y democráticos, generando tensiones y clivajes con cauces impredecibles.

La crisis del orden liberal representó la puesta en cuestión de factores que previamente sirvieron como justificaciones irrefutables. La licuación de aquellos códigos que regulaban la esfera pública puso en primera plana la faceta subjetiva de la disputa por la dominación. Weber y Gramsci, a partir de sus desarrollos sobre legitimidad y hegemonía, observaron la construcción de relatos y razones que permitirían sostener la dominación y apaciguar la agitación de una coyuntura que paradójicamente se montaba sobre consignas de objetividad, racionalidad y orden.

- **Legitimidad y hegemonía: la producción de consenso**

Retomando a Thwaites Rey (2007), los conceptos de legitimidad y hegemonía remiten a los modos de fundamentar el poder político, “es decir, cómo se justifica la dominación para obtener cierto consenso en los dominados y, simultáneamente, cómo se puede pensar la transformación social” (p.1). Esto implica reconocer que la pura fuerza coercitiva no es suficiente para estabilizar un orden determinado. Esta convicción de que el Estado debe ampliar sus bases de sustentación es clara en las definiciones de Estado de Weber y Gramsci. El primero lo define como “una asociación de dominación con carácter institucional que ha tratado, con éxito, de monopolizar dentro de un territorio la violencia física legítima como medio de dominación” (Weber, 1984, p.314). El segundo autor lo explica como “(...) todo el complejo de actividades prácticas y teóricas con las cuales la clase dirigente no sólo justifica y mantiene su dominio, sino también logra obtener el consenso activo de los gobernados” (Gramsci, 1986, p.44). Destacan en ambas definiciones la necesidad de legitimar la fuerza física, en el caso de Weber, y de complementar la dominación con dirección, en el caso de Gramsci. Ambas explicaciones se anclan en las concepciones de legitimidad y hegemonía.

Con respecto a la legitimidad, esta es definida, en referencia a la dominación, como sinónimo de “justificación interna” (Weber, 1994, p.310). Buci-Glucksmann (1978) la define también como el “modo según el cual las estructuras políticas son aceptadas por los agentes del sistema” (p.77). Por lo tanto, refiere a los mecanismos o principios que internalizan la aceptación de un determinado tipo de dominación. Esta no puede sustentarse y perdurar solo a partir de garantías externas como la represión o justificaciones teóricas, filosóficas o religiosas de las normas. En consonancia con ello, Lambruschini (2021) señala que impera una garantía íntima que reside en la creencia en determinados valores. Según Weber, “el fundamento de toda dominación, por consiguiente de toda obediencia, es una creencia: creencia en el prestigio del que manda o de los

que mandan” (1994, p.211). Esto implica la existencia de presupuestos irracionales en todo orden político.

En el caso de la hegemonía, su ejercicio normal, “(...) está caracterizado por una combinación de la fuerza y del consenso que se equilibran, sin que la fuerza supere demasiado al consenso, sino que más bien aparezca apoyada por el consenso de la mayoría expresado por los llamados órganos de la opinión pública” (Gramsci, 1986, p.124). La clase gobernante tiene la doble función de dominar, detentar la pura fuerza coercitiva, y dirigir, es decir: obtener el consenso de los dominados.

Según Twaithes Rey (2007), el reconocimiento en ambos autores de la transformación de una relación de fuerza en una jurídica, donde se instaura el derecho a mandar y el deber de obedecer, remite necesariamente a la problemática del consenso.

*En ambos se enfatiza que aún siendo la fuerza el núcleo duro que garantiza en última instancia, la existencia de la dominación política duradera siempre hay algo más. Ese algo más remite a las formas en que es procesada la existencia de una instancia de dominación en una sociedad determinada (Twaithes Rey, 2007, p.17).*

El consenso implica la aceptación estable de ciertas reglas de convivencia social. Estas reglas se sustentan en ese opaco “algo más” que señala la autora; una imprecisión que adopta diversas formas en función de las condiciones objetivas de un orden. Este algo más que sustenta y reproduce el consenso, que otorga sentidos a las acciones de los individuos, implica también la existencia de un agujero en la dominación. Su existencia permite señalar la orientación, la dirección que tienen esos sentidos para desmitificarlos, cuestionarlos, rebatirlos o renovarlos. Por lo tanto, la legitimidad y la hegemonía refieren a un orden, considerando sus condiciones de sustentación o derrumbe. Estas dos direcciones son pasibles de corresponder con los objetivos de ambos autores.

En Weber, la legitimidad no es cuestionada, sino que es vista como la razón de orden, mientras que para Gramsci la hegemonía es representada como una batalla que el movimiento debe ganar para imponerse. El afán intelectual de Gramsci por la aceptación del poder no es por la supervivencia del orden, sino por su destrucción. Enfoca su análisis en las condiciones específicas de la coyuntura con vistas a una praxis transformadora.

*De esta forma, Weber tiende a analizar los mecanismos que garantizan la obediencia al orden constituido, mientras Gramsci intenta desmembrar el por qué y también bajo qué condiciones es posible contener, asimilar u organizar las luchas inherentes a la relación entre las clases antagónicas (Twaithes Rey, 2007, p.25).*

Weber también reconoce que las personas toman como válidas ciertas normas y rigen su conducta en función de ellas. El interés del autor era comprender los motivos de la supervivencia de un orden social determinado. La noción “interpela a la dominación en el sentido de su estabilidad y previsibilidad, condiciones necesarias para el desarrollo de la vida social” (Twaithes Rey, 2007, p.11). La dimensión consensual en Weber se halla en su necesidad de encontrar una justificación a la obediencia.

En Gramsci también la dimensión consensual es inherente a un orden, formando parte de sus definiciones de Estado y hegemonía. Sin embargo, cabe destacar que, en un primer momento, su definición de Estado incorpora otros organismos que Weber y la tradición burguesa no consideraban. Algunos de ellos son la Iglesia, los partidos políticos, los sindicatos y los medios de comunicación, que expanden y generalizan la visión del mundo de los dominantes para organizar a las masas según sus dictámenes. De todas maneras, la necesidad en Weber de que la fuerza sea legítima también exige a quienes dominan expandir una particular imagen de la realidad que los une “íntimamente” con quienes obedecen. Esa difusión de una cosmovisión implica la articulación de valores e ideas que constituyen mecanismos para su proyección en la esfera pública, al tiempo que también otras fuerzas políticas promueven sus propios valores e ideas para disputar el consenso de las masas.

Esta permeabilidad política de valores e ideas sobre una sociedad condicionada por el apoyo de un sujeto, al que son dadas características psicológicas primitivas, obliga a replantear las estrategias de disputa o sostenimiento de ese consenso. La creencia en la dirección de una Razón para llegar a una verdad objetiva tambalea ante las nuevas condiciones que genera el sufragio universal, el cual, siguiendo a Rosanvallon (1999), acerca y anula el poder y el saber, diferenciadores por excelencia de los individuos. La necesidad de interpelar a las masas obliga a repensar las formas de obtener el consenso, en un contexto de avance de la burocratización, de la técnica y, al mismo tiempo, de la pasión que evoca el nuevo sujeto, condicionando el discurso y las formas de lucha política. Es así que la racionalidad y la irracionalidad, entendida esta última como la fuerza de las creencias, se conjugan en la lucha.

El vaciamiento de sentidos de la esfera pública hace patente la disputa por generar un consenso, aparentemente espontáneo, sobre la base de renovadas razones que den consistencia a un proyecto político. En estas razones de justificación de la obediencia, es decir, basamentos de la legitimación y la hegemonía, hay creencias cuya efectividad real movilizaron a Weber y Gramsci a la captación de esa construcción de sentidos que dirigen y promueven conductas determinadas. La determinación de los sentidos que rigen las formas de aprehender la realidad y actuar en consecuencia, es uno de los sustratos básicos de la política para ambos autores. Sin embargo, en una sociedad en la que los sentidos se disuelven, la lucha política reviste especialmente un carácter directivo, entendido como la difusión e internalización de un sentido común que opere como suelo de cualquier proyecto político victorioso, es decir, de cualquier orden, estable y duradero en el tiempo.

### ● **El sentido común: una Razón irracional**

#### Max Weber y la construcción de imágenes del mundo

En “Ensayos de metodología sociológica. Sobre algunas categorías de la sociología comprensiva” (1982), Max Weber explica que en la dominación, la acción de quienes mandan y de quienes obedecen está provista de un sentido que permite que se cumplan las expectativas de comportamiento. Esta relación de sentido conjuga condiciones subjetivas y objetivas que resultan en un consenso<sup>5</sup> de dominación. Es necesario destacar que las referencias de sentido y las expectativas que constituyen el consenso no requieren fundarse en un cálculo racional, sino que la orientación válida de la acción significa que el individuo “tiene la chance de poder ajustar en promedio su propia conducta a un contenido de sentido determinado, supuesto con mayor o menor frecuencia como válido pero quizá por ello altamente irracional, de la conducta de los otros” (Weber, 1982, p.208).

---

<sup>5</sup> *Por consenso entendemos el hecho de que un actuar orientado según expectativas del comportamiento de otras personas tenga, a causa de ello, una chance empíricamente «válida» de ver cumplidas esas expectativas, precisamente porque subsiste objetivamente la probabilidad de que estos otros traten esas expectativas, a pesar de la inexistencia de un pacto, como válidas y provistas de sentido para su conducta. (Weber, 1982, p.204)*

Es decir que Weber reconoce la insuficiencia de la existencia de una racionalidad, única, objetiva y aprehensible, como argumento que pueda sostener el consenso. Siguiendo a Lambruschini (2021), Weber no proporciona una definición acabada del concepto de racionalidad. Utiliza indistintamente las expresiones “racionalidad”, “racionalismo”, “lo racional”, “ratio” para referirse al mismo fenómeno. A pesar de la univocidad del concepto, reconoce su influencia a lo largo de la historia. Considera que ha habido múltiples racionalidades que se han desarrollado en las distintas culturas y esferas de la vida con dinámicas y direcciones diversas. Es decir que es una categoría que asume una pluralidad de formas pero que se apoya y desenvuelve sobre presupuestos valorativos que se asumen como dados, que no se ponen en cuestión.

Lambruschini (2021) toma en consideración estas características para definir a la racionalidad en Weber como “la capacidad del ser humano de dominar conscientemente la realidad: la facultad de vincularse de manera mediata y reflexiva con lo real, dando un cierto orden y sentido a lo que parece como inconexo y sin sentido” (p.57). Nuevamente aparece el sentido en primer plano. La capacidad de otorgar un sentido a la acción es lo propiamente humano, se manifiesta en el terreno de acciones aisladas en las que el individuo reconoce sus fines y dirige a su concreción su actuar sopesando los medios. Sin embargo, estos tipos de acción pueden volverse regulares, convirtiéndose en patrones reiterados y sistemáticos de comportamiento. Es evidente que “la racionalidad también se expresa en las visiones del mundo, en algunas formas de conducir la vida, en la dinámica de los distintos órdenes o esferas, y en los rasgos distintivos de una cultura en la historia universal” (Lambruschini, 2021, p.58).

Weber explica en “Sociología de la religión” (1978) que los individuos rigen sus comportamientos por intereses materiales e ideales, pero que las “imágenes del mundo” se originan en ideas.

*En efecto, la racionalidad, como "coherencia" lógica o teleológica, de un punto de vista teórico-intelectual o ético-práctico tiene, y siempre ha tenido, poder sobre el hombre, por restringido e irresoluto que éste haya sido, y siempre ha entrado en conflicto con otros poderes de la vida histórica. (Weber, 1978, p.84)*

Las imágenes del mundo operan como fuerzas orientadoras del comportamiento y por lo tanto, pueden funcionar como validadores y cristalizadores de un orden determinado. Los sujetos que marca Weber como creadores de estas imágenes son los intelectuales, quienes se ven impulsados por inquietudes íntimas, vinculadas a la búsqueda reflexiva de sentido existencial. La

importancia histórica de los intelectuales radica en que las visiones que forjan pueden adquirir influencia sobre el comportamiento de otros individuos.

*Cuanto más rechaza el intelectualismo la creencia de la magia, desencantando así los procesos del mundo, y estos pierden su sentido mágico y solo son y acontecen pero nada significan, tanto más urgente se hace la exigencia de que el mundo y el estilo de vida alberguen, en su totalidad, un sentido y posean un orden (Weber, 1994, p.403)*

Son los intereses, materiales e ideales, no las ideas, los que dominan inmediatamente la acción de los hombres. Pero las "imágenes del mundo creadas por las 'ideas' han determinado, con gran frecuencia, como guardagujas, los raíles en los que la acción se ve empujada por la dinámica de los intereses" (Weber, 1978, p.86). Por lo tanto, incluso cuando las acciones estén movidas en lo inmediato por intereses materiales o ideales, la manera y la dirección en que estos sean satisfechos o perseguidos dependerán de la visión del mundo que se tenga y de la postura práctica que se adopte frente a ella. Esto significa, para Lambruschini, que las ideas teóricas y éticas elaboradas por los intelectuales tornan más reflexiva la acción práctica y en algunos casos, pueden llegar a moldear un estilo de vida metódico y consecuente con dicha visión del mundo.

El consenso admite una reflexión sobre la orientación de la acción. Sin embargo esa acción de reflexionar, que es racional, se realiza sobre expectativas sustentadas en pretensiones, en última instancia, valorativas y por lo tanto irracionales. Ciertas visiones del mundo pueden operar como una guía orientadora de la acción práctica cotidiana y por ello, como potenciales legitimadores del orden y la dominación. Incluso aunque el individuo pueda ser consciente de las visiones del mundo y expectativas de otros que orientan su acción, esa racionalización de su accionar continúa estando permeada por valores que "en sí mismos no son racionalmente justificables. De manera que, al referirse a los fundamentos valorativos del orden político y de la dominación imperante, no hace más que señalar sus supuestos irracionales" (Lambruschini, 2021, p.138).

#### Antonio Gramsci: el conformismo del sentido común

Siguiendo a Portelli (1973), la noción de hegemonía tiene por objeto subrayar la importancia de la dirección cultural e ideológica, pero siempre teniendo en consideración la base de clase de esta dirección. El grupo dirigente puede realizar ciertos sacrificios de carácter económico-corporativo y formar un equilibrio de compromiso con las clases subalternas, pero siempre estos dejarán intacto lo esencial, la base económica; "ya que si la hegemonía es ético-política no puede dejar

de ser también económica, no puede menos que estar basada en la función decisiva que el grupo dirigente ejerce en el núcleo rector de la actividad económica”. (Gramsci, 1986, p.40)

Para lograr la correspondencia entre la acción de las clases subalternas y la lógica económica, es necesario establecer un conformismo que en la sociedad de masas implica que “la standardización del modo de pensar y de obrar toma extensión nacional o hasta continental” (Gramsci, 2014, p.282). Este conformismo es propio de lo que Gramsci denomina un hombre-colectivo que en la sociedad de masas está atravesado por las grandes fábricas, la taylorización y la racionalización. Sin embargo, ese sujeto siempre ha existido.

Gramsci discute con los pronunciamientos de la psicología de las masas que identifican a estas con hordas primitivas y estadios culturales retrasados. Esto se debe a que la difusión de un conformismo social útil a la clase dominante ha existido siempre pero la alarma entre los intelectuales y la desesperación de los viejos dirigentes es patente en una sociedad en crisis. “Lo que pasa es que hoy se trata de una lucha entre dos conformismos, de una lucha por la hegemonía, de una crisis de la sociedad civil” (Gramsci, 2014, p.283) Los viejos dirigentes intelectuales y morales observan la licuación de contenido de sus sermones, su lejanía a la realidad se vuelve patente porque la crisis también implica “el ocaso de un modo de vivir y de pensar”. La nueva clase dirigente que se está consolidando tiene como punto de referencia fundamental para el nuevo mundo de la producción, el trabajo.

*El máximo utilitarismo tiene que ponerse en la base de todo análisis de los institutos morales e intelectuales que hay que crear, y de los principios que hay que difundir: la vida colectiva e individual tiene que organizarse para el rendimiento máximo del aparato productivo(Gramsci, 2014, p.283).*

Gramsci plantea que la determinación de este punto de referencia y la difusión de sus utopías correspondientes se realiza “por puro odio racionalista a lo viejo” (Gramsci, 2014, p.283). El conformismo que intenta consolidar la clase dominante, en este periodo de crisis, se ampara en buena medida en una base científica que, a pesar de su autoadjudicada neutralidad, el autor señala que subyace un fin acorde a la dominación económica.

*En realidad científico significa racional, y, más precisamente, racionalmente conforme al fin que se quiere obtener, que es producir el máximo con el mínimo esfuerzo, el máximo*

*de eficacia económica, etc., escogiendo y determinando racionalmente todas las operaciones y los actos que conducen al fin (Gramsci, 2014, p.287).*

En la sociedad de masas impera una racionalidad pero también lo hace la disciplina. La primera se corresponde con la experiencia cotidiana en la que permea un sentido común: “La concepción del mundo absorbida acríticamente por los diversos ambientes sociales y culturales en los que se desarrolla la individualidad moral del hombre medio” (Gramsci, 1981, p.261). La segunda refiere a la combinación de espontaneidad y dirección consciente; implica captar esos movimientos espontáneos para insertarlos en un proyecto político político, que puede ser progresivo o regresivo. Esta dirección del sentido, entendida como disciplina, forma parte de la disputa hegemónica que aparece en primer plano en la crisis moderna de autoridad. Gramsci observa que la clase dominante pierde su carácter dirigente cuando “las grandes masas se han desprendido de las ideologías tradicionales, no creen ya en aquello en lo cual antes creían, etc” (Gramsci, 2014, p.313)

Estas concepciones de racionalidad y disciplina, de conformismo y concepciones del mundo, se insertan en los marcos de dos filosofías, la de época y la de la praxis. Lo particular es que ambas otorgan al frente cultural una importancia crucial como campo de lucha.

En la filosofía de época se combinan la filosofía de los grandes pensadores, la ideología de la clase dirigente y la religión de las masas. Su importancia está dada por sus efectos prácticos, ya que imprime una determinada dirección y culmina en una norma de acción colectiva. Es por ello que, para conquistar a las masas y vencer las directivas que teje la filosofía de época; la filosofía de la praxis debe presentarse no como mero sistema especulativo, sino como praxis transformadora, una concepción del mundo que exprese la intención de las clases subalternas de “educarse a sí mismas en el arte de gobierno y que tienen interés en conocer todas las verdades, incluso las desagradables, y en evitar los engaños imposibles de la clase superior y tanto más de sí mismas” (Gramsci, IV, p. 201). El elemento de partida de la filosofía de la praxis es la catarsis, “el paso del momento meramente económico al momento ético-político” (Gramsci, IV, p. 142). Se trata para Campione (2007), de la construcción de la subjetividad necesaria para desarrollar la dirección y configurar un proyecto revolucionario exitoso. “La emancipación de las clases subalternas respecto a la cosmovisión de las dominantes resulta un presupuesto ineludible de la emancipación social como núcleo fundamental de la lucha de clases” (Campione, 2007, p.80).

- **La disputa por el sentido en la sociedad de masas:**

Para ambos autores, existe una imposición de una particular imagen del mundo o cosmovisión que regula y orienta las conductas humanas. En la coyuntura marcada por la crisis del orden liberal y el advenimiento de la masa, podemos rastrear la producción y reproducción de sentido en distintas esferas de la sociedad civil. Entre ellas podemos señalar a la prensa, los intelectuales, el derecho y la burocracia como organismos aparentemente neutrales con implicancias cruciales en la construcción del conformismo gramsciano y en las imágenes del mundo weberianas; siempre amparados en las transparentes e inocentes intenciones de la racionalidad propia de un mundo donde avanzan la ciencia y la técnica.

*La lógica de mercado*

Weber señala que las particularidades de la democracia moderna son: “(...) la especialización y la preparación racionales” (Weber, 1984, p.85). El capitalismo moderno, en la economía, y el derecho y la burocracia, el orden político, representan a la racionalidad formal en su plenitud. Esta consiste en la aplicación de un cálculo preciso y técnico de los medios para llevar a cabo los fines.

En primer lugar, la lógica capitalista, para Weber, obliga a burgueses y proletarios a actuar conforme a las normas del mercado bajo la amenaza de, en el caso del empresario, ser “eliminado indefectiblemente de la lucha económica” y, del trabajador, de “engrosar las filas de los sin trabajo” (Weber, 1973, p.98). El burgués debe emplear los medios técnicos más racionales y el proletario debe adaptarse a los requerimientos que se le exigen para no perecer frente a la competencia del mercado. El individuo nace implicado en la trama económica, le son impuestas como irreformables las normas de comportamiento económico, incluso aunque el dinero sea “lo más abstracto e impersonal que existe en la vida humana” (Weber, 1973, p.100).

En el caso de Gramsci, este ve en el americanismo y el fordismo las formas más exitosas de construir al nuevo tipo de trabajador industrial a partir de la modificación de las condiciones sociales y los hábitos individuales. El control se extiende a la "moral" del trabajador, reforzando la autodisciplina y las creencias en las promesas de movilidad social con premios salariales, beneficios sociales y propaganda ideológica. Además de continuar el ejercicio de la fuerza en la opresión a los sindicatos, se persuade al trabajador inmiscuyéndose en su vida privada y tratando

de "regimentar" hasta el comportamiento sexual. Cabe destacar que la racionalización industrial, propia del nuevo ámbito fabril, conlleva a la simplificación de la vida moderna. La homogeneización y la simplificación serán los dos pilares de la hegemonía<sup>6</sup>, que tiene su símbolo en la estandarización de la cultura de masas. "La hegemonía nace de la fábrica, no tiene necesidad de ejercerse más que por una cantidad mínima de intermediarios profesionales de la política y de la ideología". (Gramsci, 1981, p.68)

### El derecho

En segundo lugar, con respecto al derecho, este es el legitimador por excelencia del orden moderno para Weber. La ley y sus procedimientos son principios de justificación que otorgan al Estado la capacidad de orientar las conductas humanas con vistas a validar el orden imperante. Sin embargo, Bendix (2012) señala en esta correspondencia entre legitimidad y legalidad, una circularidad tautológica. Esto se debe a que "las leyes son legítimas si han sido legítimamente sancionadas; y la sanción es legítima si ha ocurrido de conformidad con las leyes que prescriben el procedimiento que ha de seguirse" (p.392). No hay una explicación última de la obediencia a la ley, más que "la fe de los sometidos en la legalidad de reglas formales estatuidas y en los derechos de mando de quienes fueron designados a través de ellas para gobernar". Sumado a esto, el autor también analiza el origen de las normativas del Estado, el cual aparece en boca de unos auto-percibidos profetas carismáticos con la iluminación suficiente para señalar lo correcto. "No existe ningún mandamiento moral socialmente importante que no haya sido de algún modo un mandato legal en una época u otra" (Bendix, 2012, p.366). El derecho es producto del designio humano, siendo la continuidad de un "uso", es decir de una forma de comportamiento colectivo que el individuo interiorizó y que el autor incluso categoriza de inconscientes.

Para Gramsci, es a través del derecho que el Estado logra crear el conformismo social útil a la línea de desarrollo del grupo dirigente. La actividad del derecho no se limita a lo puramente estatal y gubernativo, ya que incluye también la actividad directiva de la sociedad civil actuando en la moralidad y las costumbres en general, en la esfera "jurídicamente indiferente" por medio de un sistema de premios y castigos también morales. La legislación de un tipo de civilización y

---

<sup>6</sup> Con todo, ¡Gramsci considera al "americanismo" como un fenómeno históricamente progresivo!, contra el cual se alzan voces críticas que no reflejan otra cosa que la reacción de sectores de la clase dominante que quedan retrasados frente a su avance. (Campione, 2007, p. 41)

de ciudadano se corresponde con la difusión de ciertas costumbres y actitudes que otorgan al Estado su carácter de educador y neutralizador de la peligrosidad social. “El derecho será el instrumento para el logro de este fin (junto a la escuela y otras instituciones y actividades) y debe ser elaborado de conformidad con dicho objetivo, logrando el máximo de eficacia y resultados positivos” (Campione, 2007, p.105).

El derecho aparece para ambos autores como extensivo al ámbito extrajurídico, en el caso de Weber referente a los “usos” y en Gramsci con respecto a la “esfera jurídicamente indiferente”. Las sanciones tienen, además de una aplicación legal, una presión colectiva y netamente moral.

### La burocracia

En tercer lugar, la burocracia también aparece para ambos autores como un cuerpo calificado, por su educación y conocimientos en técnica, que trabaja como una maquinaria sin posibilidades de creación o decisión, ateniéndose a la concreción de las órdenes impartidas por el político, existe una matriz irracional. Esto se debe a que los fines se asumen como dados, y al no cuestionarse su validez o naturaleza también subyace en la racionalidad formal, en el caso de Weber, un sustrato irracional. Aunque la burocracia sea la más racional desde el punto de vista técnico-formal, la cuestión fundamental es “¿quién domina el aparato burocrático existente?” (Weber, 1984, p.178). Lambruschini resalta el carácter heterónomo del racionalismo formal. Este, en su aplicación pura, se concentra en los medios pero es absolutamente irreflexivo respecto a los fines. La alarma por la progresiva concentración de poder en el aparato burocrático se traduce, para ambos autores, en la impotencia de la acción política y en el distanciamiento entre las sociedades política y civil con respecto a los funcionarios administrativos. Esto último constituye una amenaza para Weber, mientras que, para Gramsci, el movimiento racionalizador puede representar una fuerza progresiva en tanto avasalle a los grupos más reaccionarios.

### Los medios de comunicación

Finalmente, los periódicos también tendrán un rol fundamental en la manera de definir los sentidos que imperen en la escena política, no son un espacio inocente de difusión de ideas. Para ambos, representan la posibilidad de exponer ideologías no siempre concordantes con la clase gobernante. Gramsci reúne entre sus ejemplos de periódicos al Times norteamericano, el Corriere de Italia, la prensa informativa e incluso la deportiva, para indicar que todos ellos

cumplen una función específica. Señala que las ideas y las opiniones no surgen espontáneamente en los individuos, sino que “(...) tuvieron un centro de formación, irradiación, difusión, persuasión, un grupo de hombres o también una particular individualidad que las elaboró y presentó en la forma política de actualidad. (Gramsci, 1986, p.97)

Para Weber, la prensa también adquiere un rol significativo, moldeando la vida moderna a partir de la creación del espacio público. Es ella quien elige qué temas y cuestiones se convertirán en públicos y cuáles no, definiendo qué relaciones de poder formarán parte de la escena política. Weber marca la cuestión del anonimato en la redacción periodística en “Para una sociología de la prensa” (1924). Ejemplifica la importancia de conocer la identidad del autor a partir de la comparación entre periódicos de distintos países y orientaciones ideológicas. Considera de suma importancia leer entre renglones, prestar atención al velo ideológico que recubre también a los “periódicos de información”. El autor alemán resignifica la clásica imagen del hombre leyendo el periódico en el desayuno, no tiene una lectura inocente del “guiso”, en sus propias palabras, de las variadas temáticas que avasallan al sujeto moderno y democrático. El carácter democrático de la proliferación de periódicos no quita su particular función política y social. Por ello, el periodista también tiene un destino político.

En ambos autores existe un pronunciamiento por la urgencia de la complejización que requiere el análisis de las razones de la aceptación del poder de la sociedad de masas. Las estrategias burguesas de disputa por la imposición de imágenes o concepciones del mundo se infiltran en la cotidianeidad mediante una red de campos discursivos, culturales y sociales cuya pertinencia es indiscutible.

- **La irracionalidad en la política de masas:**

*El carisma y la ética-política de Weber*

El hecho de que Weber afirme que impera una dominación racional-legal, no quita otro aspecto inherente al Estado moderno: la coacción física legítima. El hecho de que la fuerza esté validada por una normativa y que pueda ser accionada por un ejército de burócratas calificados, no significa que deje de aplicarse en el sentido más primitivo y crudo de descarga de violencia sobre otros cuerpos y voluntades. El rasgo defensorio del Estado, el monopolio de la coacción legítima, es al mismo tiempo el que le otorga su carácter político. En este punto es donde aparece una tensión crucial entre las formas que adquiere la política en la sociedad de masas y el hecho de

que la violencia legítima sea lo propiamente político. Con esto me refiero a que Weber describe como uno de los peligros políticos de la nueva era al creciente predominio de elementos emocionales e irracionales. “La masa solo piensa hasta pasado mañana” afirma Max Weber en Parlamento y Gobierno (1984, p.160).

La democracia de masas abre para Weber el interrogante de la formulación de un nuevo modo de acción política, cuya principal característica es la incitación dictatorial, siendo lo propio de Occidente el caudillo político. Este personaje se corresponde en buena medida con la dominación carismática. “Esta figura es vista como alguien que está internamente llamado a ser conductor de hombres, los cuales no le prestan obediencia porque lo mande la costumbre o una norma legal, sino porque creen en él” (Weber, 1984, p.311). Este líder forja una relación con la masa basada en el discurso y el carisma. Weber va a comparar esta fuerza histórica con la de la racionalización moderna. Ambas tienen la capacidad de transformar radicalmente la sociedad pero funcionan en direcciones contrapuestas.

A diferencia de la racionalidad que busca conformar a los individuos a las circunstancias imperantes, el carisma es el poder revolucionario capaz de subvertir los valores, las costumbres, las normas, para abrir las puertas a lo novedoso y desconocido. En el orden racional legal, es un factor de revitalización frente a la petrificación mecanizada a la que conducen el capitalismo y la burocracia. La racionalización formal innova y perfecciona los medios técnicos para el dominio teórico y práctico del mundo exterior, desacraliza las normas tradicionales reemplazándolas por reglas abstractas y sujetas a modificación; impulsa la aplicación de los resultados del conocimiento científico para las acciones e intereses particulares y estimula su apropiación subjetiva a través de la enseñanza-aprendizaje. De este modo, promueve un cambio adaptativo de los individuos ante una realidad constantemente renovada, que tiende a profundizar la racionalidad con arreglo a fines y la racionalidad práctico-técnica como formas privilegiadas de conducta. El racionalismo elabora teóricamente imágenes del mundo cada vez más sistemáticas y coherentes, pero, como Lambruschini señala, también avanza en el terreno práctico modificando las condiciones generales de existencia e introduciendo patrones de conducta metódica y congruentes con los medios y fines.

La fuerza del carisma, en cambio, se apoya en la creencia en la revelación, el heroísmo, lo encantado y lo extraordinario, así como en la "convicción emotiva" sobre la importancia de nuevas ideas religiosas, éticas, políticas, artísticas, científicas o de otro tipo, que emergen en circunstancias excepcionales. Esta creencia irracional de reminiscencias mágico-religiosas provoca una revolución interna en el carácter de las personas, que altera profundamente la dirección de su conciencia y de sus acciones, modificando su actitud frente a las formas de vida anteriores o frente al mundo en general. Entonces, el carisma no es solo un tipo puro de dominación de carácter afectivo y transitorio, sino que es también un poder histórico y social que forma parte del acontecer universal, en antagonismo con la racionalización por su potencial transformador del orden vigente pero también pudiendo ser un poder institucionalizado con la capacidad de legitimar un orden.

Esto último se efectiviza en la capacidad del caudillo de parar la rueda de la historia, de ser el político con vocación que equilibra la pasión, entendida positivamente como la entrega a una causa, con la medida: la "capacidad para dejar que la realidad actúe sobre uno sin perder el recogimiento y la tranquilidad, es decir, para guardar la distancia con los hombres y las cosas". En esta medida es que yace la característica psicológica que "caracteriza al político apasionado y lo distingue del simple diletante político estérilmente agitado" (Weber, 1984, p.389).

A los seguidores ha de ofrecérseles premios externos como "la aventura, el triunfo, el botín, el poder y las prebendas" e internos como el "odio y el deseo de revancha y, sobre todo, la satisfacción del resentimiento y de la pasión pseudoética de tener razón; es decir, tiene que satisfacer la necesidad de difamar al adversario y de acusarle de herejía" (Weber, 1984, p.360). Son motivos éticos los que movilizan a los seguidores del caudillo. El político narra su propio Evangelio, ya que para que la acción política tenga consistencia, no puede prescindir de un sentido, del servicio a una causa. La creencia en el caudillo se torna una cuestión de fe que obliga a interrogar el ethos de la política como causa, su lugar ético. Sin embargo, "en este punto chocan entre sí concepciones básicas del mundo entre las cuales, en último término, hay que escoger" (Weber, 1984, p.351). La tensión se genera por el hecho de que el medio decisivo de la política es la violencia y "Ninguna ética del mundo puede resolver tampoco cuándo y en qué medida quedan santificados por el fin moralmente bueno los medios y las consecuencias laterales moralmente peligrosas" (Weber, 1984, p.366). Además, la ética puede ser utilizada de manera

abyecta como medio para tener la razón y legitimar acciones moralmente inaceptables, como el ansia de venganza y prebendas.

Finalmente, al concluir la revolución emocional, es necesario restablecer la cotidianidad tradicional, en la cual los héroes y la fe desaparecen o se convierten en parte de la fraseología del combate político. El precio a pagar por la dirección del caudillo es “el empobrecimiento espiritual, la cosificación, la proletarización espiritual en pro de la disciplina” (Weber, 1984, p.360). Por estas razones, “quien se mete en política, es decir, quien accede a utilizar como medios el poder y la violencia, ha sellado un pacto con el diablo” (Weber, 1984, p.358). Lo singular de los problemas éticos de la política es que todos ellos están determinados por su medio específico, la violencia legítima.

### *El frente cultural gramsciano*

En consonancia con el Evangelio político, Gramsci considera que la recomposición de la dominación burguesa requiere aturdir a la masa con prédicas morales, mitos y estímulos sentimentales que colmen y resuelvan automáticamente las contradicciones y miserias. La puesta en escena de la maniobra cultural como parte del dominio político es evidente en los países donde existen partidos totalitarios. La coacción brutal no deja espacio para la lucha política, “predominan las funciones culturales, dando lugar a un lenguaje político de jerga: es decir, que las cuestiones políticas revisten formas culturales y como tales se vuelven irresolubles”. (Gramsci, 1986, p.30)

En cuanto a los líderes de estos partidos, autoritarios o no, Gramsci señala que estos pueden ser llamados “carismáticos” cuando ejercen una influencia sobre sus adherentes en base a cualidades que aparentan ser sobrenaturales. Afirma que dicha condición es inherente a una fase primitiva de los partidos de masa, en la cual “(...) la doctrina se presenta a las masas como algo nebuloso y no coherente, que necesita de un papa infalible para ser interpretada y adaptada a las circunstancias.” (Gramsci, 1986, p.115). Sin embargo Gramsci reconoce que incluso la filosofía de la praxis, que suplantaría la concepción del mundo construida por las clases dominantes y dirigentes, tendría en un primer momento “formas supersticiosas y primitivas, como las de las religiones mitológicas, pero la concepción encontrará en sí misma y en las fuerzas intelectuales que el pueblo segregará de su seno los elementos para superar esa fase primitiva” (Gramsci,

2014, p.434). Esta nueva concepción del mundo se presentaría “en íntima fusión con un programa político y con una concepción de la historia que el pueblo reconozca como expresión de sus necesidades vitales”. En esta relación que Gramsci establece entre la filosofía, la política y la actividad de las clases subalternas, aparece también una alusión a la religión.

Gramsci retoma a Croce<sup>7</sup> para señalar la pregunta por cómo destruir una religión que forma parte del sentido común y de la concepción del mundo sin al mismo tiempo sustituirla por otra. “¿Es en este caso posible destruir sin crear? Es imposible.” (Gramsci, 2014, p.433) Esto se debe a que toda asociación permanente y capaz de desarrollo debe sostenerse en principios éticos que otorguen cohesión para alcanzar los fines. Un principio ético o una voluntad es racionalizada por el apoyo del gran número, “o sea, convirtiéndose en una cultura, en un «buen sentido», en una concepción del mundo con una ética concorde con su estructura” (Gramsci, 2014, p.434). En este sentido una filosofía puede ser creadora, modificando los modos de sentir de un gran número de individuos y transformando así también la realidad. Hay un avance del pensamiento que difunde una norma activa de conducta.

*Creador tiene, pues, que entenderse en el sentido «relativo» del pensamiento que modifica el modo de sentir del mayor número y, por tanto, la realidad misma, la cual no puede pensarse sin ese mayor número. Creador también en el sentido de que enseña que no existe una «realidad» por sí, en sí y para sí, sino en relación histórica con los hombres que la modifican, etc (Gramsci, 2014, p.433)*

El nexo entre filosofía, religión, ideología es claro si se comprende a la religión y a la filosofía como concepciones del mundo que promueven normas de conducta. Sin embargo Gramsci diferencia filosofía de religión por su elemento intelectual y por el hecho de que esta pertenece al sentido común garantizado por la política. Sin embargo también señala que siendo el sentido común un producto y devenir histórico, la filosofía puede actuar como “crítica y la superación de la religión y del sentido común, y de este modo coincide con el buen sentido, que se contrapone al sentido común” (Gramsci, 2014, p.425.) Sin embargo estas construcciones de sentido pueden ser apoyadas o no por las masas populares pero lo fundamental es que nunca se adhieren de manera completa y pura, “sino sólo y siempre en combinaciones más o menos incoherentes y

---

<sup>7</sup> “En algún libro ha escrito Croce cosas de este tenor: «No se puede arrebatar la religión al hombre del pueblo sin sustituirla inmediatamente con algo que satisfaga las mismas exigencias por las cuales nació y todavía subsiste la religión»” (Gramsci, 2014, p.433)

extravagantes”. Este apoyo dado a una voluntad construida sobre convicciones filosóficas o religiosas implica una elección.

*¿Cuál será entonces la real concepción del mundo? ¿La lógicamente afirmada como hecho intelectual o la que se desprende de la actividad real de cada cual, la implícita en su obrar? Y, puesto que el obrar es siempre un hacer político, ¿no podrá decirse que la filosofía real de cada cual está enteramente contenida en su política? (Gramsci, 2014, p.426)*

La elección de una concepción del mundo también implica una apuesta política, una decisión. Y sin embargo subyacen las particularidades del orden histórico-social. Gramsci señala la existencia de “un contraste entre la moral privada y la moral público-política. Esta angustia es un reflejo inconsciente y sentimentalmente acrítico de las contradicciones de la sociedad actual, o sea, de la falta de igualdad entre los sujetos morales” (Gramsci, 2014, p.297). Es por ello que el autor apuesta a una elaboración consciente de la filosofía que oriente la acción colectiva y que tenga en cuenta a los variados elementos que hacen a la mentalidad popular.

*Si tiene que haber polémicas y escisiones, no hay que tener miedo de enfrentarse con ellas y superarlas; son inevitables en estos procesos de desarrollo, y evitarlas significa sólo retrasarlas hasta el momento que realmente serán peligrosas o incluso catastróficas, etc. (Gramsci, 2014, p.)*

Tomando en cuenta esta relación entre teoría y praxis es que se comprende la necesidad histórica de una vanguardia de intelectuales que dirija esos elementos espontáneos conscientemente y aclaren la relación entre las ideas y la realidad. Este proceso no se comprende como una construcción de arriba hacia abajo sino más bien como una voluntad colectiva organizada, disciplinada que crea la realidad a partir de una clara conciencia de los sentidos que la movilizan. Gramsci diferencia al intelectual de el mero charlatán que no logra asir realmente un proyecto con la realidad. Para ello se requiere sumar al proyecto un reglamento en que actuación e idea se acompañen mutuamente.

*¿Qué quiere decir «conceptualmente» que hay que añadir al proyecto un reglamento? Quiere decir que el proyecto tiene que ser comprendido por todo elemento activo, de tal modo que vea cuál tiene que ser su tarea en la realización y actuación: que el proyecto, al sugerir un acto, permita prever sus consecuencias positivas y negativas, de adhesión y*

*de reacción, y contenga en sí mismo las respuestas a esas adhesiones y reacciones, ofreciendo, en suma, un campo de organización. Este es un aspecto de la unidad de la teoría y la práctica. (Gramsci, 2014, p.297.)*

Esto significa que la política requiere de administración, disciplina y filosofía para trazar un proyecto político que tenga efectos prácticos, duraderos y que por lo tanto sea exitoso. Para construir un bloque moral-intelectual, la filosofía de la praxis debe garantizar el contacto entre los intelectuales y las clases subalternas para hacer políticamente posible el progreso intelectual de la masa y aumentar sus posibilidades de injerencia en la realidad.

- **Conclusiones:**

Max Weber y Antonio Gramsci desarrollan sus obras en una coyuntura marcada por la crisis. Ambos observarán en esta sociedad anómica las posibilidades de transformación o restauración, a partir de la legitimación o hegemonía de la clase gobernante. Estas implican la aceptación del poder por parte de los gobernados, la cual reposa en un consenso que actúa como marco regulador de las acciones en el espacio público. Este consenso, a su vez, está conformado por distintos elementos que apuntan a moldear la subjetividad de los gobernados a fin de que internalicen imaginarios y racionalidades que orientan y validan sus acciones. Las acciones tienen un sentido común, general, incuestionable, que es la base del consenso que permite estabilizar y reproducir la dominación.

En la crisis de un orden, el sentido común imperante comienza a ser cuestionado y distintos imaginarios y racionalidades intentarán imponerse como válidos y generales. La lucha política, en la sociedad de masas, se enfoca en ganarse el apoyo de dicho sujeto a partir de distintos mecanismos que moldeen la subjetividad de los votantes y orienten su acción. Por lo tanto, en la disputa por la construcción del consenso, las razones subjetivas de la aceptación del poder pesan fuertemente en las estrategias de lucha política. Todo proyecto político legítimo o hegemónico requiere de la imposición de una imagen del mundo, en palabras de Weber, o de una cosmovisión, en palabras de Gramsci. La tensión entre elementos del orden liberal en crisis y del naciente, que no acaba de consolidarse, se revela en la necesidad de racionalizar una idea, una convicción, una creencia; lograr su generalización e internalización constantemente en los distintos espacios de la esfera pública. Racionalidad y creencia, subjetividad y objetividad se solapan en la construcción del consenso.

Los efectos prácticos de las concepciones del mundo que permean a la sociedad representan una espina en las pretensiones propias del orden liberal de encontrar un criterio ético universal y una Razón única que dirija la acción humana. No hay depuración argumental que baste para hallar una correcta manera de vivir. Weber reconoce esta tragedia moderna de la multiplicidad de valores que condicionan la acción, apostando por una labor intelectual destinada a la reflexión de las opciones y elecciones que el sujeto realiza. A pesar de su preocupación por la incapacidad reflexiva de las masas, reconoce la importancia de la presencia de la fuerza irracional contenida en el carisma para contrarrestar los efectos negativos de la burocratización y racionalización de la vida. Sin embargo, señala también que tarde o temprano el carisma se rutiniza, resaltando el proceso de racionalización inevitable pero también remarcando las posibilidades de otorgarle caracteres específicos, habiendo cierto grado de libertad individual al poder condicionar en parte los cauces de dicho proceso. La política posee el carácter liberador de una acción como apuesta y decisión humana, a pesar de contener elementos irracionales y violentos. Se conjugan ética y política en la decisión de un ethos.

En el caso de Gramsci, él reconoce las características esenciales del pensar de la masa. No le preocupa exactamente sus niveles intelectuales sino más bien los mecanismos de engaño permanente que la burguesía utiliza, atenta a las condiciones sociohistóricas objetivas que contextualizan la dominación. Es por ello que la necesidad de una vanguardia de intelectuales, que pueda señalar y desmitificar las ilusiones burguesas, es fundamental para la construcción de una alternativa hegemónica en la que teoría y praxis se conjuguen. Nuevamente aparece una apuesta política por un proyecto que debe recordar sus raíces en la realidad sin olvidar los condicionamientos teóricos e ideales. La dirección del sentido se dirime en múltiples espacios de la sociedad civil. El hombre colectivo de la sociedad de masas ve su capacidad creadora inhibida por el avance del taylorismo y la burocracia pero también existe la posibilidad de romper las ataduras, paradójicamente, a partir de una disciplina interior y exterior que obliguen a enfrentarse a los engaños de la clase dirigente para poder rebatir los sentidos que dan forma al espacio público.

En ambos autores, la confesión de una verdad como apuesta heroica y la elección de determinados criterios de vida subyacen a todo proyecto político que desee erigirse como victorioso. La legitimidad y la hegemonía implican la construcción de un consenso en el que todo el tiempo está la posibilidad de renovar o cuestionar los sentidos que lo conforman.

**Bibliografía:**

- Bendix, Reinhard (2012) *Max Weber*. Buenos Aires, Amorrortu.
- Campione, Daniel (2007) *Para leer a Gramsci*. Buenos Aires: Ediciones del CCC Centro Cultural de la Cooperación Floreal Gorini.
- Gramsci, A. (1981). *Cuadernos de la cárcel*. Edición crítica del Instituto Gramsci, a cargo de Valentino Gerratana, 6 tomos. México D. F.: Era.
- Gramsci, Antonio (1986) *Notas sobre Maquiavelo. La política y el estado moderno*. México, Juan Pablo Editor
- Gramsci, Antonio (2014) *Antología, Volumen 2*. Buenos Aires, Siglo XXI Editores.
- Hobsbawm, Eric (2007) *La era del imperio 1875-1914*. Buenos Aires, Grupo editorial Planeta.
- Lambruschini, Patricia (2021) *Max Weber: Las antinomias entre lo racional y lo irracional*. Prometeo Libros, CABA.
- Manin, Bernard (1999) “Metamorfosis de la representación”. En Dos Santos, Mario (coord.): *¿Qué queda de la representación política?*. CLACSO-Nueva Sociedad. s/f
- Portelli, Hugo (1973) *Gramsci y el bloque histórico*. México, Siglo XXI Editores.
- Rosanvallon, Pierre (1999) *La consagración del ciudadano*. Instituto Mora. México.
- Thwaites Rey, Mabel (2007) *ESTADO Y MARXISMO. Un siglo y medio de debates*. Buenos Aires, Editorial Prometeo.
- Weber, Max (1984) “La política como vocación” en *Escritos Políticos*. México, Folios.
- Weber, Max (1924) *Para una sociología de la prensa*. Extraído de la Alocución en el Primer Congreso de la Asociación Alemana de Sociología en Frankfurt, 1910 (pp. 434-441), en Max WEBER, *Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Socialpolitik*, Tübingen, Verlag con J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- Weber, Max (1978) *Sociología de la religión*. La pléyade, Buenos Aires.
- Weber, Max (1984) “Parlamento y gobierno en el nuevo ordenamiento alemán” en *Escritos Políticos*. México, Folios.
- Weber, Max. (1994) *Economía y sociedad, esbozo de sociología comprensiva*. México, Fondo de Cultura Económica.

Yannuzzi, María de los Angeles: Democracia y sociedad de masas. La transformación del pensamiento político moderno. Homo sapiens. Rosario, 2007.

## **La crisis del parlamentarismo durante la República de Weimar y la llegada del nazismo al poder. Un análisis desde la teoría de Carl Schmitt.**

Federica Andrea Miriani Capello

### **• Introducción**

La teoría política del siglo XX nos ha dejado a un gran pensador: Carl Schmitt. Hoy en día conceptos como amigo-enemigo o estado de excepción son resignificados en un contexto de crisis de las democracias liberales y la consecuente emergencia de grupos críticos de las mismas. Hasta qué punto, por ejemplo, los países no se han encontrado en estado de excepción, teniendo en cuenta las medidas tomadas durante la pandemia. En qué medida, por ejemplo, se estructura hoy la política argentina por la identificación entre amigo y enemigo.

La vigencia del pensamiento schmittiano hace necesario que debamos retomarlo y considerar el contexto de sus producciones. Las siguientes presentaciones analizan diferentes conceptos teóricos de Carl Schmitt, tanto en el período de la República de Weimar (1918-1933), como durante la llegada del nazismo al poder, en 1933. El objetivo de ambos trabajos, es identificar la relación entre el pensamiento del autor con aquellos sucesos históricos que él mismo vivió. Si bien existen debates y una gran producción sobre su participación en el Partido Nazi, distinguir las razones por las cuales estos llegaron al poder, según Schmitt, permite comprender en profundidad el pensamiento del autor.

En lo que respecta al análisis de la crisis del parlamentarismo durante la República de Weimar, para tal objetivo, indagamos sobre diferentes aspectos, tanto teóricos como históricos. Un primer eje se basa en la descripción de la homogeneidad y sus expresiones, necesarias para comprender las bases de la democracia “auténtica”. Por otro lado, introducir los tres principios del parlamentarismo: discusión, publicidad y separación de poderes, permite analizar las condiciones necesarias para el correcto funcionamiento del parlamento. De estos dos ejes se desprenden la crítica de Schmitt al parlamentarismo como forma de gobierno y como forma de Estado. La primera enfoca su análisis crítico en lo que respecta a la decadencia de los principios parlamentarios, mientras que la segunda permite dar cuenta de su rechazo al liberalismo, especialmente a la democracia liberal. Estos ejes teóricos serán de utilidad para abarcar dos

fenómenos propios de la República del Weimar: el rol del *Volk* en la política alemana y el pluripartidismo.

Por otro lado, en lo que respecta al análisis de la llegada del nazismo al poder en 1933, para tal objetivo, tomando como contexto la crisis del parlamentarismo en Alemania, analizaremos dos ejes: por un lado, la necesaria existencia y caída de la República de Weimar para el posterior auge del nazismo y, por otro, la nueva estructuración política del III Reich. El primer eje, articula el concepto schmittiano “Estado de excepción” con el artículo 48 de la Constitución de Weimar. El segundo eje, permite comprender la relación entre los conceptos Estado Neutral y Estado Total, cuya estructura se basó en tres pilares: “Movimiento, Pueblo y Estado”. Finalmente, la comprensión de estos conceptos permite articular el rol del Volk y la concepción de democracia schmittiana en este periodo.

- **Marco histórico**

Los años 20’s en Europa se caracterizaron tanto por sus grandes transformaciones a nivel social, cultural y político, como por las consecuencias humanas que trajo aparejada la Primera Guerra Mundial, la crisis económica, el descontento social y la crisis de la democracia parlamentaria. En pocos lugares como en Alemania, estos factores confluyeron para poner en jaque a las bases institucionales de la naciente República de Weimar. La devaluación monetaria, la escasez de alimentos, el desempleo, la falta de crédito y la inflación generaron la sensación de un permanente estado de emergencia en el país, el cual derivó en una crisis institucional.

Al respecto, el presente trabajo tiene por objeto describir y analizar la crisis del parlamentarismo liberal durante los años 1918-1933 en Alemania, desde la perspectiva de Carl Schmitt. Para ello, en un primer momento, daremos cuenta de los principios que, desde la visión del autor, permitieron la consolidación del parlamento como forma de gobierno y de Estado, para posteriormente centrarnos en dos cuestiones particulares de su crítica: su noción de democracia como homogeneidad y la crisis del principio de discusión. A su vez, nos serviremos de los conceptos de “lo político” y la distinción amigo-enemigo. Estos aspectos constituyen una vía privilegiada para abordar el surgimiento del *Volk* como nuevo sujeto político en la Alemania de post-guerra y el pluripartidismo que caracterizaba a la escena política de esos años.

- **Principios teóricos de Schmitt**

La crítica de Schmitt hacia el parlamentarismo es clasificada por Aragón (1990:15) en “dos estratos: la crítica al parlamentarismo como forma de gobierno y la crítica al parlamentarismo como forma de Estado”. En lo que respecta al primero, Aragón hace referencia al cuestionamiento de Schmitt a los principios del parlamentarismo. El segundo, vislumbra su análisis crítico de la democracia concebida desde el liberalismo. Para comprender los juicios de Schmitt, es primordial exponer qué entiende él por discusión y por democracia.

La discusión, en conjunto con la publicidad y la separación de poderes, componen los principios guías del parlamentarismo. Ésta es definida como un “proceso de controversias entre contradicciones y opiniones, de lo que resultaría la auténtica voluntad estatal” (Schmitt, 1990:43). Por tanto, aquello que define la esencia del parlamento es la deliberación pública de argumentos y contraargumentos, el debate público y la discusión pública. Este principio es necesario no sólo para permitir el correcto funcionamiento del parlamento, sino que en él mismo reside su razón de ser: el logro de la verdad. En el parlamento se delibera, es decir se lleva a cabo un proceso discursivo, ya que este es el único medio que permite lograr su fin último. Los argumentos expuestos permiten comprender por qué para Schmitt, las ideas constitucionales y el parlamentarismo tienen su razón de ser en estos tres principios, y principalmente, en la discusión pública.

Asimismo, la publicidad se encuentra íntimamente relacionada con la discusión ya que “tiene su enemigo específico en la idea de que los arcana son connaturales a toda política [...]” (Schmitt, 1990:48). Es decir, el proceso de deliberación no debe llevarse a cabo a puerta cerrada, no deben existir secretos políticos, la política debe ser, lo que hoy en día llamaríamos “transparente”. Este postulado, encuentra en parte su razón de ser en el intento de evitar el absolutismo, caracterizado por la política secreta.

Si la publicidad pretende ser un medio para erradicar las herramientas del régimen absolutista, el tercer postulado, la separación de poderes, intenta destruir la concentración de poder que posibilita la formación del absolutismo. Schmitt también se refiere a la separación de poderes como “equilibrio”, y menciona que este equilibrio no sólo aplica a los poderes del Estado sino también al “equilibrio entre las distintas opiniones en un discurso público” (Schmitt, 1990:63).

Con relación a la democracia, para Schmitt ésta contiene dos presupuestos: la homogeneidad y la identidad, las cuales se verán expresadas en la figura del pueblo y el Estado. Al respecto, señala que “toda democracia verdadera se apoya en que no solamente lo igual se trata igual, sino que lo desigual se trata desigualmente” (Schmitt, 1990:12). Una democracia auténtica requiere una igualdad política derivada de la participación en una sustancia común: la esencia de esta igualdad radica en pertenecer a una nación determinada. Esta homogeneidad nacional y sustancial se traduce en identidad, cuando es analizada desde el Estado. Por ello, Schmitt (1990:19) entiende que “en la homogeneidad elevada hasta el grado de identidad todo funciona por sí mismo”. La participación de gobernantes y gobernados en una misma sustancia, la nación, permite la creación de un vínculo de identidad entre los mismos. El representante encarna lo que hay de homogéneo en los representados, dándole vida a una voluntad popular y consigo, a una auténtica democracia.

Sin embargo, la necesidad de igualdad revela su contrapartida: la desigualdad. La homogeneidad requiere de un proceso de formación de una voluntad única del pueblo, que debe construirse en contraposición a un “otro”. Es decir, sólo se puede construir la igualdad, excluyendo a lo desigual. Es aquí donde radica la esencia de una democracia auténtica, en la capacidad de distinción entre amigo y enemigo.

Definir la discusión pública como la esencia del parlamento y establecer su relación con las opiniones y la búsqueda de la verdad, al igual que comprender la democracia desde la homogeneidad y la identidad, permite un mayor entendimiento de las críticas de Schmitt al parlamentarismo como forma de gobierno y como forma de Estado.

- **Crítica a la democracia liberal**

La crítica schmittiana a la democracia liberal descansa en la refutación de la supuesta relación de identidad entre democracia y liberalismo. Ésta contiene en sí la crítica al pluralismo, principio rector del liberalismo, al igual que aquello que Schmitt denomina “Estado neutral”. Para comprender estas críticas, es necesario retomar el concepto “de lo político” entendido como la distinción amigo-enemigo.

Schmitt (1990:21) señala que la crisis del parlamentarismo “se basa en que democracia y liberalismo, si bien pueden ir unidas durante algún tiempo, [...] forman una unidad precaria”. La

identidad entre liberalismo y democracia fue sólo un encuentro histórico y no existe una identidad conceptual entre éstos, por el contrario, el liberalismo niega lo político a través de su corpus teórico. Schmitt intenta probar esta incompatibilidad, indicando las contradicciones entre los principios liberales y, lo que él considera, la democracia.

El pluralismo propone que “el hombre individual vive en innumerables uniones y asociaciones sociales diversas [...] que influyen fuertemente sobre él y lo obligan a una ‘pluralidad de vínculos de fidelidad y de lealtad’, sin que ninguna de estas asociaciones sea incondicionalmente decisiva y soberana sobre dicho individuo” (Schmitt, 1984:37). Este concepto niega la unidad soberana del Estado, considerándolo una mera asociación del montón. Lejos de ser una mera asociación política, el Estado es una unidad política soberana organizada y la importancia del mismo reside en su papel como constructor de una unidad homogénea. Esta teoría pluralista “ignora el concepto central de toda doctrina del Estado, el concepto de lo político” (Schmitt, 1984:41). La homogeneidad es aquella que permite tomar decisiones y liderar. Por el contrario, la heterogeneidad, al quitarle al Estado su carácter decisivo y sustancial, permite que la duda y la confusión se infiltren. El liberalismo, a través de sus postulados, debilita la unidad básica para la supervivencia de la democracia y la hace flaquear desde sus bases.

Retomar la noción amigo-enemigo, es decir, de lo político, es necesario para comprender la crítica al “Estado neutral”. La democracia liberal evade y niega el Estado y la política, a través de sus intentos de hacer desaparecer lo político como dominio de poder, expresado en su capacidad de definir la distinción amigo-enemigo. Schmitt reconoce que el origen de esta negación del Estado radica en la concepción antropológica “positiva” del hombre propia del liberalismo que “[...] presupone al hombre como bueno” (Schmitt, 1984:57). Ésta última, deriva en la creencia de la superioridad de la sociedad civil por sobre el Estado y por tanto, pregona el establecimiento de grandes espacios de libertad de los individuos libres. Éstos no son vinculantes con el Estado y le niegan su capacidad de intervención, nuevamente, negando su papel como organizador de la unidad sustancial homogénea.

En definitiva, en lugar de reconocer el papel fundante del Estado, la democracia liberal delimita su esfera de acción, restringiendo la esfera de lo político y priorizando la pluralidad.

- **Crítica al principio de discusión**

Si bien los principios de discusión, publicidad y división de poderes, constituyen para el autor la base del parlamento como forma de gobierno, la ausencia del primero captará la atención del autor al estudiar el período weimariano. En este sentido, Aragón (1990:20) señala la principal inquietud de Schmitt con respecto al parlamentarismo: “ya no hay discusión pública parlamentaria”.

Para Schmitt, los órganos y normas parlamentarias sólo cobran sentido por la discusión y la publicidad, es decir, la realización efectiva -no meramente formal- de los mismos determina que el parlamento sea “real”. Discutir no significa simplemente negociar sino “un intercambio de opiniones, determinada por el objetivo de convencer al adversario, de lo verdadero y lo correcto [...]” (Schmitt, 1990:8). Esta cita permite identificar dos elementos fundamentales para el principio de discusión: por un lado el papel de las opiniones y por otro, la disposición a dejarse convencer.

En lo que respecta al rol de las opiniones se debe tener en cuenta que el parlamento tiene como fin representar al pueblo, pero aún más importante, lograr el bien común para los mismos. En consecuencia, las leyes deberían generarse a partir de la contraposición de opiniones -que tienen como fin último el bienestar común- y no de intereses egoístas. El cálculo de intereses y la búsqueda de ganancias es contradictorio con la búsqueda de verdad y bienestar común. El segundo elemento, permite introducir el gran peligro que representa el pluralismo partidario: representar intereses egoístas y una postura intransigente, en detrimento de la discusión.

En tiempos de Estado liberal, la decadencia de la publicidad y discusión racional en el parlamento son correlatos necesarios de la pluralidad propia de la democracia liberal. Según Schmitt (1990:41), “los partidos ya no se enfrentan entre ellos como opiniones que discuten, sino como poderosos grupos de poder social o económico, calculando los mutuos intereses y posibilidades de alcanzar el poder”. Ya no se trata de convencer al adversario, sino de conseguir la mayoría para gobernar con ella. La discusión pública ha sido reemplazada por la negociación partidista y el cálculo de intereses contrapuestos, se han convertido en grupos de presión que adoptan decisiones por fuera del parlamento. En una sociedad no homogénea, como la

fomentada por la democracia liberal, el enfrentamiento de intereses conduce siempre al dominio político de una clase sobre otra, dominio disfrazado de democracia formal. El parlamento sólo representa a aquella clase dominante que logra imponerse.

Ante la falta del principio de discusión en el parlamento, nos encontramos con una representación inauténtica que solo representa el dominio de los partidos y los intereses económicos, olvidando por completo su fin último: la búsqueda de bienestar de los representados. En este sentido, Schmitt señala que “[...] así se origina la derivación y supresión de todas las responsabilidades, con lo que el sistema parlamentario resulta ser, al fin, solo una mala fachada del dominio de los partidos y los intereses económicos” (Schmitt 1990:25).

La crítica a la decadencia de los principios parlamentarios, si bien centra sus argumentos en el parlamento y el accionar de los parlamentarios, encuentra su génesis en la crítica a la democracia liberal. Si el corpus teórico que guía un gobierno contiene contradicciones como las que Schmitt menciona en su teoría, el segundo está destinado a caer. Por esta razón, a continuación daremos cuenta como estas críticas propias del imaginario teórico pueden ser ilustradas a la perfección en la Alemania republicana (1918-1933).

- *Volk*

La gestación del *Volk* se dio en un escenario festivo y de optimismo. Este mismo fue el que creó, y también destruyó, a la República alemana. El *Volk* movilizado es la unidad sustancial, en términos de Schmitt, que ilustra el alcance de la homogeneidad.

Con los Días de Agosto de 1914<sup>8</sup>, surgió “el sentimiento compartido de ser alemán y pertenecer a una nación” (Fritzsche, 1998:19). En este momento histórico de entusiasmo y esperanza nace el *Volk* y con él, una nación unida. Como señala Schmitt (2002:228), “nación significa un pueblo individualizado por la conciencia política de sí mismo. Diversos elementos pueden cooperar a la unidad de la nación y la conciencia de esa unidad: lengua común, comunidad de destinos históricos, tradiciones y recuerdos, metas y esperanzas políticas comunes”. El nacimiento de esta

---

<sup>8</sup> Los Días de Agosto de 1914 hacen referencia al período de exaltación popular causado por la declaración de guerra de Alemania contra Serbia, Rusia, Francia y Gran Bretaña; la movilización del ejército por la causa nacional y las primeras victorias de guerra.

nación comienza con las primeras expresiones de fraternidad ante el comienzo inminente de la guerra.

La distinción amigo-enemigo materializada en la primera guerra mundial fue aquella que, consciente o inconscientemente, forjó una identidad alemana. Nadie ni nada podía escapar a una contienda de tal magnitud, que como Fritzsche señala (1998:54), se planteó en “términos de ‘nosotros’ contra ellos”. Esta nueva figura política encarna la tan deseada homogeneidad schmittiana. El propio nacimiento del pueblo unido radica en la creación de la comunidad amiga, en contraposición con un enemigo extranjero. El *Volk* se vio movilizado como nación ante la necesidad de preservar su propio modo de vida, fueron los lazos de solidaridad extendidos por el sentimiento de pertenencia los que permitieron que el pueblo se convirtiera en nación. Si bien Schmitt (1984:31) explica que la guerra es solo un presupuesto y no un fin o una meta, solo la posibilidad de eliminación física, permite que los conceptos amigos y enemigos adquieran significado. La preeminencia del *Volk* se refleja en su fuerza tanto para la construcción como la destrucción de un gobierno, siempre guiado por sus convicciones derivadas de la pertenencia a una misma sustancia, una nación que se basa en su homogeneidad pero también es el organizador de la misma.

A pesar de seguir “invocando las ideas solidarias de 1914” (Fritzsche, 1998:89), esta unidad se vio truncada con la derrota de la Gran Guerra y la subsecuente crisis económica. En consecuencia, el pueblo se movilizó nuevamente y apostó a la revolución de 1918. Sin embargo, la República de Weimar traicionó a esta comunidad unida y, como señala Díez Espinosa (1996:32), la etapa weimariana sumergió a la nación en “una aguda crisis de identidad”. Aquella homogeneidad nacional, producto del autosacrificio del pueblo por una causa común, había sido echada por tierra por un gobierno incapaz de cumplir sus expectativas y deseos. Lejos de identificarse con la determinación del *Volk*, la República fue hundida en un estado de indecisión, expresado, por ejemplo, en el declive del sistema partidario tradicional. Al respecto, Fritzsche (1998:29) explica cómo “agosto de 1914 fue embellecido hasta convertirse en un mágico contrapunto al decepcionante final de la República de Weimar”.

La creación de este nuevo sujeto histórico será movilizado a lo largo de los años, generando hechos fundantes en la historia alemana, y de la humanidad. “Los alemanes movilizarían sus energías, revitalizarían la vida pública y reordenarían sus concepciones políticas más en torno a

la nación que al Estado o la monarquía” (Fritzsche, 1998:43). Nuevos actores traen consigo nuevas formas de organización social y política, en este caso es vital comprender la unidad nacional para explicar no sólo el nacimiento del sistema multipartidario, sino también como este desmembró el tejido social alemán.

- **Pluripartidismo en la República de Weimar**

La pluralidad fue un supuesto de la República de Weimar desde su nacimiento. Sin embargo, en cuanto las condiciones económico-sociales comenzaron a deteriorarse debido al clima postguerra, los partidos dejaron detrás de sí el parlamentarismo y la democracia, profundizando el sentimiento de descontento de la población.

La Revolución de noviembre de 1918, mediante la cual se dio nacimiento a la República, apeló y exacerbó los sentimientos nacionales ya engendrados. Como señala Fritzsche (1998:105), “ya fuese a favor o en contra de la República de Weimar, los alemanes expandieron insistentemente los límites de participación dentro de la esfera pública”. Así fue como el naciente gobierno debió canalizar el irrefrenable movimiento del pueblo y fueron, en este sentido, tanto los partidos políticos como las asociaciones, las herramientas para tal fin.

La gran movilización de interés fue acompañada por esta nueva forma de hacer política en Alemania, en la cual solo se podía influir en la misma depositando la confianza en uno de los tantos partidos políticos tradicionales. Es por esto que Fritzsche (1998:120) menciona que “a diferencia de sus contrapartidas de preguerra, los partidos políticos buscaban una base multitudinaria”. Sin embargo, esta proliferación de entidades políticas se vio acompañado de la creación de grupos de interés que apelaban a las distintas ocupaciones, segmentando de forma corporativista a la sociedad y reemplazando los intereses políticos, por los económicos. He aquí para Schmitt la clave para comprender la decadencia del parlamentarismo, y más finalmente, de la República en su totalidad.

Fue durante épocas de carestía y crisis, como las ocasionadas por los altos montos de reparaciones de guerra impuestos a Alemania o la crisis de 1929, las que permitieron vislumbrar aquellos defectos del sistema parlamentario, ya presentados por Schmitt. En este contexto, según Fritzsche (1998:175), “los partidos habían pasado a ser el blanco de furiosas denuncias pronunciadas por diversos manifestantes reunidos en las calles”. Los partidos burgueses

tradicionales estaban en un avanzado estado de descomposición, bajo el asedio de grupos de intereses, de partidos independientes programáticos y eran incapaces de devolver aquella confianza que les había sido depositada. El flagelo de la inflación debilitó aún más un sistema parlamentario ya débil y Fritzsche (1998: 125) lo describe claramente “a la larga, los grupos de interés adquieren un rol tan preponderante en el proceso parlamentario que Oswald Spengler describió la nueva democracia de Alemania de forma peyorativa como un cúmulo de intereses germanoparlantes”.

Esta decadencia de la publicidad y discusión racional en el parlamento alemán pueden ser concebidos desde la teoría de Schmitt como correlatos necesarios de la pluralidad y de la democracia liberal. Por esto nos encontramos en la República de Weimar con una “representación inauténtica” que representa el dominio de los partidos y los intereses económicos. Lejos de suponer una vía legítima para la canalización de la participación ciudadana, Schmitt concibe a los partidos políticos, y su intrínseca multiplicidad, como un designio de falsa representación, confusión y decepción.

- **Conclusión sobre la crisis del parlamentarismo durante la República de Weimar**

Es de fundamental importancia articular la historia con la teoría schmittiana, ya que esta última se ve atravesada por la primera. La realidad alemana, particularmente el periodo signado por primera guerra mundial, tendrá su correlato en el corpus teórico del autor: el surgimiento del *Volk* y la construcción de una identidad alemana se verán reflejados en el concepto de homogeneidad. Éste último es un aspecto vital para el establecimiento de un Estado, de una nación y de un pueblo, ya que sólo a través de la misma se materializa el liderazgo y la decisión. Fue en 1914, que el *Volk* -en su significación de pueblo unido- despierta para tomar este rol y se encarga de encarnar la exaltación y compromiso generados por la Gran Guerra. A pesar de contar con una comunidad nacional, movilizada y decidida, “la confusión” se filtra en 1918 desde el mismo gobierno.

La República de Weimar permite esta indecisión a través de dos cuestiones claramente relacionadas: un sistema pluripartidario y la falta de discusión pública. La democracia liberal lejos de fomentar la igualdad en términos de homogeneidad, propagó la pluralidad en todos sus aspectos. La crítica schmittiana a la democracia “inauténtica” y la decadencia de la discusión

ilustra los humores populares durante la República. El pueblo había apostado por el sistema parlamentario y el gobierno alemán en 1918 para que se convirtieran en la guía de la comunidad unida, sin embargo éstos terminaron por destruirla.

- **Llegada del nazismo al poder**

Para comprender el ascenso de Hitler al poder se debe tener en cuenta parte del recorrido histórico alemán que llevó a tal fenómeno. El nazismo encontró espacio fértil para su ascenso en la crisis de la República de Weimar.

Luego de la derrota en la Primera Guerra Mundial, el Emperador Guillermo II abdicó y el pueblo depositó sus esperanzas en la nueva República que guiaría a Alemania. Sin embargo, el gobierno se ve enfrentado con escollos de diferentes índoles: no sólo deben afrontar una crisis económica mundial, en 1930, sino también una crisis política en sus mismas entrañas. En consonancia con el malestar social, a causa de los altos niveles de desempleo y pobreza que azotaron a los alemanes, la imposibilidad de resolver los problemas por parte de los dirigentes políticos generó una gran desesperanza sobre la democracia liberal.

El Partido Nacionalsocialista Obrero Alemán o Partido Nazi fue uno de muchos movimientos políticos radicales nuevos que surgieron en Alemania en este contexto de descontento social. Sin embargo, el movimiento recibió la atención de toda Alemania en noviembre de 1923, cuando intentaron tomar el poder por medio de la violencia. La efectiva llegada al poder de Adolf Hitler y la instauración del *III Reich* generó consecuencias que aún en día siguen vigentes y merecen ser analizadas.

Al respecto, analizaremos desde las categorías de Schmitt, el periodo de transición entre la República de Weimar y la Alemania Nazi, reparando particularmente en el rol del *Volk* en este proceso, así como la ulterior organización política del *III Reich*.

- **República de Weimar y el III Reich**

Hacia 1933, el gobierno alemán se encontraba subsumido en una profunda crisis, la cual, según Schmitt, es en parte causada por sus propios pilares: un parlamentarismo liberal y un pluripartidismo decadente. Es así que la República de Weimar puede ser considerada como la

perfecta antesala de la llegada del nacionalsocialismo al poder: “la República actúa de terreno de cultivo fructífero para el pangermanismo o el antiliberalismo” (Diez Espinosa, 1996: 41).

En palabras de Galli (2011:17): “la fuerza del pensamiento de Schmitt, consiste en captar justamente en la crisis, en la falta de orden, la posibilidad de un nuevo orden, la potencia constituyente del conflicto”. El desorden del “orden liberal” propio de la República, reflejó la ausencia del Estado como portador de lo político, un Estado despolitizado y despojado del monopolio de la decisión, es decir, de aquello que lo define como tal.

Este desorden puede ser comprendido en términos de Schmitt (2009:13) como “estado de excepción”, entendido como “un concepto general de la doctrina del Estado, no un decreto de necesidad cualquiera o un estado de sitio”. El estado de excepción es definido a la negativa, es decir, no es orden, no es normalidad. Al respecto, Schmitt (2009:13) continúa “pues la decisión sobre la excepción es decisión en sentido eminente”, es decir, el establecimiento del orden es una tarea del soberano, una "decisión soberana". Según Galli (2011:28) “no se puede fundar un orden político sobre la estabilidad (o el estatismo) sino sólo sobre la apertura al desorden”. Por ende, se puede afirmar que del desorden de la República, nace el orden del *III Reich*.

Soberano es entonces quien decide sobre el Estado de excepción, demostrando que el mismo es ilegítimo, revelándose así como soberano. El soberano es el que declara este Estado de excepción, quien toma una decisión creativa, en términos de crear un orden que reemplace a aquel en crisis. Aquello que existe antes de la legalidad, es la más absoluta falta de orden.

Para Schmitt (2017: 296), fue la llegada de Hitler al gobierno alemán lo que permitió remediar la indecisión que la República experimentaba: “solamente cuando el Presidente del Reich, el 30 de enero de 1933, nombró Canciller del Reich al Jefe (*Führer*) del movimiento nacionalsocialista, Adolf Hitler, el Reich alemán tuvo de nuevo una dirección política”.

El artículo 48 de la Constitución alemana de 1919 confería al presidente del Reich la facultad de declarar el estado de excepción, suspendiendo la protección a las libertades personales. Como menciona Galli (2011:65) “es evidente que el *Ausnahmezustand* [estado de excepción] al que se refiere Schmitt es una radicalización extremista del *Notzustand* [estado de necesidad] del artículo 48, la "constitución de reserva" presidencial y no parlamentaria que debe activarse precisamente en caso de emergencia, que Schmitt interpreta como un derecho concreto y originario del Estado

a la autoconservación, para preservarse como orden yendo más allá de la ley”. En 1933, ante el incendio del parlamento alemán y la crisis generalizada que azotaba al país, el presidente alemán, Paul von Hindenburg cedió ante las presiones del canciller Adolf Hitler firmando aquello conocido como el “decreto del incendio del Reichstag”, el cual estableció el estado de excepción en Alemania. Hitler fue quien se presentó como soberano, a través de la decisión y liderazgo. Así procuró la vuelta a aquello que él, y su partido, consideraban el orden y la normalidad.

- **Nueva estructuración política del *III Reich***

La llegada del poder de Hitler prometía revertir aquel estado de despolitización y debilidad en el cual se encontraba subsumida Alemania. En un contexto de descontento y antipatía generalizado con los partidos políticos, comenzó a resurgir un sentimiento nacionalista, y consigo, la búsqueda de un movimiento político que se identificara con el pueblo. Es así que el Partido Nacional Socialista Alemán de los Trabajadores, liderado por Adolf Hitler, entra en escena.

Con una política de masas, y a través de las denuncias a un sistema político corrupto, Hitler logró “dar definición política a afinidades mantenidas en la imprecisión y a expectativas frustradas” (Fritzsche, 1998:188). A diferencia de los inmóviles partidos tradicionales, el partido nacionalsocialista se presentó como innovador, dinámico y efectivo.

No solo el concepto de partido había encontrado un nuevo significado, el *Volk* también volvía a renovar su papel activo en la escena nacional, se debía volver a imaginar a la nación como el sujeto fundamental de la historia. Es por esto que el nacionalsocialismo se denominó a sí mismo como el partido del pueblo, sosteniendo la bandera de la solidaridad nacional como la solución a los problemas del pueblo alemán. Los nazis concebían una nueva nación basada en el *Volk*, y el pueblo encontraba en ellos la capacidad de renovación política. Fritzsche (1998:201) explica que “el nacionalsocialismo constituía así la culminación de un proceso de movilización popular que se remontaba a 1914”.

Estos dos, el partido y el pueblo, junto al Estado conforman aquello que Schmitt denominó “la triple articulación de la unidad política”: “puede considerarse al Estado en sentido estricto como la parte política estática, al movimiento como el elemento político dinámico y al pueblo como el lado apolítico que crece bajo la protección y a la sombra de las decisiones políticas” (Schmitt, 2017:279). El movimiento, representado por el partido nacionalsocialista, es el sostenedor tanto

del Estado como del pueblo, es aquel que posee la capacidad de conducir políticamente, de dirigir y guiar. El partido se presenta como garante de la política frente a un Estado que se encontraba despolitizado, por ende despojado de su capacidad de decisión; es el dinamismo frente a la inmovilidad. Ya no se parte del Estado para definir la política, sino que la política da forma al Estado, “el significado del complejo aporte intelectual de Schmitt consiste en captar que en el siglo XX la forma Estado ya no constituye el centro de la política ni es sinónimo de orden político” (Galli, 2011:20). La figura del partido, toma particular relevancia al comprender que la unidad política alemana, es decir, la unidad política del Pueblo, se basa en la existencia del movimiento como ordenador del mismo. El movimiento es “el elemento político de la colectividad” (Schmitt, 2017:284), éste encarna la identidad entre el Pueblo y el *Führer*.

El Estado total no resulta una categoría unívoca en el pensamiento schmittiano, sin embargo, se refiere a aquel Estado que no anula, sino que engloba a la sociedad civil. Esta última no funciona de forma autónoma, sino que es la identidad entre ambos la que permite el funcionamiento de la unidad política. “El Estado total propio de la identidad entre estado y sociedad, jamás desinteresado frente a ningún sector de la realidad y potencialmente comprensivo de todos. Como consecuencia, en él, todo es político” (Schmitt, 1984:19). Una posible interpretación de este concepto schmittiano, nos permitiría establecer una identificación entre la República de Weimar y aquel Estado Neutral altamente criticado por el autor, mientras que el *III Reich* podría encarnar aquello representado por el Estado total. La República se regía por la bipartición del esquema constitucional, en la cual una de sus partes refería a los derechos de libertades de la sociedad compuesta por individuos libres, una esfera “privada”, contraponiendo así Estado e individuo. Por otro lado, en el Reich se “niega desde su raíz tanto ideológicamente como en sus consecuencias organizativas, la Constitución de Weimar” (Schmitt, 2017) a través de la ley del Contra la Formación de Nuevos Partidos. Más aún, la estructuración tripartita del *Reich*, y más particularmente la importancia del movimiento en el mismo, permite pensar que lo político es aquello que moviliza e interpela a todas las esferas de la vida.

- **El *Volk* y la democracia**

La figura del *Volk* ha sido de vital importancia en la historia alemana: en 1914, unidos ante el comienzo inminente de la guerra; en 1918, atestiguando la creación República de Weimar y en 1933, movilizados por el ascenso del nazismo al poder.

Las manifestaciones masivas propias del nazismo pretendían revitalizar la importancia de la participación de cada alemán, en la construcción de la futura nación. Como menciona Fritzsche, la fiesta del 1ro de mayo de 1933 representa ese “ensueño del nacionalsocialismo en el que el *Volk* se encontraba presente, completamente unido y perfectamente sincronizado” (1998: 215). Hitler buscó identificar las experiencias de cada individuo y fundirlas en un amplio concepto de “ser alemán”: “*under the nazis the individual German had found a sense of belonging, based upon his membership a community which through its world view reflected his own inner strivings*” (Mosse, 1966: 21).

El nazismo propone un nuevo papel para el *Volk* en la arena política. Como mencionado anteriormente, el pueblo es una de las bases de la unidad política en cuanto éste se identifica con su líder, Hitler. “*Fiihrer and Volk were equal in kind because they shared the same race and blood; the human nature of each individual German and that of his leaders was thought to be identical*” (Mosse, 1966: 36). La exaltación de lo nacional y lo alemán en relación al pueblo, presentan en el nazismo un componente racial, más específicamente, la homogeneidad racial del pueblo. Schmitt da cuenta en su texto “Estado, Movimiento, Pueblo. La triple articulación de la unidad política” de esto, cuando menciona que “la igualdad de estirpe del pueblo alemán unido en sí mismo es por tanto el presupuesto y la base más indispensable para el concepto de dirección política del pueblo alemán. La idea de la raza [...] fue resituada en el centro” (2017: 306).

La centralidad del concepto de homogeneidad como ordenador del orden político, permite pensar al III Reich, en términos de Schmitt, como una democracia auténtica, en contraposición con la democracia liberal de la etapa weimariana. Esta democracia entendida como sustancia, se basa en la homogeneidad, por ende, no se puede formular la voluntad general: la unanimidad es presupuesta. “El Estado se basará [...] en la homogeneidad. De ella resulta la identidad democrática entre gobernantes y gobernados” (Schmitt, 1990:19). Claramente el autor plantea una democracia diferente a la liberal, más asemejable a una dictadura, la cual a simple vista, es contradictoria con la primera, sin embargo Mosse explica que: “*a government of this type has the appearance of being imposed upon the people: they had no say in its making and no control over its activities. Schmitt’s stress upon the Artgleichheit (equality in kind) between leader and Volk is meant to answer this criticism*” (1966: 38).

Teniendo en cuenta este concepto de democracia, cabe profundizar en el concepto de representación, diferenciando entre *Vertretung* y *Repräsentation*. “La diferencia entre el representante comisionado y el representante político en sentido schmittiano es que éste tiene como fundamento rector de su conducta una idea de representación cuya legitimidad consiste en la mediación teológico-política” (Dotti, 2014). Considerando que *Repräsentant* se refiere al representante político, es la *Repräsentation* la que constituye un principio formal de toda existencia política de un pueblo y de un Estado. A diferencia de la *Vertretung* presente en las democracias liberales, la *Repräsentation* tiene instancias más democrático-identitarias, en la cual se expresa identidad entre gobernantes y gobernados. Adquiere así gran relevancia, la participación de estos en una misma sustancia, signada por la homogeneidad.

Luego de la Ley Alemana de Partido Único, del 14 de julio de 1933, el NSDAP es el único partido político en Alemania y no se pueden formar nuevos partidos políticos. Ya no existen las elecciones propias del liberalismo, sino que “cabe expresar la voluntad del pueblo mediante la aclamación” (Schmitt, 1990: 22). El representante encarna lo que hay de homogéneo en los representados, dándole vida a una voluntad popular. Este tipo de representación es posible gracias a la identificación entre el Volk y el Führer. En este sentido, la interpretación schmittiana de la democracia como presencia activa del pueblo, termina reduciendo al pueblo al papel pasivo de masa que aclama plebiscitariamente las decisiones del poder político.

- **Conclusión**

La República del Weimar, liberal en su constitución, contenía el germen de su destrucción, y por ende, se convirtió en la antesala perfecta para la llegada del nazismo. Del desorden del período weimariano, nacería, en términos de Schmitt, el orden del período del nacionalsocialismo. En esos momentos de estado de excepción, surgió el soberano, el portador de la decisión, quien instauraría un nuevo rumbo para Alemania.

El Tercer Reich, y el rol del Volk en la constitución del mismo, reflejan aquellas características propias de la democracia schmittiana: la participación del todo en una unidad homogénea y un soberano que representa esa homogeneidad.

## **Bibliografía**

- ARAGÓN, M. (1990), Estudio preliminar en Schmitt, C.: “Sobre el parlamentarismo”.
- DÍEZ ESPINOSA, J.R. (1996), La democracia parlamentaria en la República de Weimar: entre el mito y la realidad. Universidad de Valladolid.
- DOTTI, J. (2014), La representación teológico-política en Carl Schmitt. Revista del Departamento de Filosofía.
- FRITZSCHE, P. (1998), De alemanes a nazis 1914-1933. Siglo veintiuno.
- GALLI, C. (2011) La mirada de Jano: ensayos sobre Carl Schmitt. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- MOSSE, G. (1966) Nazi Culture. Intellectual, Cultural and Social Life in the Third Reich. Nueva York: GROSSET & DUNLAP.
- SCHMITT, C. (1984), El concepto de lo político. Buenos Aires: Folios.
- SCHMITT, C. (2017), Estado, Movimiento, Pueblo. La triple articulación de la Unidad Política. Eunomia.
- SCHMITT, C. (1990), Sobre el parlamentarismo. Madrid: Tecnos.
- SCHMITT, C. (2002), Teoría de la constitución. Madrid: Alianza.
- SCHMITT, C. (2009), Teología política. Madrid: Editorial Trotta.

## **Marx y América Latina: derivaciones teóricas del marxismo y el legado de Marx para América latina.**

Fiorella Orso

### • **Introducción**

Este trabajo tiene el objetivo de sintetizar dos producciones anteriores: la primera que se titula *Gramsci y Mariátegui: dos amigos de Marx en distintos continentes. Derivaciones teóricas del marxismo y el legado de Marx para América Latina* y la segunda *Marx y América Latina: la historia a contrapelo y los puntos de fuga*.

Reivindicando a José Aricó, hay que renunciar a las tanpreciadas concepciones racionalistas y dogmáticas de interpretaciones correctas de Marx, para exigir el carácter inabarcable e inacabado de sus obras. ¿Qué se puede seguir diciendo de Marx? ¿Por qué seguir hablando de Marx? ¿Por qué escribir sobre Marx después de todo lo que (de) Marx (se) dijo? ¿Qué decir después de todxs lxs que hablaron de Marx? Cada una de esas preguntas lleva consigo algo de la respuesta. “Buscar en Marx todo aquello que traiciona y niega el marxismo de Marx” dice Aricó y no sólo nos vislumbra el horizonte indefinido de los ilimitados y singulares puntos de vista que pueden abordarse a través y sobre Marx sino también la incansable curiosidad que nos lleva a estudiarlo una y otra vez. Como si fuese un concepto abstracto —si es que no lo es— escribo sobre Marx: no para saber más de él sino para mantenerlo insabido. Poniendo en juego lo que se sabe, para leer un Marx que nunca puede saberse por completo. Acá mi elogio a lo que constantemente se mantiene incierto, más bien inalcanzable.

Los que no se cansaron, entre tantxs otrxs, fueron dos pensadores y militantes marxistas que, a partir de Marx, pudieron seguir desarrollando su legado de una manera fundamental que subsiste hasta la continuidad de nuestros días. Mientras Gramsci, desde la cárcel en Italia, desarrollaba los lineamientos fundamentales de su indagación teórica y la necesaria equivalencia con su preocupación política, en Latinoamérica aparece un partícipe fundamental en la vida política de su país: José Carlos Mariátegui, en Perú. Portantiero señala que “ambas figuras podrían hermanarse en una misma preocupación: la de ser autores solitarios de un tipo de marxismo a contracorriente, que buscaba asentarse sobre realidades particulares y expresarse en políticas diferenciadas.” (cit. en Arico, 2010: 42)

Partiendo de la *Introducción* de Engels de 1895 a *La lucha de clases en Francia*, entendiéndola a ésta como parteaguas, voy a desarrollar los presupuestos teóricos de Gramsci y Mariátegui con el intento de generar una continuidad y complementación con el punto de partida inicial, sobre todo con los que permiten complejizar el análisis de Engels a partir de la incorporación del sufragio “universal”<sup>9</sup>, ateniéndose a las características particulares que eso conlleva en los distintos espacios geopolíticos de los dos autores: Europa y América Latina.

Mi intención no es entrar en el debate generado en los años posteriores a la publicación de la *Introducción*, donde se ponen en disputa distintas interpretaciones representadas en diferentes corrientes teóricas, que cuestionan o reafirman la posición del autor respecto a las ideas marxistas anteriores. Considerando que se carece de objetivismo, es igualmente notorio que estoy tomando una posición y así lo es: no voy a cuestionar las ideas de Marx y Engels de todo el siglo XIX sino interpretar la *Introducción* como lo que es: un análisis a partir de la incorporación del sufragio “universal” como acontecimiento histórico que permite revisar —no negar— las ideas marxistas anteriores y, en consecuencia, los métodos de acción.

Además, voy a desarrollar una idea general de la concepción de Karl Marx sobre América Latina y a partir de eso, su legado, para indagar las condiciones de producción de un marxismo latinoamericano. Con la convicción de que, siguiendo a Martín Cortes, la relación entre estos dos términos es problemática y que en la historia es más sencillo encontrarlos bajo la forma de un desencuentro.

Inquirir sobre el marxismo latinoamericano implica una apuesta teórica y política creyendo que Marx elaboró una interpretación del mundo que, sin pretender su universalidad, supo explicar a partir de la realidad concreta las relaciones sociales capitalistas acompañado de su radical crítica, además de elaborar un horizonte transversal insuperable desde hace más de un siglo. Pero esta crítica no puede no ser criticada, en el mejor sentido del término. Porque la creencia de que el marxismo es una teoría concluida sería interpretarla como una filosofía idealista que se considera a sí misma ajena a toda historia, alejándose con esto del materialismo de Marx. Trabajar en Marx obliga siempre a criticar todo aquello que lo impulsaba muchas veces a ser “marxista”.

---

<sup>9</sup> Las comillas son porque lo que se llama sufragio universal, en esa época, era un sufragio restringido a hombres adultos.

El adjetivo latinoamericano no refiere sólo a una localización geográfica sino que se convierte en el centro de la cuestión. Implica la necesidad de un pensamiento localizado, identificando su especificidad. Reflexionando no *sobre* sino *desde, en y para*. No como el mero estar adentro sino desde la inmanencia: una modalidad de habitar la situación y trabajar a partir de la composición, que va mucho más allá de todo compromiso meramente político o ideológico. Una palabra -lo latinoamericano- que nos permite pensar lo que de otra manera no sería posible abordar. Es nombrar con una sola palabra lo múltiple, lo diverso, lo común. Y es también una forma de proceder contraria a aquella a la que la academia nos ha acostumbrado.

- **“Entraremos, no cabe duda [...]”**

En la línea de ingreso a una distinta fase del capitalismo, con la muerte de Marx, sería Engels el encargado de plantear los nuevos problemas que enfrentaría a partir de entonces el movimiento socialista con la implementación del sufragio universal. Su *Introducción a La lucha de clases en Francia* de 1895 implicaría un parteaguas en el “socialismo científico”. Es la reflexión autocrítica sobre las expectativas revolucionarias que Marx y Engels habían trazado a mediados del siglo.

En su reflexión, Engels dice: “pero la historia nos dio también a nosotros un mentís y reveló como una ilusión nuestro punto de vista de entonces. Y fue todavía más allá: no sólo destruyó el error en que nos encontrábamos, sino que además transformó de arriba abajo las condiciones de lucha del proletariado. El método de lucha de 1848 está hoy anticuado en todos los aspectos.” (Engels, 1895: 23). Entonces, esta *Introducción* no es otra cosa que un examen de esas modificaciones en las que el principal elemento político de cambio es la presencia organizada de las masas, que cambiaba la situación de éstas en el sistema político: la conquista de la ciudadanía las interiorizaba en el Estado, que así perdía su exterioridad frente a ellas. Ese Estado ya no podía ser percibido como “comité administrativo de los negocios comunes de la burguesía”: la forma de la dominación se había complejizado a punto tal, mediante la democratización a partir del sufragio, que ahora —dice Engels— “prosperamos mucho más con los medios legales que con los medios ilegales y la subversión” (Engels, 1895: 36). Se vio que las instituciones estatales en las que se organizaba la dominación de la burguesía ofrecían nuevas posibilidades a la clase obrera para luchar contra estas mismas instituciones. La burguesía se va a pique con la legalidad

creada por ella misma. “La ironía de la historia universal lo pone todo patas arriba” (Engels, 1895: 36): la legalidad burguesa amenaza a la burguesía y da vida al movimiento socialista de masas.

Entraba en acción un método de lucha del proletariado totalmente nuevo. Y dice Engels que “nuestros obreros tomaron inmediatamente la cosa en serio”. “Han transformado el sufragio universal de medio de engaño, en instrumento de emancipación” (Engels, 1895: 30). Ve que el proletariado internacional, envía millones de electores a las urnas que forman la masa más numerosa y más compacta. Allí donde se trate de una transformación completa de la organización social tienen que intervenir directamente las masas. El trabajo lento de propaganda y la actuación parlamentaria se han reconocido también como la tarea inmediata. En muchos países los socialistas entendían el cambio de estrategia de los ataques sin preparación a la lucha por la inserción en el Estado: “Entraremos, no cabe duda; lo único que se discute todavía es por qué puerta” (Engels, 1895: 35)

- **Gramsci: la hegemonía y la conquista de trincheras**

Pero lo que, podríamos decir, le faltó a Engels fue la relación entre poder político y poder social. Su conclusión superficial de la clase proletaria con un fuerte poder de voto, no permitió poner en juego otros factores que, en la praxis, hacen que esta relación no sea tan lineal ni de causa-efecto. Es decir, por ejemplo, ¿qué pasa cuando los obreros no votan al partido que supuestamente los representa? ¿Cuándo su interés como clase no se traduce en un programa político inmediato? Y es acá donde el tratamiento de Gramsci se coloca en el parteaguas político de la *Introducción* de Engels de 1895 y arranca para desarrollar su pensamiento.

Gramsci dice que cada fase del capitalismo supone una relación entre Estado y economía pero también entre Estado y masas; modificaciones en el patrón de acumulación pero también en el patrón de hegemonía. Una determinación general y abstracta que define a las relaciones sociales en el interior de un modo de producción como articulación necesaria entre base y superestructura, debe ser replanteada, para su utilización en análisis concretos, con la presencia de otros elementos mediadores (históricos, ideológicos, organizativos), para hacer que la relación entre Estado y clases dominantes no asuma un aspecto simple y evidente. Parafraseando a

Portantiero: cada forma estatal es un modo particular de nexo entre economía y política; un modo particular de compromiso entre gobernantes y gobernados.

A través de la recuperación del concepto de sociedad civil, en el sentido de hegemonía política y cultural de un grupo social sobre la sociedad entera, como contenido ético del Estado, Gramsci logra superar el concepto unilateral e instrumental del Estado para explicar el funcionamiento hegemónico a medida que el capitalismo se desarrolla como una trama organizacional mucho más compleja. Como punto de arranque, la definición de Estado así concebido “es todo el complejo de actividades prácticas y teóricas con las cuales la clase dirigente no sólo justifica y mantiene su dominio, sino también logra obtener el consenso activo de los gobernados”. La hegemonía es dirección política y dirección cultural.

En el último cuarto del siglo XIX, al igual que Engels, Gramsci coloca el momento en que comienza una nueva fase del Estado y de la política. El rasgo que la especifica es la mayor complejidad de las funciones estatales, que se despliegan en una multiplicidad de prácticas como organizaciones estatales o como complejo de asociaciones en la vida civil, hasta construir una serie de trincheras institucionales que median la relación entre las masas y el Estado-gobierno. Las instituciones de la sociedad civil son un escenario de la lucha política de clases, campo en que las masas deben desarrollar una nueva estrategia.

En el periodo posterior al año 1870, cambian muchos elementos: las relaciones organizativas internas e internacionales del Estado se transforman en más complejas y sólidas y el pasaje a una nueva fase de la lucha política lleva a que la fórmula de la “revolución permanente” de Lenin sea reelaborada por Gramsci encontrando su superación en la fórmula de la “hegemonía civil”.

El Estado comienza a penetrar en la sociedad civil y en el interior de esta, a su vez, las masas se organizan en grandes partidos y sindicatos. En la medida en que el Estado se transforma en una “Estado de masas”, el tema de la hegemonía, de la guerra de posiciones, pasa a primer plano porque esa transformación implica la puesta en marcha por las clases dominantes de un nuevo proceso de “revolución pasiva”. Esta “revolución pasiva” (procesos de transformaciones “desde lo alto” en el que se recupera una parte de las demandas “de abajo”, pero quitándoles toda iniciativa política autónoma), enormemente abarcadora como propuesta, es la respuesta de largo

plazo del capitalismo para una situación de crisis orgánica. Entonces, en términos gramscianos, la instauración del sufragio “universal”, de la que daba cuenta Engels en su *Introducción*, puede ser entendida como una otorgación por parte de las clases dominantes en términos de ampliación de derechos para las clases subalternas que se inscribe en lo que Gramsci denomina “revolución pasiva”. Dando respuesta a una crisis de hegemonía de la clase dirigente, cuyo contenido es siempre el mismo: “ocurre porque la clase dirigente fracasó en alguna gran empresa para la cual demandó o impulsó por la fuerza el consenso de las grandes masas o porque vastas masas pasaron de golpe de la pasividad política a una cierta actividad y plantearon reivindicaciones que en su inorgánico conjunto constituyen una revolución”. Su presencia no garantiza la revolución, sino que puede tener resultados diversos en condición a las características que adopten las relaciones de fuerzas. Los grupos dominantes recomponen en nuevas condiciones su hegemonía sobre la sociedad, a partir de un proceso lento e imperceptible, una revolución “desde arriba”.

La característica de la revolución cumplida por la burguesía en lo que respecta a la “función del Estado” es que tiende a absorber a las otras clases. La clase burguesa se considera a sí misma como un organismo en continuo movimiento, capaz de absorber toda la sociedad, asimilándola a su nivel cultural y económico: toda la función del Estado es transformada; el Estado se convierte en educador.

Gramsci detecta en la crisis del liberalismo un elemento, al igual que Engels en 1895: la activación de las masas, el peso de su presencia organizada en la sociedad. El fenómeno sindical refleja el hecho de que una nueva fuerza social se ha constituido, tiene un peso que no se puede pasar por alto, elementos sociales de nueva formación que hasta el momento no tenían la palabra y que, por el sólo hecho de unirse, modifican la estructura política de la sociedad.

La hegemonía, como capacidad para unificar la voluntad disgregada por el capitalismo de las clases subalternas, implica una tarea organizativa capaz de articular diversos niveles de conciencia y orientarlos hacia un mismo fin. Gramsci plantea tres soportes orgánicos de esta estrategia hacia el poder: consejos, sindicatos y partidos, que integran “la red de instituciones dentro de las cuales se desarrolla el proceso revolucionario”. El partido y el sindicato deben ser agentes conscientes de liberación del proletariado, deben ser parte de la clase obrera y no su órgano, unidos a ella no sólo por vínculos ideológicos sino también por lazos físicos. Los

consejos, como organismos que abarcan la totalidad de las clases populares, encarnan la representación política de los trabajadores desde su propia condición de tales y fusionan la lucha económica con la lucha política, como instrumento de control técnico de la producción y como organismo de movilización de las masas. Se trata de una complementación de instituciones: una teoría de la revolución que articule, desde la autonomía, a los movimientos de masas con el partido, que permite a la clase obrera ir construyendo las condiciones para su hegemonía sobre el resto de las clases subalternas y superar su sutura entre acción económica y acción política, dirigiéndose en el proceso de conquista del poder.

La noción de hegemonía supone la base de su teoría de la revolución. La consecuencia principal que Gramsci deriva de esta recomposición para la estrategia revolucionaria es la transformación de la guerra de maniobras y del ataque frontal en guerra de posiciones en el campo político. Este pasaje se impone por las relaciones generales de las fuerzas que se enfrentan en el ámbito de la política, primacía gramsciana. La sociedad civil se ha convertido en una estructura muy compleja y resistente a las irrupciones catastróficas del elemento económico inmediato. Esto no implica plantear una antinomia entre lucha política y lucha violenta, esta última siempre tiene un momento militar: uno técnico-militar y otro político-militar que se combinan. El poder no se toma por asalto porque el mismo no está concentrado en una sola institución, sino que está diseminado en una infinidad de trincheras. Esta infinidad de trincheras, justamente, es lo que hace que la incorporación del sufragio “universal” no sea directamente proporcional a que los obreros ganen el poder ya que forman “la masa más numerosa y más compacta”. Gramsci entiende al poder entonces, como una relación de fuerzas sociales que puede ser modificada.

La revolución es así un proceso social, en el que el poder se conquista a través de una sucesión de crisis políticas cada vez más graves, en las que el sistema de dominación se va disgregando, perdiendo apoyos, consenso y legitimidad, mientras las fuerzas revolucionarias concentran crecientemente su hegemonía sobre el pueblo, acumulan fuerzas, ganan aliados, cambian las relaciones de fuerzas. La guerra de posiciones requiere enormes sacrificios de la población, por eso es necesaria una concentración de la hegemonía que permita al sector más avanzado de las clases subalternas dirigir al resto, transformarse efectivamente en la vanguardia de todo el pueblo. La conquista del poder supone que ésta es el resultado de un proceso de masas, de una “revolución desde abajo”.

La guerra de posiciones y la conquista de hegemonía, supone el análisis profundo de cada sociedad histórica, donde se anudan las exigencias de carácter nacional. Debe ser comprendida en esta originalidad y unicidad si se desea dominarla y dirigirla. La revolución socialista es internacional por su objetivo final pero el punto de partida es nacional. Ubicando como pilar de acción política la organización de una “reforma intelectual y moral”, entendida como el terreno crítico para el desarrollo de una “voluntad nacional y popular”, de una nueva cultura. La realización final del socialismo es vista como reabsorción de la sociedad política en la sociedad civil, donde hacer de ella un gran hecho del pueblo, un autogobierno de las masas.

Cuando Gramsci marca que la guerra de posiciones es en política el concepto de hegemonía, traza la equivalencia entre su indagación teórica y su preocupación política. El eje es siempre la necesaria relación entre el partido con las masas, la articulación entre intelectuales y pueblo, entre teoría y práctica social. El eslabón que une a la economía, las clases y la política, cuestión de la que no dio cuenta Engels en su *Introducción*, se condensa en el concepto de hegemonía y cómo éste, a su vez, se despliega históricamente en la guerra de posiciones. Gramsci también complejiza cuando dice que sin la unión de poder político y poder social, la revolución se apoya en el vacío. Y esa unión se da a través de lo desarrollado anteriormente: lucha prolongada, guerra de posiciones, conquista de la hegemonía y composición de un nuevo bloque histórico. También podríamos decir que la incorporación del sufragio “universal” que observaba Engels se inserta en una concesión por parte de la burguesía en lo que Gramsci denomina el proceso de revolución pasiva. Cabe destacar que Gramsci no sólo desarrolló una unidad estratégica de pensamiento, sino que también lo combinó con acción militante.

- **“Todo lo humano es nuestro”: Mariátegui y el marxismo latinoamericano**

La respuesta de Mariátegui al planteamiento inicial en este trabajo ubicado en la *Introducción* de Engels, entendida como un parteaguas en el pensamiento socialista, no sólo no está traducida en términos de espacio geopolítico compartido como en Gramsci, sino que a partir de esta característica, condicionante de todo su pensamiento, no es posible identificar de una manera tan clara análisis teóricos políticos a partir de la incorporación del sufragio “universal”. Es menester remarcar que el sufragio que Engels y Gramsci ubican como una nueva etapa de la sociedad y la política a finales del siglo XIX sólo estaba ocurriendo de tal forma en los países europeos. En

América Latina los procesos histórico-políticos fueron claramente distintos. En el siglo de Marx, los países del Cono Sur y el Caribe estaban llevando a cabo una serie de luchas y revoluciones sociales que desembocaron en sus independencias, continuado con procesos de formación de los Estados Nacionales, gobiernos autoritarios, caudillismos, dictaduras, constituciones y la expansión del capitalismo y el imperialismo, que conllevó la dialéctica entre países capitalistas centrales y la periferia colonial y dependiente. Donde tiempo después, y con características diversas, fue consagrado el derecho cuasi universal al voto.

Para pensar a Mariátegui sin dudas hay que ubicarlo en la línea de pensamiento del horizonte socialista trazado por Marx, cómo una de las formas específicas de la recepción del socialismo en América Latina. Pero, sin intención de hacer de él un autor gramsciano —que, por limitaciones de temporalidad histórica, sabemos que no lo es—, me parece que abordar algunas concepciones de su pensamiento desde y a través de Gramsci va a esclarecer mi punto de partida inicial.

Contemporáneo a la Revolución Rusa y participe como protagonista de procesos de lucha en su país como lo fue la Reforma Universitaria, al igual que en toda América Latina, “el primer marxista de América” tenía una toma de conciencia del quiebre epocal trascendental al que asistía. Tenía ideales y objetivos claros descritos tajantemente al inicio de casi todos sus escritos: “No soy un crítico imparcial y objetivo. Mis juicios se nutren de mis ideales, de mis sentimientos, de mis pasiones. Tengo una declarada y enérgica ambición: la de concurrir a la creación del socialismo peruano.” (Mariátegui, 2021: 94). Mariátegui quiere dejar de lado las concepciones que entienden a América Latina en su exterioridad, en su condición de reflejo de Europa. Tiene el objetivo de que su interioridad sea aprehendida, para que en cuánto tal, deje de ser considerada inexistente. Aportando a la contribución de fundar la singularidad latinoamericana, una región que comenzaba a preguntarse por su identidad y su destino.

Mariátegui pone particular atención no sólo a los acontecimientos netamente políticos de los procesos sino a todas las disciplinas. Entre ellas, inclinado por su profesión de periodista, también fundamenta la importancia de los medios de comunicación. En la presentación inicial de su revista *Amauta*, escribe “estudiaremos todos los grandes movimientos de renovación: políticos, filosóficos, artísticos, literarios, científicos. Todo lo humano es nuestro”. Las preguntas por las formas que asumen las relaciones entre arte y política, entre ciencia y política, entre

literatura y política, se instaló en el centro de la reflexión intelectual del autor. Además, por ser un partícipe fundamental de la Reforma Universitaria en su país, Mariátegui veía fundamental la disputa de la Universidad porque sostenía que en ella se está incubando el porvenir.

Remitiéndome a mi antes anunciado análisis podemos interpretar que Mariátegui y Gramsci, a pesar de no utilizar los mismos términos conceptuales, muchas veces refieren a lo mismo. Acá se ve claramente: la importante necesidad para Mariátegui de poner énfasis en todas las disciplinas que hacen a la sociedad para su conformación en el plano de la política. Es decir, no sólo requiere un estudio de los acontecimientos políticos per se, sino que “todo lo humano” lo constituye. Se podría decir entonces, que las trincheras institucionales gramscianas aparecen en el autor cada vez que estudia los movimientos artísticos, la cultura vanguardista, el entretenimiento y la divulgación de información. Contempladas éstas en organizaciones estatales o en asociaciones de la vida civil, la cultura, la economía, la política, el arte, el deporte, la comunicación, entre muchas otras, constituyen esa red de instituciones que median las relaciones entre las masas y el Estado-gobierno. Estas instituciones de la sociedad civil también son un escenario de la lucha política de clases, donde las masas deben desarrollar una nueva estrategia.

Mariátegui señala, en 1923, que “el periódico es un vehículo, mensajero, agente infatigable de las ideas”, un artefacto que “recoge el latido y la pulsación de la humanidad” (Mariátegui, 2021: 16). Además, “Lo que el cable no dice” era el nombre de uno de los espacios en los que volcaba sus ensayos semanales, un título que confirma ese lugar privilegiado que dan las noticias, al igual que advierte la necesidad de una visión crítica con que esa información debe ser procesada. También señala, a partir de los análisis dedicados a la Revolución Rusa, que los museos, los cuadros, las estatuas y reliquias y todo lo que constituye el patrimonio artístico, se exhiben en las galerías del Estado. Todo lo que antes era un lujo egoísta de la clase dominante, ahora son un elemento de educación artística del pueblo.

Para abordar el estudio de Mariátegui, como también de autorxs latinoamericanxs en general, es necesario entenderlo en su originalidad, sin partir de una teoría Europea —en este caso la de Gramsci— para interpretar su pensamiento. Lo interesante de Mariátegui indudablemente está en su diferencia con esto. Por eso, no es menor decir que sus ideas vienen siempre acompañadas de un profundo análisis a partir de la situación espacio-temporal concreta en la que vivía. Y acá también su diferencia con Gramsci. No sólo desarrolló su pensamiento poniendo en juego, como

condicionante de toda teoría política que pueda desarrollarse, la consumación de la conquista material por parte del mundo occidental de Oriente, África y América Latina, sino que además partió de la idiosincrasia de “los conquistados”, con su lema “Peruanicemos el Perú”.

En sus estudios sobre “El problema del indio” sostiene que la cuestión indígena comienza con la economía, tiene sus raíces en la propiedad de la tierra que no va a cesar mientras siga subsistiendo “la feudalidad de los gamonales”. En una especie de evangelio indigenista, Mariátegui desarrolló su punto de vista diciendo que no es la “occidentalización” de la tierra quechua, la “civilización”, el alfabeto blanco, lo que da fé al resurgimiento indígena, sino la idea de la revolución socialista. La esperanza indígena es absolutamente revolucionaria. “El socialismo que, en un principio, no fue sino un fenómeno de la civilización occidental, extiende actualmente su radio histórico y geográfico.” (Mariátegui, 2021: 80). Europa es una pequeña parte del mundo, una revolución mundial no es posible sin Asia, sin África y sin los países latinoamericanos, ya que viven ahí una cantidad de personas mucho mayor que en Europa. “La revolución social necesita históricamente la insurrección de los pueblos coloniales. [...] Y la revolución social tiene que soliviantar a los pueblos contra Europa y Estados Unidos” (Mariátegui, 2021: 81). Para Mariátegui el marxismo, el socialismo, ha permitido por primera vez que el problema indígena sea esclarecido y demarcado, que deje de ser considerado abstractamente como problema ético o moral para pasar a reconocerse autónomamente como una reivindicación indígena que tiene concreción histórica, que se asienta como problema social, económico y político. Este problema ha sido sometido a la mistificación burguesa, blanca y colonial de los abogados, intelectuales y literatos, que están mancomunados con los intereses de la casta latifundista que es parte del régimen económico y social sucesor de la feudalidad colonial, el gamonalismo, que desde hace siglos conduce a la miseria moral y material de la raza indígena. La suposición de que el problema indígena es un problema ético es sostenido bajo la fuerza de las ideas imperialistas, que necesitan establecer razas inferiores para la expansión y conquista por parte de Occidente.

Los *7 ensayos de Interpretación de la realidad peruana*, dice Mariátegui, no son sino la aplicación de un método marxista. Es un estudio de la realidad peruana delimitada al problema indígena, donde se despliega la utilización, como método de investigación, del materialismo histórico de Marx. El materialismo histórico no viene a investigar los factores de la vida histórica

ni a sembrar doctrinas universales y ejemplares, sino que surge de la necesidad de darse cuenta de una determinada configuración social. Una forma de lo social actual capitalista que existe en todos los países, pero que cambia según las fronteras de los Estados Nacionales. “Creo que Gramsci, de un modo u otro, instala toda su reflexión en una realidad que él caracteriza como nacional-popular. Y pienso que las sociedades latinoamericanas son, esencialmente, nacionales populares.” (Aricó, 2010: 12). Por eso, Mariátegui sostiene que “Marx está vivo en la lucha que por la realización del socialismo libran, en el mundo, innumerables muchedumbres, animadas por su doctrina. La suerte de las teorías científicas o filosóficas, que él usó, superándolas y trascendiéndolas, como elementos de su trabajo teórico, no compromete en lo absoluto la validez y la vigencia de su idea.” (Mariátegui, 2021: 145). El fenómeno intelectual del marxismo era prácticamente de gran plasticidad, pero también hubo grandes aperturas por parte de Mariátegui: “el conjunto de categorías, leyes e hipótesis que constituyen la teoría de Marx son inevitablemente históricas, y por tanto, siendo eficaces para nombrar y explicar la realidad histórica que envuelve a Marx, pierden consistencia cuando son inherentes otras formas de existencia de lo real y otras “regularidades”.” (Aricó, 2010: 57). Mariátegui resuelve políticamente el indigenismo en socialismo.

En Perú, lo indígena es la vanguardia de la emergencia de lo nuevo, la temática que permite a intelectuales del país generar una ruptura en el mundo. Además, las masas en el Perú son en su mayoría indígenas. Que el problema del indio interpele a las grandes mayorías lo vuelve un “problema de la nacionalidad”. Mariátegui lo veía como algo positivo, porque si en las naciones europeas o yankees el nacionalismo es imperialista, en las naciones coloniales tiene que ser todo lo contrario: la nacionalidad tiene que tener una función revolucionaria. El socialismo para Mariátegui “no sería, pues, peruano —ni sería siquiera socialismo— si no se solidarizarse, primeramente, con las reivindicaciones indígenas.” (Mariátegui, 2021: 27)

“Socialismo y cosmopolitismo estuvieron en permanente retroalimentación: si el primero marcaba en el triunfo bolchevique el inicio de la era de la revolución mundial y del avance impetuoso del proletariado internacional, y como tal habilitaba un campo visual en el que ingresaba una mirada de objetos culturales y sucesos políticos de todas las latitudes, el segundo demandaba hurgar en la literatura, el psicoanálisis, las artes plásticas, el cine y otros fenómenos de la modernidad para detectar claves culturales capaces de echar luz sobre la situación de las

fuerzas socialistas.” (Bergel, 2021: 18) El internacionalismo de Mariátegui aparece cuando sostiene que el problema es mundial y que ningún pueblo puede hallarse separándose de los otros: o salvarse juntos o desaparecer juntos. El internacionalismo no era para Mariátegui tan solo un ideal, sino que lo consideraba una realidad histórica ya que es algo que veía avecinarse en la escena contemporánea, además de ser un horizonte estratégico para el proletariado del mundo. Siguiendo a Bergel, Mariátegui no sólo se inscribe en la tradición de pensamiento caracterizada como nacional-popular sino que va más allá: sus estudios sobre el Perú también están inscritos en la idea de un socialismo internacional y un cosmopolitismo revolucionario.

Mariátegui no necesita utilizar terminologías bélicas ni gramáticas descriptivas, a diferencia de Gramsci, para teorizar su pensamiento. La noción de hegemonía y de trincheras institucionales, entre otras, que utiliza Gramsci para describir la sociedad y el Estado actual son, sin dudas, extraordinarias y no son meramente descriptivas, sino que permiten contribuir a una visión del mundo en el que ese estado de cosas actual puede ser transformado en algo mejor. Pero Mariátegui para nada lejos se encuentra de esto. La clase proletaria va a alcanzar el poder, no porque sean mayorías en las urnas o porque ocupen las funciones parlamentarias, sino porque son mayoría social independientemente de los entramados electorales. Para Engels, el sufragio era determinante de la victoria de los obreros porque la relación entre poder político y poder social parecía ser, en su espacio temporal, directamente proporcional. Gramsci y Mariátegui vienen a complejizar esto, pero sin dejar de lado la fé revolucionaria característica distintiva del marxismo. No porque Marx y Engels no fueran capaces de dar cuenta de las complejidades sociales de las que sí dieron cuenta estos dos autores, sino porque un cuarto de siglo después la sociedad, el Estado y la política se transformaron y se complejizaron a punto tal que no alcanza con un "asalto al poder", no es suficiente con ser la clase más numerosa, hay que llegar a él a través de la consumación de todas las instituciones y redes que median la relación entre el pueblo, entre la sociedad y el Estado-gobierno. Esas instituciones son las que observan contemporáneamente, en términos epocales aunque no geográficos, Mariátegui y Gramsci. Esa diferencia geopolítica, entre otras, es la que hace pertinente el estudio de dos autores marxistas coetáneos. Y lo que hace también fundamental poner sobre la mesa los estudios que realizó Mariátegui sobre la realidad peruana y el problema indígena.

- **La concepción de la historia en el marxismo**

Uno de los problemas que hacen al desencuentro entre el marxismo y los países fuera de Occidente, entre ellos América Latina, es la tan difundida concepción de la historia como un devenir teleológico de la evolución de las sociedades, a partir de la cual cada una emerge de la anterior siguiendo un esquema unilineal que desembocaba en el triunfo inexorable del socialismo, de lo cual muchas veces dió cuenta Marx. Y por ello, siguiendo a Aricó, una obra como *El Capital* que era concebida como el mayor golpe crítico contra la burguesía se convirtió en los países “atrasados” en el libro de los burgueses, en el fundamento más sólido para la aceptación de la necesidad y progresividad del capitalismo tal como se configuró concretamente en Europa occidental. Una matriz marxista que hace de ella una filosofía de la historia debe ser abandonada para poder interpretar realidades fuera de Europa, que condenan a las formaciones sociales periféricas al calor de un progreso que de un momento a otro llegará. Como dice Aricó: “La historia a contrapelo, la historia contrafáctica, me interesa no para encarar otra requisitoria del pasado, sino porque es la única manera en que un socialista puede hacerla.” (Aricó, entrevistado por Waldo Ansaldi, 1986).

Aquello que se consolidó con el nombre de “marxismo” se parece más a una filosofía positiva de la historia y el progreso que a una teoría crítica que permita operar sobre una coyuntura a partir de sus contradicciones reales, mediatas e inmediatas.

Para poner en disputa esta concepción, es necesario recorrer los fragmentos menos atendidos de la obra de Marx para revelar sus potencias. Liberar a Marx de las “redes categoriales” en las que su pensamiento fue atrapado permitiría reencontrarlo con el sentido más potente de su crítica. Porque lo que está en crisis, en realidad, es la pretensión de presentar al marxismo como sistema filosófico. A su vez, esta crisis permitía enfrentarse al legado del marxismo como una totalidad unificada y acabada y mostrar que en realidad es un conjunto de principios y análisis que requieren siempre una actualización. Es una tradición conflictual que implica dificultades, contradicciones y lagunas.

Por esto, seguir hablando sobre Marx después de la “crisis del marxismo” es un desafío. Había que reelaborarlo y buscar aquello que la crisis vislumbraba como oportunidad. Esa coyuntura fue la que Aricó supo aprovechar a la perfección y poner de relieve “una forma [otra forma] de trabajar en Marx”, que es una búsqueda que sigue el sentido mismo de su pensamiento y que busca redefinir las razones de su actualidad. Apostando a la renovación de una matriz ideológica

que en ese momento parecía haber perdido su confianza en la futura liberación humana y basándose en la pérdida de sentido de la historia en dirección ascendente, cuya coronación sería la tradición emancipatoria (si existe o no una “necesidad histórica”).

Contra la tentación, siempre presente y tan cómoda, de que el marxismo prevé el futuro y da respuesta a todos los dilemas de la época, emerge la interpretación más humana de que es, en realidad, una teoría crítica y negativa que señala las contradicciones operantes en el capitalismo y sus tendencias. El marxismo es todo lo contrario a una filosofía de la historia que pretende englobar todo el devenir de la humanidad y que es capaz de definir anticipadamente de manera positiva el punto de llegada: el comunismo.

Sólo desdibujando al marxismo es posible construirlo como sistema positivo, como filosofía de la historia. “Si el marxismo -en el sentido fuerte de la expresión- no pretendió erigirse como un saber totalizante productor [...] de conocimiento sino solo dar criterios cognoscitivos formales y orientaciones políticas para una lucha que emergía de conflictos objetivos; si primordialmente quiso ser organización crítica del saber y proyecto de transformación radical, ¿es posible reducirlo, sin desvirtuarlo, a mera “filosofía de la historia”, a un momento hoy perimido o por lo menos en irrecuperable crisis del *logos* en Occidente? En consecuencia, hablar de “crisis del marxismo” -y no con mayor propiedad, de marxistas en crisis- tiene sentido si previamente hemos hecho de él lo que precisamente nunca pretendió ser: una visión del mundo capaz de englobar como método y como teoría la totalidad de lo diverso desde una sede privilegiada convertida en absoluto” (Aricó, 1982: 207-208)

Esa desfiguración de Marx ocurrió, según Aricó, porque el movimiento socialista de filiación marxista se constituyó cuando sólo algunos pocos escritos más conocidos se habían divulgado. Los que, leídos desde una perspectiva positivista y científicista, fueron el sustento de una ideología sistematizadora que denominaron “marxismo”. Y, cuando el conjunto de sus obras fueron conocidas se incorporaron a un circuito cultural que no estaba preparado para comprender su verdadera significación. Era un Marx, que aún perdura como el supremo, que estaba confinado en los límites de ese “marxismo”. Buscar los rasgos desperdigados de una obra inmensa es el trabajo que hay que realizar para encontrar sus puntos ciegos. “La recuperación de los trazos menos visitados de la obra de Marx supone un intento por apagar la crisis arrojándole combustible: se procura tensar al máximo las respuestas del marxismo a las complejidades de

cada época, en tanto es una crítica frontal al intento de constitución de un sistema filosófico cerrado con su menú de respuestas siempre-ya-escritas.” (Cortes, 2015: 122)

El objeto de análisis de Marx -el capitalismo- está siempre en permanente mutabilidad y aparece con una opacidad que oscurece su mirada. Teniendo en cuenta esto, aparece una condición en el discurso de Marx -la imposibilidad de la clausura por la constante transformación del capitalismo- que hace incapaz cualquier intento de encerrar el análisis en fórmulas acabadas. Marx se acerca al análisis del sistema capitalista a través de fracturas, de deslizamientos, de desajustes, de fallas. Y entonces, aparecen como primordiales los casos inéditos y excepcionales que se apartan de la historia: tales como la comuna rural rusa, Irlanda y América Latina. Estos casos aparecen como síntomas de querer atrapar un objeto en fuga. A partir del “choque” con estos casos, Marx se ve obligado a reforzar la necesidad de prevenirse de las posibles lecturas de su obra como una teoría “suprahistórica”, es decir, más allá de la historia, lejos de cualquier análisis concreto y cerca de lo absoluto. “[...] la periferia se le presenta al propio Marx como un síntoma que niega la pretendida armonía de la narración capitalista del progreso, lo cual revela que reponer un esquema teleológico propio (aunque sea en un sentido de la realización del socialismo) implica establecer una relación especular con la filosofía burguesa.” (Cortés, 2015: 158).

La crítica de Marx hacia el capitalismo, que no es un todo-cerrado, implica la imposibilidad del marxismo de ser un único sistema acabado. Y esto, para Aricó, implica que no existe una uniformidad material de toda la variada gama de formas de la existencia social. Existe un impulso universalizador del capitalismo pero también están los modos específicos y singulares en que aquel se condensa en cada territorio, siempre entremezclado con la dinámica histórica local. Es la nación el punto de partida para el análisis político y social, de modo que diversas temporalidades conviven en un mismo entramado global. “Creo que Gramsci, de un modo u otro, instala toda su reflexión en una realidad que él caracteriza como nacional-popular. Y pienso que las sociedades latinoamericanas son, esencialmente, nacionales populares.” (Aricó, 2010: 12)

Entonces, para entender a América Latina, preferimos pensar un Marx crítico del marxismo porque su modo de trabajo escapa a la posibilidad de quedar encerrado en un sistema. La idea de que se constituye como filosofía de la historia hace perder lo esencial del método de Marx, cuya

idea de crítica supone siempre “el análisis concreto de una sociedad concreta”, en palabras de Lenin.

Intentar aplicar el marxismo como filosofía de la historia en América Latina no nos permite entender su singularidad y unicidad además de condenarla a la pretensión de seguir los modelos occidentales en vez de comprender sus realidades. Sin embargo, hay que decirlo, el pensamiento europeo es un presupuesto universal nunca puesto en cuestión para sistematizar de una manera racional cualquier tipo de reflexión sobre la naturaleza y las características definitorias de la región y de cada una de sus formas nacionales. La insistencia en explicar una parte del mundo por la “ausencia” de aquellas estructuras económicas y clases sociales que posibilitaron las condiciones de Europa y Estados Unidos es una forma ideológica de concebir a nuestras sociedades como formando parte de una realidad destinada inevitablemente a devenir Europa. Así, nociones como “continente subdesarrollado” antes que descripciones constituyen juicios.

“La idea de Marx de que el capitalismo tenía por consecuencia la “unificación” del mundo no se veía refutada, pero sí sustancialmente afectada, por lo que quedaba claro que esa unificación tenía por característica la asincronía y la desigualdad entre las partes, lo que tiempo después fue teorizado bajo la idea de “dependencia”” (Cortés, 2016: 35). Esa contemporaneidad entre “desarrollo” y “subdesarrollo” y de distintas formas productivas atenta contra una concepción lineal del tiempo y establece la importancia del problema nacional como punto de partida del análisis. Siguiendo a Cortés, es en la nación donde se entrecruzan la universalidad del capitalismo con las culturas e historias de una sociedad, es allí donde el capitalismo existe “en situación”. La lucha de clases y la lucha nacional, lo que en el movimiento socialista internacional resultaron como acciones contradictorias, Aricó lo encuentra en Marx como fenómenos que van de la mano. Si no se presta atención a la singularidad de los problemas nacionales, es difícil eludir una visión normativa que los revisa como meras confirmación o desviaciones del predilecto progreso de la historia.

El “atraso” pasa a constituir la prueba de que la historia no marcha en un camino lineal, sino con sobresaltos, discontinuidades y rupturas, y brindan un testimonio irrefutable del problema de la asincronía. Sin embargo, a pesar de que “el problema de la asincronía queda situado en el orden de lo visible por las formaciones sociales periféricas, [...] no rige solo para ellas, pues de ese modo no supondría ninguna ruptura, sino una característica todavía compatible con fórmulas

filosóficas positivistas.” (Cortés, 2015: 160). Entonces, la descomposición de esta idea del progreso lineal es válida para todas las formaciones sociales.

El marxismo tradicional en América Latina supone una inaplicabilidad de la teoría a la práctica, cuando el ejercicio es al revés. En palabras de Marx: “Cada paso del movimiento real vale más que una docena de programas” (Marx, 2015: 438). Esto supone que la teoría no deja de ser un índice de algo que sucede por fuera de ella, en la historia y en la política. La teoría no existe por fuera del movimiento real, sino que es precisamente su forma teórica, el conocimiento de la sociedad acerca de sí misma. La crítica es porque existe como práctica social y no como consecuencia de un sistema filosófico.

- **El legado de Marx para América Latina y sus “puntos de fuga”**

La poca atención que prestó Marx a América Latina, la indiferencia y la crítica contra los territorios y figuras latinoamericanas, como su escrito contra Bolívar o su elogio a la invasión yankee sobre México, indiscutiblemente debió sembrar desesperanza sobre el destino teórico latinoamericano en lo que compete al legado socialista. De todas formas, el marxismo latinoamericano no es otra cosa que la expresión de una dificultad histórica real sobre el continente: la no correspondencia entre marxismo y movimiento social, acompañado de una larga historia de infortunios para una izquierda con enormes dificultades para dar cuenta del hecho nacional en su complejidad.

No se trata de la escasa importancia de la temática de Latinoamérica en las obras de Marx: “La clave para la dilucidación de la cuestión está en la forma en que América Latina no aparece en esos textos, en la manera en que se constituyó en una realidad soslayada.” (Aricó, 2010: 21). Aricó plantea que el problema de Marx no es de una limitación teórica, de si es europeísta en algunos textos y en otros no, sino de un prejuicio político. Por lo tanto, el enigma debe encontrar su solución en otra dimensión de Marx: en la política.

La actitud de Marx frente a América Latina no puede entenderse a partir de lo que se encuentra presente en los análisis dedicados directamente a la región. Por el contrario, en esos textos se ponía de manifiesto una prejuiciosa actitud política, una incomprensión de los procesos de independencia llevados a cabo y de la construcción de más de una docena de Estados Nacionales. ¿Por qué reclamarle a Marx lo que su tiempo histórico no podía dar? Entonces, el Marx que

buscamos no se encuentra en los análisis dedicados a América Latina: un Marx heredero del eurocentrismo de su época, desconocedor de los procesos fuera de los límites de lo hegemónico y prejuicioso de los desarrollos y transformaciones histórico-políticas existentes fuera de su región, sino en todos los demás. En todos aquellos donde precisamente no habla de América Latina, donde podemos encontrar uno de los pilares fundamentales del pensamiento marxista que muchas veces se deja de lado. En todos esos textos donde Marx logró elaborar la teoría de la autonomía del campo nacional, en términos gramscianos: de lo “nacional-popular”. Los presupuestos teóricos y políticos a partir de los cuales podía ser pensada la autonomía de la región latinoamericana. Esa autonomía donde sólo desde ella es posible pensar la revolución social, ese proceso donde se dan las posibilidades de combate por la emancipación nacional a partir de la lucha de clases. El punto de partida nacional sólo desde el cual puede pensarse el objetivo final internacionalista de la revolución socialista.

El problema para Marx es cómo resolver la autonomía de lo político cuando aparecen los “Estados excepcionales”. Cómo restablecer la teoría, frente a lo diverso e inesperado de los sucesos históricos. Entonces, la superación de los presupuestos eurocéntricos, tan visibles en el momento de su elaboración teórica, se da por la vía de la política: en el terreno de la revolución de los movimientos nacionales de los países oprimidos por el imperialismo. Así, es posible esclarecer su concepción de la autonomía del campo nacional en América Latina. Partir de la originalidad y unicidad de cada pueblo si se quiere transformarlo.

Por un lado, América Latina provee la pregunta evidente por la aplicabilidad. “Si el marxismo es un universo teórico producido a partir de la experiencia del mundo europeo, ¿en qué sentido puede ser fructífero para una crítica de otras geografías?” (Cortés, 2015: 16) Siguiendo a Aricó, la crítica de eurocentrismo hacia Marx se fundamenta en la aplicación, o su intento, de un marco teórico construido a partir de la realidad europea, con procesos históricos y sociales distintos. Esta perspectiva, basada en análisis del capitalismo desde su matriz inglesa, europea u occidental, que intenta atrapar con una red teórica externa la especificidad histórica del mundo no occidental, puede conllevar la crítica de eurocentrismo. Esto dilucida no sólo una ceguera respecto a la particularidad de las relaciones entre Estado y Nación en América Latina sino también unas inadecuadas categorías de análisis para los fenómenos surgidos en dicha modalidad. No era, claramente, un problema de la realidad latinoamericana sino de la percepción

de Marx de estos acontecimientos y esto porque “el objeto latinoamericano amenazaba su mirada” (Aricó, 2010: 67). “Marx es tan eurocéntrico como Bolívar, Martí, Sarmiento, Rosas o cualquier otro; toda América es eurocéntrica, y de un modo tal que la categoría deja de tener valor explicativo alguno para analizar el tema que nos preocupa.” (Aricó, 2010: 291). No podemos hablar de eurocentrismo frente a una elaboración que reconoce explícitamente el desplazamiento del centro de gravedad capitalista de Europa occidental a diversos otros lugares. “El Marx eurocéntrico y privilegiador de los efectos objetivamente progresivos del capitalismo, que emergió de la lectura del *Manifiesto* como el único Marx de la teoría y de la práctica socialdemócrata, debe ceder su lugar a una nueva figura, profundamente matizada y abierta a los nuevos fenómenos operados en el mundo por la universalización capitalista.” (Aricó, 1982: 65)

Marx no registra para América Latina la misma atención que otorga a otras zonas de la periferia capitalista. Parece reservar para la primera un prejuicio y una superficialidad que redundan en análisis escasos y estériles. Todos los casos no europeos examinados -Turquía, Irlanda, Polonia, Rusia- descartan el supuesto eurocentrismo para explicar su *desencuentro* con América Latina.

Entonces, ¿qué le impedía a Marx analizar la realidad latinoamericana con la agudeza requerida? Por un lado, Aricó sostiene que hay una dificultad para abandonar por completo la herencia filosófica hegeliana. La dinámica histórica de América Latina contrastaba violentamente con la concepción marxiana del Estado. Marx no percibía un proceso histórico concreto de constitución nacional. El proceso, en realidad, se presentaba de un modo diferente respecto de la experiencia europea: el devenir Estado no suponía un espacio definido previamente como “nación”, sino que la construcción nacional tendió a ser un hecho puramente estatal caracterizado por las delimitaciones territoriales coloniales. “[...] sobre esta forma hegelianizante de percibir el proceso operó [...] la resistencia de Marx a reconocer en el Estado una capacidad de “producción” de la sociedad civil y, por extensión, de la nación.” (Aricó, 1982: 128). Es decir, este carácter singularmente productivo de la esfera política es uno de los elementos que interfieren en su mirada sobre América Latina. Aparecía una incapacidad de Marx para analizar el lugar fundamental del Estado en el proceso de luchas y de constitución de naciones y resurgió la noción hegeliana de “pueblos sin historia” para interpretar la región latinoamericana. “Marx redujo la política a puro arbitrio, sin poder comprender que era precisamente en esa instancia donde el proceso de construcción estatal tendía a coagularse.” (Aricó, 2010: 170)

La singularidad latinoamericana no pudo ser comprendida no tanto por el eurocentrismo de éste sino por la singularidad de aquella. La especificidad histórica radica, según Aricó, en la singular relación entre los procesos de construcción del Estado y la nación, y las categorías de Marx refieren a fenómenos económicos y políticos que operan en el contexto de una determinada y distinta resolución histórica de las relaciones entre estos dos actores. Era esencialmente la característica del proceso, antes que su debilidad o inexistencia, la motivadora de la actitud excluyente de una dinámica histórico-social que contrastaba violentamente con la concepción propia de Marx sobre el Estado. La sociedad civil junto con las formaciones nacionales latinoamericanas se le aparecían como meras construcciones estatales impuestas sobre un vacío institucional, sobre la ausencia de una voluntad popular y sobre la incapacidad de las clases populares de ser portadoras de un proyecto transformador. Es por eso que sólo ve la arbitrariedad, el absurdo y la irracionalidad autoritaria. Al analizar otros países no europeos, Marx descubrió siempre en ellos la presencia de soportes sociales para los procesos de transformación que eran de una potente magnitud como para generar una revolución popular. En cambio, en América Latina no pudo vislumbrar ese germen producto de una ausencia de voluntad “nacional y popular” característico de las élites criollas. Una realidad que aparece “bajo la modalidad perturbadora de la no-presencia, un objeto que no es tal, un mundo que rehúsa tornarse visible” (Aricó, 2010: 292). Cuestión de visibilidad que Marx no pudo superar y resolvió a partir de un mecanismo de negación de la realidad latinoamericana sustentando en la persona de Bolívar “las fuerzas sociales que provocaron su auge y decadencia”, en palabras de Aricó.

Para pensar el “otro” Marx, que se escapa al “marxismo” más tradicionalmente difundido, hay que recorrer sus escritos menos conocidos que permiten criticarlo. En sus textos dedicados a las otras regiones no europeas aparece un Marx que se sitúa en el espacio nacional para pensar la revolución, a partir de haber establecido la discontinuidad y la desigualdad histórica como características propias del desarrollo capitalista. Tal como en su escrito sobre Irlanda donde, para Marx y Engels, será la emancipación nacional del país la condición primordial para la emancipación social del proletariado inglés. Sin embargo, en su escrito sobre Bolívar aparece, en cambio, según Aricó, una querrela política que impide que estos cambios lleguen a los análisis de la realidad latinoamericana y el “exacerbado bonapartismo” de Marx gobierna toda su reflexión

sobre la región al asociar prejuiciosamente a América Latina con el proyecto imperial de la Francia de su época. En vez de un análisis de la complejidad del proceso latinoamericano hace un relato casi paródico de las desventuras de un dictador grotesco, identificando a Bolívar con una suerte de Napoleón III. Además de hacer extensiva su caracterización negativa de las guerras de independencia latinoamericanas, viendo sólo en esta búsqueda un asunto propio de un puñado de “separatistas criollos” que no contaban con el apoyo de las masas populares. Por eso, siguiendo a Aricó, el procedimiento de Marx no es “marxiano”, ya que el estudio del proceso histórico se suplanta con una mirada subjetivista acerca de un falso héroe. América Latina queda exenta de la reconsideración que sí tuvieron otras realidades porque la observa sin poder descifrarla y la denota con prejuicio, además de colocarla como un suceso sumergido en un contexto francamente irracional y lejos de cualquier potencialidad política.

Aricó sostiene, entonces, que queda delineada la relación entre la prejuiciosa perspectiva política antiautoritaria y antibonapartista -desde la cuál Marx analiza el fenómeno bolivariano- y la revitalización de categorías de matriz hegeliana en sus exámenes. Es indudablemente ésta la visión que subyace en sus textos a partir de la cuál América Latina fue considerada en su exterioridad, en su condición de reflejo de Europa, “porque su interioridad era inaprehensible, y en cuanto tal, inexistente.” (Aricó, 2010: 140)

El pensamiento latinoamericano se entroncó siempre en un viejo problema que es la búsqueda de una forma propia. Una contradicción que, a pesar de lo que se heredó de Marx, el marxismo latinoamericano supo siempre doblegar. Mariátegui, por ejemplo, no sólo desarrolló su pensamiento poniendo en juego, como condicionante de toda teoría política que pueda desarrollarse, la consumación de la conquista material por parte del mundo occidental de Oriente, África y América Latina, sino que además partió de la idiosincrasia de “los conquistados”, con su lema “Peruanicemos el Perú”. Porque quedaba claro que “no es suficiente que el concepto pugne por alcanzar la realidad; es preciso que la misma realidad haya logrado un orden de regularidad tal que reclame sus propios conceptos” (Aricó, 2010: 141)

Por otro lado, hay un determinante que hasta el propio Marx percibe: la relación entre teoría y realidad. El conjunto de categorías e hipótesis que constituyen su teoría son inevitablemente históricas y por lo tanto son eficaces para nombrar y explicar la realidad histórica en la que está inmerso. Sin embargo, pierden consistencia cuando se emplean en otras realidades históricas y se

evidencia en Marx en el cambio de su sistema de orientación teórico cuando el tema de su reflexión pasa del capitalismo occidental y europeo a la realidad colonial. Por su distinta “regularidad” y “racionalidad” no alcanzan los conceptos elaborados en y para una realidad distinta y entonces son calificadas como arbitrarias, caóticas o contingentes para quienes se aproximen con una red teórica externa. Por tanto, en relación con la especificidad histórica latinoamericana, esos instrumentos eran limitados e insuficientes.

De acá la necesidad de seguir trabajando en Marx: la comprensión de la singularidad de los procesos históricos, como en este caso la región latinoamericana, permite reclamar y criticar que aquellos aportes sobre las grandes coordenadas del mundo deben necesariamente actualizarse. Al poner en contacto el marxismo con diferentes realidades se debe producir una nueva articulación, no una aplicación de conceptos ya dados en circunstancias disímiles. “Ni el marxismo es un objeto concluido que se aplica sobre la región, ni esta es una esencia irreductible impensable con categorías producidas en otro espacio.” (Cortés, 2015: 18)

Aricó solía decir que las teorías son puestas a prueba precisamente en sus “puntos de fuga”. En esos escapes, en esas desviaciones, se pone en juego la naturaleza y la autonomía de lo político, la inteligibilidad de lo histórico-político y aparece la posibilidad de comprender la fenomenología de la historia más allá de lo aleatorio, de la banalidad inesperada de los acontecimientos. Los puntos de fuga en la teoría marxista aparecen en aquellos textos soslayados que Aricó se propuso traducir y analizar y que “no pudiendo convertirse en ejemplificaciones de un método preconstituido (o deducido), los exámenes históricos y políticos de Marx son finalmente separados de aquellas obras suyas privilegiadas como “teóricas”, y reducidos a escritos “de ocasión”, *pane lucrando*, y por lo tanto “menores”.” (Aricó, 2010: 289). Son las posibilidades de buscar en un Marx disperso, oculto y alejado de sus grandes textos las potencialidades que hacen renovar su pensamiento a pesar de sus tensiones irresueltas. “Carente de garantías exteriores al propio proceso de lucha y solo capaz de corregirse a posteriori, el comunismo como movimiento real se mueve con el error como un elemento inmanente a la verdad, siempre provisoria. Si la “línea” del combate no puede definirse antes, sino en la pura inmanencia de la lucha, el problema de la crítica de las desviaciones deviene la forma, por excelencia, de potenciación del marxismo.” (Cortés, 2015: 166)

Problematizar las razones de la resistencia de Marx a incorporar a su pensamiento las realidades latinoamericanas es una más de las múltiples formas que debe adoptar el marxismo para cuestionarse a sí mismo. Acompañado de la necesidad de confrontar el pensamiento de Marx con la diversidad de los movimientos históricos constituidos en su nombre: “Si la teoría no puede ser supuesta como un dato de hecho, ni es tampoco un producto espontáneo del proceso histórico, su relación con el movimiento no puede ser sino problemática, conflictiva, ambigua, fragmentada por discontinuidades y rupturas. Y hasta podría afirmarse que son muy breves los momentos en los que teoría y movimiento mantienen una relación de plena expresividad o correspondencia.” (Arico, 2010: 257). Cuestionar a Marx, lejos de negarlo, demuestra que su pensamiento sigue cada vez más vivo. La historia del marxismo reclama ser construida en su extrema diversidad nacional, configurando una historia de pluralidad de los marxismos. “La validez de la teoría marxista deriva del hecho de que es, con todo lo que esto implica, el juicio existencial sobre una época del mundo no concluida.” (Aricó, 2010: 264).

### **Bibliografía:**

- Aricó, José. (2010). *Marx y América Latina*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Bergel, Martín. (2021). *Antología. José Carlos Mariátegui*. CABA: Siglo XXI.
- Portantiero, Juan Carlos. (1977). *Los usos de Gramsci*. CABA: Ediciones Pasado y Presente.
- Gramsci, Antonio. (1967). *La formación de los intelectuales*. México: Grijalbo.
- Engels, Friedrich. (2011). *Introducción a La lucha de clases en Francia*. CABA: Prometeo.
- Gramsci, Antonio. (1980). *Notas sobre Maquiavelo: sobre la política y sobre el Estado*. Madrid: Nueva Visión.
- Mariátegui, José Carlos. (2021). *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*. CABA: Siglo XXI.
- Mariátegui, José Carlos. (2021). *La escena contemporánea*. CABA: Siglo XXI.
- Mariátegui, José Carlos. (2021). *Defensa del marxismo*. CABA: Siglo XXI.
- Mariátegui, José Carlos. (2021). *El alma matinal y otras estaciones del hombre de hoy*. CABA: Siglo XXI.
- Mariátegui, José Carlos. (2021). *Socialismo cosmopolita*. CABA: Siglo XXI.
- Cortés, Martín. (2015). *Un nuevo marxismo para América Latina*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.

Cortés, Martín. (2016). *Los tiempos latinoamericanos*. Buenos Aires: Universidad Nacional de General Sarmiento Ediciones.

## Una revolución en el tiempo.

Joaquina Perochena

### ● Introducción

A lo largo de los dos años de trabajo en la ayudantía en Teoría Política II llevé adelante una investigación que tuvo más avances que retrocesos, pero esos avances siempre estuvieron repletos de curvas, cambios de caminos y *cul de sacs*. En el marco de esa rica experiencia, el objetivo de las próximas páginas es presentar brevemente los principales interrogantes que guiaron la exploración, como asimismo algunas de las reflexiones a las que esas preguntas dieron lugar. En el centro de todas ellas están -tal como indica el título de este ensayo- los conceptos de revolución y de tiempo en dos autores fundamentales de la materia.

François Hartog (2021) establece que “una sociedad (para hacer sociedad) necesita un motor de tres tiempos”: una memoria de su pasado, una noción de su presente y una perspectiva de futuro. Es un lugar común, a esta altura, establecer la diferenciación taxativa de campos de estudio, donde la historia se queda con el pasado, la ciencia política con el presente, y el futuro solamente puede estar en manos de los profetas. Sabemos que la perspectiva de estos tres tiempos en conjunto enriquece el estudio de cualquier fenómeno. Un triple motor temporal que los dos autores aquí seleccionados, Karl Marx y Alexis de Tocqueville, han logrado utilizar al momento de desarrollar sus estudios y reflexiones sobre la realidad que los rodeaba y los acontecimientos que los atravesaban durante el siglo XIX.

Mi intención a lo largo de esta investigación, una intención que encuentro más claramente definida en el punto de llegada que en el de partida, es estudiar la forma en que esos tres tiempos atraviesan uno de los conceptos principales en ambos autores: el de Revolución. Pero, si como afirma Pierre Manent, la mayor parte de la filosofía política moderna ha sido “pensada y querida antes de ser puesta por obra” (Manent, 1987, p. 8), es cierto también que una vez que las teorías migraron a la historia, el desarrollo de esta última retroalimentó el surgimiento de nuevas teorías, desplegándose una relación de reciprocidad entre ambos registros. Por tal razón, el objetivo no es solo estudiar y poner en diálogo el aludido concepto en el registro abstracto de las teorías desarrolladas por los dos autores, sino involucrar las coyunturas que los atravesaron en tanto estudiosos y activistas políticos. Encuadrada en ese doble plano –teórico e

histórico- la indagación se concentra en un momento específico: la revolución de 1848. Es bien conocido que se trata de un proceso en el que Tocqueville y Marx participaron activamente, y cuyo desenlace fue decepcionante para ambos, aunque por motivos y en sentidos distintos. Un proceso –y he aquí el diálogo que intento trazar entre ambos autores- que tendría importantes repercusiones hacia adentro de sus propias teorías respecto a las formas de pensar el fenómeno revolucionario, a las concepciones del tiempo y a las expectativas del futuro.

Contra el sentido común antes mencionado, este es un trabajo que, desde la ciencia política, estudia el pasado. No obstante, como suele suceder en el campo de la teoría política, situar la reflexión en una coyuntura histórica específica no implica que sus conclusiones no puedan contribuir a pensar otros “tiempos”. En la actualidad nos hemos (mal)acostumbrado, como sociedad, a vivir en una época *presentista*: “el futuro comienza a cerrarse, el pasado a oscurecerse y el presente se ofrece como su único horizonte” (Hartog, 2014, p. 27). Esto nos ha llevado a encerrarnos en un cortoplacismo que nos veda la posibilidad de pensar en un cambio. De allí la importancia de recuperar las cajas de herramientas que Marx y Tocqueville utilizaron para analizar su presente y proyectar un porvenir, no con el propósito de replicarlas en nuestro presente, sino para restituir el gesto de “soñar un futuro” desde ciertos umbrales de referencias y alternativas.

- **Nuestros autores**

François Furet (2016) nos explica que los doscientos años posteriores a 1789 revelan la contraposición entre dos puntos de vista: “los ochentainuevistas y los noventaiteístas”. En esa clasificación están, por un lado, los que buscan “arraigar los nuevos principios en instituciones estables: en resumen, y en todo momento, los que buscan terminar con la revolución” (p. 61). Por el otro, encontramos los que celebran 1793 “como una anticipación de una promesa que todavía se está por realizar” (p. 61), y por eso se debe continuar, negando y superando 1789. En el marco de esta dicotomía, y para la mejor organización de este trabajo, podemos intentar ubicar a Tocqueville y a Marx respectivamente.

“Terminar la revolución” es la preocupación que atormenta a Tocqueville durante los años posteriores a 1848, si es que no lo hacía ya desde 1830. Engañado una y otra vez por la historia, vuelve a encontrarse dentro de una marea revolucionaria que lo arrastra y contra la que

no puede luchar, y que lo lleva a decir que “a medida que avanzamos, su final se aleja y se oscurece” (Tocqueville, 2015, p. 57). En medio de la frustración, frente a un mundo fuera de quicio, se pregunta si “esa tierra que buscamos hace tanto tiempo existe en realidad, o si nuestro destino no será, más bien, el de azotar la mar eternamente” (Tocqueville, 2015, p. 57). Estos temores, casi premonitorios, son los que en 1847 inspiran al autor a escribir un manifiesto que permaneció inédito, en el que anuncia que “muy pronto, la lucha política se establecerá entre los que poseen y los que no poseen” (Tocqueville, 2015, p. 16). Y es esa “preocupación patriótica”, como la llama en enero del ’48, la que lo lleva a advertir en el congreso, frente a burlas socarronas, que creía que estaban “durmiéndose sobre un volcán”, que, si bien la agitación no podía verse en la superficie de la sociedad, ésta había “penetrado muy profundamente en los espíritus” (Tocqueville, 2015, p. 16).

En las antípodas, Marx (2015) considera que “los filósofos no han hecho más que interpretar de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo” (p. 109). Ese deseo de transformación radical lo lleva a Francia años antes de las jornadas de febrero y a alentar a su amigo Ruge en 1843 a dejar de mirar hacia el pasado y dirigir su mirada “hacia un nuevo proyecto y, por ende, hacia París, hacia la antigua universidad de filosofía [...] y la nueva capital del nuevo mundo” (Marx, 1982, p. 457). Era en París, y no Alemania cuya atmósfera lo convierte a uno en un siervo, diría Marx, donde realmente podía soñarse el cambio. Guiado por la certeza de que “hay más cosas en el cielo y la tierra” de lo que puede soñar su filosofía, no solo va en busca de vivir la revolución, sino que va en busca de crear las condiciones para que suceda. Esto lo conduce a fundar los Anales Franco-Alemanes, a los que piensa como una iniciativa editorial que puede albergar los artículos de aquellos escritores revolucionarios que se encuentren en Europa.

- **Tiempos modernos**

Nuestros autores no escribieron ni pensaron en el vacío sino inmersos en un contexto histórico y político particular. Ese contexto es el de una Francia donde el recuerdo y las consecuencias de 1789 permanecen siempre presentes en la mente de los europeos y especialmente de los propios franceses. La Revolución Francesa –la primera, la emblemática, la que se propuso como un nuevo origen de los tiempos- representó un cambio completo de paradigma en la forma de vivir la política, de vivir la historia y de entender el tiempo. Tocqueville y Marx, si bien presentan sus

disidencias respecto de aquel acontecimiento que hizo crujir las bases del Antiguo Régimen -el primero por noble y el segundo por revolucionario- no escapan a las ideas que atraviesan su época.

Ríos de tinta se han escrito sobre las concepciones de tiempo y progreso de la modernidad y sobre su origen en la revolución de 1789. Uno de los autores más citados, en este sentido, es Reinhart Koselleck (1979) que en su magna obra establece: “La experiencia vehemente de la Revolución Francesa [de 1789]” abre una nueva interpretación sobre el tiempo, determinado solo por la historia (p. 60). La modernidad, junto con sus revoluciones, reformula el campo de la “experiencia” y de los “horizontes de expectativas” entrelazando el hoy con el pasado y el futuro de manera desigual. El tiempo aparece como cual flecha que avanza y “no es el pasado sino el futuro que hace diferente lo similar” (Koselleck, 1993, p. 61). Hannah Arendt (2009), por su parte, afirma que la historia aparece entonces como una fuerza que avanza inexorable y que “construye el capricho de los hombres y frente a la cual no había reposo” (p. 68).

Ahora bien, aun cuando la idea de Koselleck de que la Revolución Francesa de 1789 abre un proceso de cambio a nivel político y en la forma en la que se concebía al mundo y su historia “resulta sumamente esclarecedora de las grandes transformaciones culturales epocales”, según plantea Elías Palti (2004), “tiene como contrapartida el defecto de que tiende a sugerir que la única gran ruptura conceptual ocurrida en Occidente es la que se produjo hacia fines del siglo XVIII con la Ilustración” (p.68). En realidad, siguiendo a Palti, la idea antigua de Historia, donde los acontecimientos se repiten, lo que lleva a que el pasado pueda darnos pistas sobre el futuro, continúa vigente en la mente de muchos de los grandes pensadores modernos, y entre ellos en los autores que abordamos en este trabajo.

Cabe, entonces, la clásica pregunta acerca de cómo nace lo nuevo. Si, volviendo a Hannah Arendt, “las revoluciones constituyen los únicos acontecimientos políticos que nos ponen directa e inevitablemente frente al problema del origen” (Arendt, 2009, pág. 25); y si cada revolución, para ser tal, debe colocarnos frente a un nuevo sistema político originado completamente de la potencia de sus propios actores; ¿qué es eso nuevo que aparece con la revolución y cómo se crea esa novedad? Y más particularmente en el caso que nos ocupa en este trabajo: ¿qué es eso nuevo que aparece con la revolución de 1848 y de dónde sale?

Tocqueville y Marx reflexionaron largamente sobre estos interrogantes a través de distintos escritos. Sus consideraciones teóricas remitían tanto a la idea de revolución, así como también al acontecimiento en el que ambos se vieron involucrados: 1848. A su vez, todas esas reflexiones repercuten en sus formas de interpretar el tiempo, donde pueden observarse claramente las tensiones en la relación entre pasado y futuro, entre un tiempo que avanza irremediabilmente hacia el porvenir y un tiempo que admite la repetición.

- **Una historia que avanza**

La idea de revolución y de los tiempos de la revolución que caracteriza los escritos de nuestros autores en los años previos a 1848 está en sintonía con la planteada por Koselleck (1979): la revolución de 1789 significa un punto de partida a partir del cual la historia tiende a avanzar incontenible por las manos de los hombres, pero sí moldeable a través de sus acciones. Una idea que se inscribe en lo que Hartog (2021) denomina *régimen futurista*, donde se “observaba hacia el futuro, era ese el que explicaba el presente y aclaraba el pasado; y había que ir a su encuentro lo más deprisa posible” (p. 46).

En la *Democracia en América*, Tocqueville describe lo que reconoce como un proceso de largo alcance que caracteriza a la historia de la humanidad desde el siglo XI y que interpreta como una revolución democrática que avanza y que caracteriza como un hecho que es “providencial, durable, [que] escapa a la potestad humana y todos los acontecimientos, como todos los hombres, sirven para su desarrollo” (Tocqueville, 2001, pág. 33). Pero si bien el estado social de condiciones avanza en una sola dirección, la de la igualdad, y el autor tiene la certeza de que ese es el único futuro de Europa, no se puede decir lo mismo sobre las instituciones políticas. Es allí donde el camino puede variar y donde ni siquiera él, advierte el autor, puede asegurar el destino.

Según Tocqueville, el sendero de la revolución democrática aparece bifurcado en dos sistemas institucionales diferentes. Por un lado, el que se ha desarrollado en Estados Unidos, donde la revolución social igualitaria ha alcanzado sus límites naturales y con ella la libertad ha logrado adentrarse en las costumbres y las leyes. Por otro lado, el que exhibe Francia, donde la revolución no se dio solo como un largo proceso sino también como un acontecimiento que

“derribó todo lo que se encontraba a su paso, sacudiendo aquello que no destruía” (Tocqueville, 2001, pág. 37).

Esta diferencia fundamental, la del acontecimiento y la ruptura, es la que lleva a que cada país derive en consecuencias políticas diferentes. El caso americano se ha caracterizado siempre por el autogobierno del pueblo a través de los regímenes comunales; en el caso francés, en cambio, se ha originado una creciente centralización administrativa que avasalla la libertad de los individuos, quienes han entregado su poder frente a la amenaza de la sangrienta revolución. Pero en esta obra, la idea del autor es la de volver a torcer los caminos, y llevar a Francia hacia uno cercano al de América; no al mismo, ya que ha reconocido su imposibilidad, sino a evitar que transiten en direcciones opuestas.

Por su parte, Marx reconoce en Francia el futuro. En este sentido, la revolución de 1789 puede interpretarse como el primer paso de un proceso emancipatorio por el que la humanidad deberá pasar. Pero este paso que ha originado lo que el autor llama emancipación política, no anticipa el futuro del mundo; para avanzar es preciso “encontrar el mundo nuevo por medio de la crítica del viejo” (Marx, 1982, pág. 458). Desde este ángulo se puede leer su texto *Sobre la Cuestión Judía*. Allí se despliega la idea de que la Revolución Francesa es una revolución truncada porque el pueblo que ha comenzado a liberarse, en el momento en que más necesita la heroica abnegación y el sacrificio de los intereses individuales para salvar a la nación, es ese mismo pueblo el que “proclame la legitimidad del hombre egoísta, dissociado de sus semejantes y de la comunidad” (Marx, 2015, pág. 79). Lo que acabó haciendo la Revolución Francesa en su *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano* es una inversión de los medios y los fines: la emancipación política aparece como un simple medio cuyo fin es la vida de la sociedad burguesa.

Aquí el bifurcado es el hombre, pero el sendero aparece claro y único para Marx. La emancipación política es solo la primera estación en el largo trayecto de la emancipación humana. Esta última se logra una vez que “el hombre individual recobra en sí al ciudadano abstracto y se convierte, como hombre individual, en ser genérico” (Marx, 2015, pág. 83). Este estado político se encuentra entonces imbuido de los postulados de la razón, pero aún le falta absorber los postulados socialistas. El sendero es efectivamente uno, que se recorre desde largo tiempo atrás. No se trata de abandonar el camino del pasado para seguir al futuro, sino que se

necesita de un sujeto que haga que la humanidad cobre conciencia de sí misma, de sus luchas y del camino que recorre.

- **Hacia dentro de ruinas circulares**

La revolución de 1848 llega para poner en práctica -y también en duda- las teorías de nuestros autores. El acontecimiento aparece como un proceso originado en 1789 y, al mismo tiempo, como un hecho que da origen a nuevos procesos. Aquí podemos ver a Marx y Tocqueville en el umbral de la repetición: la experiencia de 1789 emerge como una sombra, como un fantasma de otro tiempo que parecía ya desvanecido.

En sus *Recuerdos de la Revolución de 1848*, Tocqueville comienza a dibujar la idea de que la revolución de 1789 no ha sido un acontecimiento que comenzó y acabó, sino que es un largo proceso que se extenderá al menos hasta mediados del siglo XIX; una idea que terminará de modelar poco más tarde en su última obra. En ese largo proceso, el autor reconoce ciclos repetitivos: “la revolución de 1848 acababa de hacer en pequeño, respecto a la burguesía, lo que la del 92 había hecho respecto a la nobleza [...] era el mismo cuadro, solo que pintado más pequeño y con unos colores menos vivos y, sin dudas, menos duraderos” (Tocqueville, 2015, pág. 87).

Marx, entretanto, en el *Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*, advierte que a partir de 1848 esa historia que avanza no lo hace tanto a través de la crítica de su pasado como a través de su repetición. Así, “la tradición de todas las generaciones muertas oprime como una pesadilla el cerebro de los vivos” (Marx, 1973, pág. 15). Esto lo llevará a concluir que la historia no necesariamente progresa, sino que se produce dos veces. La primera, 1789, fue una tragedia; la segunda, 1848, no es más que una farsa. Si la tragedia de la primera fue haber quedado truncada, la farsa de la segunda es la inversión conservadora que se le imprimió a los acontecimientos.

Frente a un mismo hecho, y desde dos posturas teóricas diferentes, ambos autores rechazan 1848 y lo caracterizan por su fracaso, pero por razones diversas. Analizando la coyuntura de su tiempo desde las antípodas, los autores descubren fallas que alejan a Francia de sus objetivos políticos, ya sea el orden o la revolución auténtica. Esto se reflejará en sus escritos, donde se detienen a analizar los errores que los actores han cometido y que han desembocado en una repetición del pasado.

Tocqueville ha hecho todo lo que tenía a su alcance para acabar con la revolución. Como intelectual y estudioso de la sociedad y la política, se dedica a descubrir las causas que llevaban a Francia a ser un volcán siempre a punto de entrar en erupción y a buscar los remedios necesarios para contrarrestar las tendencias naturales de su país de origen. Como activo participante de la vida política, para conducir a buen puerto a su país. Es esta toma de posición la que lo lleva a atravesar la ciudad de París surcada de barricadas, intentando no caer asesinado para llegar a la asamblea y sancionar una constitución, y a permanecer en su banca cuando el pueblo enardecido entra en ella para detener su labor. Una actitud, al mismo tiempo, que lo convierte en funcionario de Bonaparte, pese a la desconfianza que el personaje le despertaba, y a quedar luego encarcelado para deber finalmente exiliarse. Aquel sueño que describe en su prólogo a la *Democracia en América*, donde brega por lo que llama una *república tranquila*, se desvanece rápidamente ante los eventos.

Marx, por su parte, considera que 1848 ha fracasado por su inspiración y que ese impulso ha llevado a Francia a retroceder al pasado. Desde esa certeza pronunciaba la ya citada frase de que “la tradición de todas las generaciones muertas oprime como una pesadilla el cerebro de los vivos” (Marx, 1973, p. 15). Así, abandona su primera idea de avanzar hacia el futuro a partir de la crítica del pasado para afirmar que, en realidad, “la revolución social del siglo XIX no puede sacar su poesía del pasado, sino solamente del porvenir” (Marx, 1973, pág. 18). Volvemos a la idea de que es el futuro el que debe iluminar nuestro presente y guiar el camino que debe seguir la sociedad.

Ambos acuerdan que, sin embargo, la gran repetición de 1848 no residió solamente en el registro de las ideas, los discursos o los ropajes, sino que se encarnó en un personaje específico: Napoleón. Esta vez no era el tío, sino el sobrino. Francia no logra reponerse del recuerdo napoleónico y ya desde 1849 la figura de Luis Napoleón comienza a ser central en la arena política francesa habilitándolo a sentar las bases para hacerse con el poder. Primero como presidente, negociando con las diferentes clases sociales y los miembros de la asamblea; luego detentando el poder centralizado y unificado, una vez cerrada la asamblea; y finalmente como emperador, ratificado –como su tío- por el pueblo francés a través de un plebiscito.

El avance de Napoleón III en la política francesa no pasa desapercibido para nuestros autores. En las provincias, explica Tocqueville (2015), la indignación frente a la capital las llevó

hasta a “afrontar la idea de hacerle resistencia” (p. 111). La oportunidad llegó en las elecciones del 10 de diciembre que no fueron, según Marx (1973), otra cosa que “una reacción de los campesinos, que habían tenido que pagar las costas de la revolución de Febrero, contra las demás clases de la nación, una reacción del campo contra la ciudad” (p. 38). En aquel agitado clima político, Tocqueville afirma que la nación estaba como un rebaño asustado y que de ese temor surgió de pronto, por primera vez, el nombre de Luis Napoleón.

Pero si bien nuestros autores registraron el vertiginoso avance del “sobrino del tío”, no pudieron concebir el futuro inmediato que culminaría otorgándole el título de emperador. En noviembre de 1849, Tocqueville le escribía a su amigo Gustave Beaumont: “estamos marchando todos los días, no rápidamente, sino irremediabilmente, hacia una crisis.” (Tocqueville, 1986, pág. 241). El pensador y político francés no estaba muy seguro hacia dónde se dirigía la república, pero sí lo estaba acerca de donde no iría: el imperio. Así se lo transmitió a Beaumont en otra carta: “Probablemente, alguien te dirá que un intento imperialista es inminente; que esto es solo el precursor muy cercano de algo más grande y más decisivo; esta es la creencia más difundida y debo decir que los propios líderes de los partidos están bastante dispuestos a pensar así y sienten una gran inquietud. Creo que están equivocados” (Tocqueville, 1986, pág. 235).

En el ala comunista no será Marx, sino Engels, el que reconozca la amenaza de Bonaparte. Según él, es posible ver que en 1851 la masa no es ni monárquica, ni republicana, ni imperialista, sino que son presidencialistas. Pero luego agrega una observación en una carta escrita en febrero de ese año dirigida a Marx: “pero lo mejor de todo es que tan deliciosa indecisión sólo es posible en la masa, y que cualquiera que quisiera dejar su marca como representante oficial de esta tendencia, dentro de seis meses se vería obligado a abandonar su neutralidad en favor de una determinada fracción realista o imperialista.” (Karl Marx, Frederick Engels, 1989, pág. 280). Esta es la primera afirmación, dentro del radar de nuestros autores, donde comienza a esbozarse la posibilidad del imperio. Engels tiene muy en claro que a la república le queda poco tiempo de vida, y en ese marco se dibuja la idea –todavía en escorzo– de que la derivación imperial puede estar al final del camino.

Mientras tanto, Marx sigue persiguiendo pistas que le den la señal de que la revolución estallaría más temprano que tarde en Francia. Es esto lo que lo lleva a escribirle a Engels que “sin embargo nunca el volcán de la revolución ha estado tan cerca de una colosal erupción como

ahora en París” (Karl Marx, Frederich Engels, 1971, pág. 19). Sin embargo, la necesidad histórica que debía llevar al proletariado a la victoria no sería suficiente. Las certeras afirmaciones de que el proletariado volvería a levantarse, de que el “relanzamiento de la sublevación es inminente en Francia” (Balibar, 1984, 23), comienzan a perder fuerzas. Así, poco a poco, la idea de revolución permanente que caracterizaba su pensamiento por entonces acabará siendo abandonada por nuestro autor, explica Balibar (1984).

Lo que hemos podido observar, luego del análisis de la correspondencia que los autores seleccionados intercambian durante los años que transcurren entre la revolución y el imperio (y sobre la que no podemos detenernos en esta oportunidad), es que, pese a las señales dadas por sus interlocutores, el imperio no fue una posibilidad hasta que deviene en una realidad para toda la nación francesa a la que por tanto tiempo se habían dedicado a analizar. La historia había revelado sus errores y comprobado sus temores en ese rango de cuatro años que fueron de 1848 a 1852. Frente a esa deriva, ambos autores se retiran a sus gabinetes y al ámbito del estudio.

- **¿Una historia que avanza?**

La revolución había acabado y de ella se había originado (¿o repetido?) el imperio. Mientras tanto, Tocqueville y Marx se vieron obligados a abandonar la arena política francesa y a exiliarse, perseguidos por el gobierno de turno. Pero este destino no les impidió continuar con sus análisis de la situación que experimentaba la nación. Con una diferencia de casi 20 años, ambos vuelven a reflexionar sobre Francia, su revolución y aquello a lo que ha dado origen.

En el marco del comienzo del Segundo Imperio, Tocqueville publicará *El Antiguo Régimen y la Revolución*, donde no aspira a narrar una historia sino a desarrollar un análisis del largo proceso por el que sigue transitando Francia. A lo largo de esta obra, el autor pone en duda la idea más rupturista respecto de la Revolución Francesa, para postular que esta no dio origen a algo completamente nuevo, sino que trató de “adaptar el orden político al estado social que se había forjado lentamente, mediante lo que él llama una revolución democrática” (Gomez, 1996, pág. 12). Para lograr su objetivo, Tocqueville ha debido “olvidar por un momento la Francia en que vivimos e ir a interrogar en su tumba la Francia que dejó de existir”.

Pero el estado social de igualdad de condiciones no es el único rasgo que se venía desarrollando a lo largo del Antiguo Régimen, sino que se desplegó concomitantemente con otro

proceso fundamental: el de la centralización administrativa. Entonces, ya no fue la Revolución Francesa de 1789 la que llevó a bifurcar el sendero como podíamos ver en la *Democracia en América*, cuando Tocqueville sostiene que “jamás se halla un pueblo tan dispuesto a aumentar las atribuciones del poder central, como al salir de una revolución larga y sangrienta” que lleva a los ciudadanos asustados a buscar el orden a como dé lugar. No, el sendero no se bifurcó en el modo en que se fundó la igualdad, sino que éste se encontraba trazado en la política francesa desde mucho antes de que se desatara el acontecimiento.

La tarea central de la revolución fue instaurar la igualdad de condiciones como principio regente frente a las diferencias instaladas en la sociedad feudal, y lo que ella logró fue concluir “de manera repentina lo que a la larga se habría acabado poco a poco” (Tocqueville, 1996, pág. 105). Pero a nivel político, según el autor, “en el momento en que sobreviene la revolución, aún no se había destruido casi nada del viejo edificio administrativo de Francia; digamos que se había construido otro de recalce” (Tocqueville, 1996, pág. 143). Francia recorre entonces un solo camino desde largo tiempo atrás y nuestro autor, hacia el final de su vida, comienza a pensar que poco puede hacerse para bifurcarlo.

Marx volverá a analizar la situación francesa al final del Segundo Imperio, en 1871 durante la Comuna de París en *La guerra civil en Francia*. Aquí podemos registrar cómo, nuevamente, los autores coinciden en algo: “el poder estatal centralizado, con sus órganos omnipresentes [...], procede de los tiempos de la monarquía absoluta y sirvió a la naciente sociedad burguesa como un arma poderosa en sus luchas contra el feudalismo” (Marx, 2015, pág. 407). Así, lo que hizo la revolución fue barrer los viejos obstáculos feudales que se alzaban frente a la superestructura. A lo único que ha dado origen cada una de las revoluciones que siguen a 1789 ha sido un aumento del carácter represivo del Estado.

En esta ocasión, los revolucionarios franceses no siguieron el sendero único planteado por Marx, donde se establecía que, luego de las derrotas sufridas y frente a las condiciones históricas de su tiempo, faltaba aún mucho tiempo para que los obreros pudiesen tomar el poder por las armas. Éstos, sin embargo, con un golpe de mano, habían bifurcado el camino y habían llegado a conquistar el cielo. Si bien la experiencia duró poco tiempo, el fenómeno de la Comuna llevaría al autor reconsiderar la existencia de un solo sendero revolucionario para pasar a pensar

en la multiplicidad de estados actuales y sobre las estrategias de “tomarlos”, que se terminará de plasmar en *La Crítica al Programa de Gotha*.

- **Palabras finales**

A través de este breve análisis, resumen del trabajo realizado en el marco de la cátedra, es posible establecer algunas conclusiones, por supuesto provisionarias. La primera es que los acontecimientos históricos por los que pasaron nuestros autores son de vital importancia al momento de estudiar sus teorías. Es evidente que las experiencias que Tocqueville y Marx pasaron luego de las numerosas revoluciones que azotaron a la Europa del siglo XIX llevaron, como adelantamos, a poner en práctica y en duda sus teorías y que esto provocó el replanteo tanto de sus propios interrogantes como de sus mayores certezas. El estudio de los contextos de producción dota de mayor densidad a los pliegues que exhiben sus producciones teóricas. La segunda deviene del diálogo entablado entre los autores. Sus divergentes recorridos, propósitos y horizontes filosóficos no anulan las convergencias respecto a la naturaleza de esos pliegues.

Desde esta perspectiva, se puede esbozar una última conclusión que remite a la concepción del tiempo que subtiende a ambos autores. Si bien esa concepción se inscribe en la modernidad, no deja de estar conflictivamente vinculada a la idea de eterno progreso y de una historia que avanza hacia adelante en una sola dirección. A lo largo de todos sus textos podemos ver cómo esa idea de tiempo muta y regresa sobre sí misma, una y otra vez. No habría un solo camino por el que la historia avanza, sino virajes, repeticiones, frenos, retrocesos y nuevos avances. Retomando el planteo de Palti, 1789 no implicó un quiebre tan radical respecto de la concepción de tiempo de los antiguos. Para Tocqueville y Marx, la historia sigue funcionando como una caja de herramientas y pistas para analizar su presente.

Pero cabe destacar que esta mutante visión del tiempo, por fuera o más allá de la idea de progreso, nunca les impide proyectar diferentes futuros. Es por eso que sigue aplicando la idea de Hartog de *régimen futurista*, donde el horizonte de posibilidades se encuentra siempre presente a la hora de desarrollar sus distintos análisis y, especialmente, a la hora de establecer sus programas de acción política. Entre sus gabinetes de estudio y la arena pública, la posibilidad de proyectar en el largo plazo, de pensar un cambio y de intervenir para lograrlo, es el horizonte en el que se mueven Tocqueville y Marx. Un horizonte de diálogo que es oportuno recuperar en este

umbral presentista del siglo XXI, que tiende a aplanar el “motor de tres tiempos” que requiere la sociedad para hacerse y rehacerse a sí misma: una memoria de su pasado, una noción de su presente y una perspectiva de futuro.

## **Bibliografía**

ARENDDT, Hannah (1992), *Sobre la Revolución*, Madrid, Alianza Editorial.

BALIBAR, Etienne (1984), *Cinco ensayos de materialismo histórico*, México D. F., Laia.

FURET, François (1980), *Pensar la Revolución Francesa*, Madrid, Ediciones Petrel.

FURET, François (2016), *La Revolución Francesa en debate. De la utopía liberadora al desencanto en las democracias contemporáneas*, Buenos Aires, Siglo XXI.

KOSELLECK, Reinhart (1993), *Futuro pasado*, Barcelona, Paidós.

MANENT, Pierre (1990), *Historia del pensamiento liberal*, Buenos Aires, Emecé.

MARX, Karl (1973), *El Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*, Buenos Aires, Editorial Anteo.

MARX, Karl (2015), *La Guerra Civil en Francia, Antología Karl Marx*, Buenos Aires Siglo XXI.

MARX, Karl (1982), *Escritos de Juventud*, México, Fondo de Cultura Económica.

MARX, Karl y ENGELS, Frederich (2015), *Manifiesto del Partido Comunista, Antología Karl Marx*, Buenos Aires Siglo XXI. *Prismas*, vol. 20, pp. 273 – 279.

MARX, Karl y ENGELS, Frederich. (1971). *Correspondance tome 2 1849-1851*. Paris: Editions Sociales.

MARX, Karl y ENGELS, Frederich. (1972). *Correspondance Tome 3 1852-1852*. Paris: Editions Sociales.

MARX, Karl y ENGELS, Frederich. (1989). *Colected Works*. New York: International Publishers.

PALTI, Elías (2004). *Koselleck y la idea de Sattelzeit*. Un debate sobre modernidad y temporalidad. *Revista Ayer, Historia de los Conceptos*.

TOCQUEVILLE, Alexis (1996), *El Antiguo Régimen y la Revolución*, Mexico, Fondo de Cultura Económica.

TOCQUEVILLE, Alexis (2001), *La democracia en América*, Mexico, Fondo de Cultura Económica.

TOCQUEVILLE, Alexis (2015), *Recuerdos de la Revolución de 1848*, Buenos Aires, Claridad.

TOCQUEVILLE, Alexis y GOBINEAU, Arthur. (2010). *Correspondance Entre Alexis de Tocqueville Et Arthur de Gobineau, 1843-1859*. Whitefish: Kessinger Publishing.

TOCQUEVILLE, Alexis (1986). *Selected letters on politics and society*. Berkeley: University of California Press.

TOCQUEVILLE, Alexis (2002). *A life in Letters and Politics*. Hoboken: Wiley-Blackwell.

TOCQUEVILLE, Alexis (2009). *Tocqueville on America after 1840, Letters and Other Writings*. Cambridge: Cambridge University Press.