

¿UNA NECESIDAD RENOVADA DE DEMOCRACIA
MARXISTA? VOLVER A MARX A PARTIR DE LA CRÍTICA
A LA FILOSOFÍA DEL ESTADO DE HEGEL

A RENEWED NEED OF MARXIST DEMOCRACY?
RETURNING TO MARX FROM THE CRITIQUE OF HEGEL'S
PHILOSOPHY OF RIGHT

Ignacio Díez Arauz*

Resumen

Tras su breve paso por la *Gaceta Renana* (1841-1842), e influido aún por una óptica liberal-burguesa y por una conceptualización idealista-hegeliana de lo político, Marx es capaz de entrever la existencia de una aguda contradicción entre el Estado (todavía para él esfera de la razón y de lo universal), y los intereses particulares vinculados a la propiedad privada. *La Crítica de la Filosofía del Estado* de Hegel constituye una parada obligatoria para comprender la evolución intelectual de Marx, donde se fragua su ruptura con la filosofía idealista materializada años más tarde en *La ideología alemana* (1846). Al final del artículo se atenderá a algunos elementos actuales, que corroboran la importancia política de esta primera obra filosófico-política de Karl Marx.

Palabras clave: Estado, sociedad civil, democracia.

Abstract

After his brief stint in the *Rhenish Gazette* (1841-1842), and still influenced by a liberal-bourgeois perspective and an idealist-Hegelian conceptualization of the political, Marx is able to perceive the existence of a sharp contradiction between the State (still in the sphere of Universal Reason to him), and personal interests linked to private property. *The Critique of Hegel's Philosophy of Right* constitutes an obligatory stop to understand the intellectual evolution of Marx, where his break with the idealist philosophy materialized years later in *The German Ideology* (1846). At the end of the article some current elements, which

* Magíster en Estudios Avanzados en Filosofía, Universidad de Valladolid.
E-mail: ijda@outlook.es

corroborate the political importance of this first philosophical-political work of Karl Marx, will be analyzed.

Keywords: State, civil society, democracy.

Recibido: octubre 2017

Aceptado: diciembre 2017

I. Introducción

Escrita en 1843, la *Crítica a la Filosofía del Estado de Hegel* constituye un detallado comentario de los párrafos de la *Filosofía del Derecho* donde Hegel desarrolla el Derecho político interno (§261 a 313). El también conocido como *Manuscrito de Kreuznach* reproduce extensas citas que Karl Marx comenta y acompaña con sus propias interrogantes y preocupaciones acerca del aparato estatal. Su redacción, conviene recordar, es inmediatamente posterior a una muestra contundente del potencial represivo del Estado prusiano que tan sólo un año antes habría de cerrar la *Gaceta Renana*, periódico que entonces dirigía el joven Marx, por sus publicaciones críticas al régimen.

Tras su breve paso por la *Gaceta Renana* (1841-1842), e influido aún por una óptica liberal-burguesa y por una conceptualización idealista-hegeliana de lo político, Marx es capaz de entrever la existencia de una aguda contradicción entre el Estado (todavía para él esfera de la razón y de lo universal), y los intereses particulares vinculados a la propiedad privada. La *Crítica de la Filosofía del Estado de Hegel* constituye una lectura importante para trazar una adecuada evolución intelectual de Marx

A partir de la primera gran obra filosófica de Marx, me propongo rescatar su análisis sobre la sociedad civil y el Estado, al tiempo que vinculo los problemas allí planteados con las actuales democracias liberales y su incapacidad para resolver, en la práctica, los conflictos sociales y políticos que perturban continuamente su estabilidad.

Por ello explico brevemente, en el primer y segundo apartado, aspectos teórico-metodológicos que motivan la redacción de la *Crítica*, al tiempo que aclaro algunas nociones básicas de la filosofía política hegeliana. A continuación, profundizo en la inconsistencia de Hegel para resolver la universalidad que encarna el Estado, mientras presento las más destacadas críticas del joven Marx. Posteriormente, introduzco algunos elementos generales de la democracia liberal para subrayar cómo esta se constituye sobre instituciones que no logran reconciliar a los miembros

de la sociedad civil con el Estado y que, por tanto, las actuales formas de gobierno se construyen sobre la fractura de la unidad que Karl Marx critica a Hegel. Finalmente, en la conclusión, llamo la atención sobre la positiva necesidad de remitir, en los estudios sobre la democracia y las formas de gobierno, a la naturaleza de los Estados que sustentan esos regímenes.

2. Precedentes: Hegel y Feuerbach

Son ya un lugar común dentro de la exégesis marxiana las publicaciones que atienden a los precedentes teóricos de la producción intelectual del joven Marx. Estos estudios han identificado, contando con el testimonio del propio autor, dos referencias claves para comprender algunas nociones centrales de la política marxiana. Hegel y Feuerbach son dos caminos que han de transitarse para comprender la progresión crítica de un pensamiento que todavía hoy sigue inspirando a movimientos políticos y sociales de diversas naciones.

Uno de estos tópicos centrales en la literatura marxista es la *inversión* que habría desarrollado Marx de las categorías hegelianas. En la *Crítica*, esta inversión se enuncia de varios modos pero su modelo básico toma la forma de *sujeto-predicado*. Como señala Marx, “el pensamiento es en Hegel el ser: el pensamiento es el sujeto, el ser el predicado (...) Hegel no ha pensado los objetos más que como predicados del pensamiento que se piensa a sí mismo”. (Marx 2002, p. 76)¹.

Aunque habitualmente vinculada a Marx, la autoría de la inversión se encuentra por primera vez formulada en Feuerbach, quien señala la conexión entre el uso apriorístico de categorías abstractas y la explicación de la realidad en la filosofía hegeliana. El autor de los *Apuntes para la crítica de la filosofía de Hegel* (1839) ejerció una significativa influencia entre el grupo de intelectuales de la izquierda hegeliana, entre los que se encontraba el joven Marx. Sin embargo, el acentuado materialismo de Feuerbach se fundaba en el hombre general, abstracto, ajeno al conjunto de relaciones sociales.

No obstante, con Feuerbach se logra restablecer la precedencia causal de la materia, perdida con el idealismo hegeliano, y reemplazar la embriaguez especulativa que había reinado hasta entonces por un pen-

¹ Véase también: “Hegel convierte constantemente a la Idea en el sujeto y al sujeto auténtico y real —por ejemplo la “convicción política”—en el predicado, cuando (en la realidad) el desarrollo corresponde siempre al predicado” (Marx 2002, p. 76).

samiento sensato que sin embargo no logra comprender que no existe tal *hombre general* considerado al margen de sus relaciones sociales sino, más bien, personas siempre dependientes de ellas.

Tal como señala Alfredo Llanos en su introducción a los *Apuntes para la crítica de la filosofía de Hegel*,

Su crítica al idealismo hegeliano como sistema es sin duda uno de los logros más sólidos. En efecto, demuestra que Hegel, para convertir la razón individual en esencia absoluta e independiente, ha separado la conciencia de los objetos y del propio hombre, sin el cual aquella es impensable (Llanos 1974, p. 13)

En su crítica al abstraccionismo hegeliano, a la reducción especulativa de lo real, Feuerbach juzga injustamente la dialéctica como otra expresión teológica del idealismo alemán. En contra, Marx cree ver la posibilidad de reconducir el método hegeliano a principios operantes de la propia realidad, confiando en que en la dialéctica existen elementos potencialmente valiosos para *explicar* y *transformar* el mundo.

La dialéctica de éste —refiriéndose a Hegel— aun en su cuño idealista, encerraba las ideas revolucionarias de contradicción, negación y negación de la negación que habían dejado muy atrás las categorías de cambios graduales meramente cuantitativos [del pensamiento filosófico anterior] (Llanos 1974, p. 13).

A lo largo de la *Crítica*, Marx insiste en señalar que Hegel desarrolla el proceso dialéctico *no* según el objeto, sino a partir de un pensamiento que lo precede (hipóstasis). El valor metodológico que guarda la dialéctica puede reponerse si el pensamiento se asienta en determinaciones reales, evitando que se volatilice en abstracciones.

La mejor forma de desprenderse de esta ilusión es tomar el significado como lo que es, como la determinación propiamente tal, hacer de ella como tal el sujeto y comparar si el sujeto que supuestamente le subyace no será su predicado real, si no representa su esencia y verdadera realización (Marx 2002, p. 164)

La influencia de Feuerbach y Hegel se hace patente a lo largo de toda la producción marxiana. En el *Manuscrito de Kreuznach*, particularmente, su influjo parece todavía más relevante pues su identidad como autor no se ha trazado todavía con claridad. De Feuerbach, Marx adoptará la precedencia causal de la materia sobre el pensamiento y la necesidad de referir, en el estudio de procesos sociales, a los sujetos que

los ejecutan: las personas. Ello aporta el criterio que invalida el proceso deductivo hegeliano, que define equivocadamente la idea como objeto del conocimiento. De Hegel, Marx integrará un modelo de estudio que, “al reducir todos los procesos a su existencia concreta” (Laborda 1981, p. 196), le conducirá a afirmar que el Estado, el Derecho y la sociedad, son elementos de la realidad que pueden entenderse como actividades de sujetos individuales, cargadas de significado, jerarquizadas en un orden que “culmina en la personificación (irracional y enajenadora a los ojos de Marx) del poder político” (ib.)

3. Estado y sociedad civil en Hegel

Desde que Aristóteles señalara la naturaleza social de las personas, la filosofía política ha dedicado múltiples esfuerzos en resolver las dificultades que genera la vida común. Un tema central, todavía por resolver, refiere a qué tipo de relación deben mantener entre sí los individuos que buscan en su satisfacción personal su realización y las formas de organización social en las que conviven con sus semejantes. O, en otras palabras,

Cómo lograr que la desestructuración que ha provocado el surgimiento de la particularidad, escindiendo toda universalidad, no termine en plena anarquía en la que la vida humana no fuera posible [...] Los individuos aislados, en mutua contraposición, deben de alguna manera ser reconducidos a la unidad, a vivir juntos (Dri 2000, p. 214).

En la constitución misma del Estado moderno, la filosofía política se propuso diversas soluciones a la dificultad de reconciliar el espacio de los intereses privados y el ámbito de los fines públicos. Los tratados sobre el gobierno civil de J. Locke, el *Leviatán* hobbesiano, o la *voluntad general* roussoniana, son propuestas políticas que dan cuenta de la transformación de un Estado en transición en el que se materializa definitivamente el ámbito de lo político y lo civil, la esfera de los intereses colectivos y el espacio de los intereses individuales².

2 Los estudios coinciden en señalar que la Antigüedad no conoció distinciones algunas entre estos dos ámbitos, confundidos ambos en la polis e igualmente representadas en el Estado. “Libertad política y libertad personal o privada son las dos caras, para la ética antigua, de un mismo ideal, la autonomía individual. El liberalismo moderno las disocia...” (De Francisco 2003, p. 253). La libertad política, el autogobierno, y la libertad negativa, “vivir como un quiere”, eran realidades comunes que compartían la referencia negativa que representaba el esclavo, que no puede gobernar ni puede vivir como quiere.

En la Modernidad sólo cabe constatar la existencia de la sociedad civil-burguesa como un ámbito de la organización social cuyo fundamento es el interés particular. Hegel lo introduce como un elemento inferior de la realidad social, precario, incapaz por su propia naturaleza de representar la unidad³.

En relación con esto, cabe señalar la existencia de dos momentos relevantes en la filosofía política hegeliana (Laborda 1981). El primero consiste en una elaborada y rica argumentación que confirma al Estado como universo ético, mientras que el segundo momento se caracteriza por la introducción del Estado monárquico-constitucional como la correspondencia exacta con la teórica universalidad que propone Hegel.

El Estado hegeliano es concebido de manera dicotómica, de modo que comprende un ámbito conforme a la razón, donde los individuos son guiados por el sometimiento consciente a los fines supremos del Espíritu que el Estado encarna; y otro ámbito donde el Estado actúa como un órgano puramente utilitario, donde reconcilia los intereses particulares no resueltos en el espacio de la sociedad civil.

En su *Filosofía del Derecho*, Hegel argumentaba que el Estado podía

[P]otencialmente resolver los intensos conflictos entre individuos, proporcionando, por un lado, un marco racional para la interacción en la sociedad civil y, por otro, una oportunidad de participar (a través de una forma limitada de representación) en la formación de “voluntad política general”. Con el tiempo, el estado moderno se había convertido en el centro de la ley, la cultura y la identidad nacional, en la base global de todo el desarrollo. Al identificarse con él, los ciudadanos pueden superar la anarquía competitiva de la sociedad civil y descubrir una verdadera base de unidad. Únicamente en virtud del estado podrían los ciudadanos alcanzar una “existencia racional” (Held 2007, p. 156).

A diferencia de las propuestas contractualistas que lo preceden, Hegel comprende que la figura del Estado difícilmente puede encontrar su fundamento en un acuerdo común entre intereses particulares. Por muchas voluntades que sean consideradas, el Estado habrá de estar necesariamente por encima de las diferencias instrumentales de sus ciudadanos.

3 Este reconocimiento implícito de la ausencia de unidad (la aceptación de un ámbito inferior donde tiene cabida un sinnúmero de intereses particulares) será reformulado en la *Filosofía del Derecho* de tal modo que el Estado logre representar la realidad máxima de la idea ética.

En el fondo de este asunto se intuye la reflexión roussoniana que llama la atención en que los individuos desarrollan su actividad, sobre todo, en círculos sociales que encarnan intereses particulares (familia, comunidad, ciudad, etc., es decir, espacios sociales al modo de la sociedad civil hegeliana). En estas situaciones resulta difícil para los individuos reconocer con claridad cuáles son los intereses generales de la totalidad, siendo más evidente sus preocupaciones inmediatas. La *antinomía de Rousseau* subraya la desvinculación que existe entre el ámbito de la sociedad civil (donde las personas atienden a sus asuntos privados), y la voluntad general (donde atienden sus asuntos comunes), que representa —o debería representar— el Estado, cuestionando la posibilidad de poder definir con claridad un objetivo social común que procure bienestar a toda la población. Ante esta dificultad Hegel debe introducir un complejo sistema de mediaciones que asegure que los intereses particulares de la sociedad civil no dinamitan la unidad del Estado⁴.

El Estado hegeliano debe entenderse, por tanto, como un espacio de reconciliación (entre intereses particulares y universales), que en último término representa la búsqueda racional de la vida, de ahí que Hegel presente al Estado como la encarnación del espíritu objetivo cuyo fin es el interés general, el universo ético.

4. El joven Marx ante la política hegeliana

En un evidente tono crítico, Marx se propone señalar las inconsecuencias en las que habría incurrido Hegel al desarrollar su teoría sobre el Estado. No estamos ante una oposición general al *corpus* filosófico del gran pensador alemán, sí, en cambio, a una aproximación como “hegeliano ortodoxo”, que ve en el Estado “el reconocimiento de la dimensión política del hombre, la esfera de la universalidad, el máximo desarrollo de la sociabilidad y por ende la esfera también de la razón y la libertad” (Prior 2002, p. 19). El joven Marx piensa, al igual que Hegel, en un sujeto ético que incorpore las dimensiones política, jurídica y moral (Marx 2002, p. 194).

Pero ya desde posiciones colindantes, Marx podrá deducir el carácter irremisiblemente clasista de los estados. Un Estado, como el prusia-

4 Marx se mostrará muy crítico con la posibilidad misma de la mediación, sobre todo con la defensa hegeliana del aparato burocrático. Por otra parte, a partir del siglo XIX, las teorías liberales no han dejado de integrar en sus propuestas la idea de un Estado como unidad imparcial que supera las diferencias entre ciudadanos/as. Sobre esto último nos detendremos más adelante.

no, como Estado ético que encarna el interés universal de la sociedad, será una ficción que Marx se esforzará en dilucidar.

Entre los progresos de la *Filosofía del Derecho* —según apunta el propio Marx— se halla la consideración del Estado político como organismo donde la diversidad de poderes (el legislativo, el ejecutivo y la corona) es vista como “una distinción viva, racional y no anorgánica” (Marx 2002, p. 77), capaz de expresar la “intuición y voluntad universal”. Sin embargo, a partir de estas consideraciones Hegel procede a identificar el Estado con la Constitución política que de él emana⁵. Marx alega que la preeminencia de la Constitución atenta contra la anteriormente reconocida unidad orgánica y confluencia uniforme, aunque diversa, de todos los poderes que constituyen el órgano estatal.

En el fondo de esta crítica se encuentra la búsqueda de coherencia hegeliana de la unidad de la forma y el contenido, entre lo universal, la idea, y lo particular, la realidad. Sólo un Estado que represente esa unidad podrá considerarse, para el joven Marx, como *verdaderamente* democrático⁶. En su *Filosofía del Derecho*, Hegel compromete esa unidad al afirmar la prevalencia de la Constitución⁷.

El principio formal que representa la Constitución política debe siempre entenderse como *atributo* de la existencia real de un pueblo. Si la Constitución prevalece sobre los demás elementos del organismo, como subraya Hegel, el pueblo se vuelve un atributo de la Constitución, “el pueblo de la Constitución”:

En la monarquía el todo, el pueblo, se halla subsumido bajo una de las formas en que existe: la Constitución; en la democracia la Constitución misma se presenta solamente como una determinación y, más precisamente, la autodeterminación del pueblo. En la monarquía tenemos al pueblo

5 Para esta crítica Marx se detiene en §269 de la *Filosofía del Derecho* (Hegel 1944, p. 218).

6 “La democracia es contenido y forma; la monarquía, que *se presenta* como una forma, falsea el contenido” (Marx 2002, p. 99).

7 Con evidente ironía pregunta Marx: “¿Qué le autoriza a terminar con la frase: “este organismo es la Constitución”? ¿Por qué no: “este organismo es el sistema solar”?” (Marx 2002, p. 79). Más adelante subrayará Marx: “En realidad Hegel no ha hecho otra cosa que disolver la “Constitución” en la abstracta idea general de “organismo”; pero en apariencia y en su propia opinión ha desarrollado algo concreto a partir de la “Idea universal”. Al sujeto real de la Idea lo ha convertido en un producto, un predicado de ella” (Marx 2002, p. 80). Véase también: “Pero la democracia se distingue aquí específicamente, porque en ella la *Constitución* nunca es más que *un* factor de la existencia de un pueblo: la *Constitución política* no forma por sí sola el Estado” (Marx 2002, p. 99).

de la Constitución; en la democracia a la Constitución del pueblo (Marx 2002, p. 99).

En realidad, Marx está manifestando críticamente las diversas concreciones que adopta la *inversión* que, en su forma política,

[P]arte del Estado y ve en el hombre al Estado hecho sujeto; la democracia parte del hombre y ve en el Estado al hombre objetivado. Lo mismo que la religión no crea al hombre sino el hombre la religión, lo mismo no es la Constitución quien crea al pueblo sino el pueblo la Constitución (Marx 2002, p. 99).

El problema de la inversión es el reclamo una marxiano de la verdadera unidad de forma y contenido. En la democracia debe coincidir la Constitución política (principio formal), y el pueblo, su existencia real (principio material). Con ello, en la democracia, el Estado deja de representar un elemento particular, determinante, desde el que se pretende dar sentido a la vida real de los individuos.

Para el joven Marx, el reconocimiento de la manifiesta separación entre el Estado político y la sociedad supone negar la democracia, negación que, curiosamente, sólo ocurre con la Modernidad⁸.

Si la abstracción del *Estado como tal* no se ha producido hasta los tiempos modernos, es porque la abstracción de la vida privada ha comenzado en el tiempo moderno. La abstracción del *Estado político* es un producto moderno (Marx 2002, p. 102).

¿Qué relación cabe suponer, en Hegel, entre el Estado como institución política que apunta a lo necesario y lo universal, y la sociedad civil-burguesa que expresa el acuerdo entre voluntades particulares? ¿Qué hace pensar a Hegel que el Estado podrá finalmente encarnar la universalidad si los individuos no se preocupan, finalmente, más que de sus asuntos?

8 Esta reflexión lleva a Marx a afirmar que tanto la Antigüedad como la Edad Media materializaron formas de Estado que sí eran democráticas: “En la Edad Media, vida del pueblo y del Estado son idénticas. El hombre es el principio real del Estado, pero el hombre *sin libertad*; por tanto se trata de una *democracia sin libertad*, la enajenación cumplida” (Marx 2002, p. 102). Para salvar el absurdo que para nosotros representa afirmar la existencia de algo que puede ser simultáneamente democrático y no-libre no debe olvidarse la definición marxiana “de juventud” de democracia como verdadera unidad de forma y contenido. En la Edad Media la unidad real se daba porque la sociedad burguesa era realmente toda la sociedad política (Marx 2002, p. 150).

Como se intuye, Hegel rechazará que la sociedad civil-burguesa pueda ser el fundamento real de la unidad social —como afirmaba el contractualismo anterior—; para solventar las dificultades que expliquen la realidad ética superior del Estado, Hegel apelará a un órgano estatal que se presente ante la sociedad civil-burguesa no sólo como un orden externo, sino también como fin *inmanente* (Marx 2002, p. 68). *Externo*, en el sentido de que el Estado impone sus leyes e intereses a los de la sociedad civil-burguesa, y es condición de posibilidad para que existan “leyes” e “intereses” propios del ámbito civil-burgués. Dicho de otro modo, el Estado garantiza con el derecho el bienestar privado.

¿Pero en qué sentido es *inmanente*? La finalidad, aunque no la explicación, parece clara: Hegel necesita de algún elemento que pueda conectar los intereses particulares de los individuos con el fin último y general que encarna el Estado para no comprometer su unidad. Ese vínculo consistirá en la identidad de derechos y deberes de los individuos frente al Estado. “Por ejemplo, el deber de respetar la propiedad coincidirá con el derecho a tenerla” (Marx 2002, p. 70)

Esforzándose por encontrar aquellos elementos que logren comunicar al Estado con la sociedad, “a través del cual sea posible que los intereses particulares dispersos hallen unidad universal” (Cantamutto 2013, p. 103), Hegel reconoce un complejo sistema de mediaciones que logran mantener la unidad social. A través de la participación en órganos intermedios del propio gobierno los ciudadanos se aseguran que el Estado deje de constituir una realidad externa para pasar a ser la constitución misma de la sociedad civil, asegurando la unidad orgánica (Marx 2002, p. 147).

Uno de estos órganos intermedios, quizás el más importante para Hegel, es la burocracia, “una organización en la que todos los intereses particulares se subordinan, por un lado, a un sistema de jerarquía, especialización, pericia y coordinación, y por otro, a presiones internas y externas para que sea competente e imparcial” (Held 2007, p. 157). Sin embargo, Hegel “no desarrolla el “contenido” de la burocracia, sino únicamente algunas características de su organización “formal”” (Marx 2002, p. 118). Con ello no consigue más que describir la propia imagen que el Estado tiene de sí mismo, sin cuestionar sus fundamentos reales.

La crítica de Marx a Hegel “incluye varios puntos, pero uno en particular es crucial. En la esfera de lo que Hegel denominaba “el interés absolutamente universal del verdadero Estado” no se encuentra, en opinión de Marx, más que “burocracia” y “conflicto sin resolver” (Held 2007, p. 158). Marx destaca también la “autonomía relativa” que las cor-

poraciones (formas en que la sociedad burguesa administra sus intereses de parte) adquieren dentro del Estado y el carácter cuasireligioso que impregna a la burocracia. La burocracia sólo define una universalidad imaginaria pues, finalmente, acaba defendiendo el interés particular (su interés corporativo). En definitiva, la burocracia manifiesta, otra vez, el problema de la inversión al hacer pasar sus fines particulares por los objetivos universales a los que el Estado aspira (Marx 2002, p. 120). La burocracia, “aunque pretenda revestir su posesión con el manto de la universalidad y la espiritualidad, no hace sino reafirmar el carácter no democrático del Estado fundado en su separación de la sociedad civil” (Vázquez 1983). Como se deduce, democracia y burocracia se muestran incompatibles: “la burocracia entra en la esfera del Estado pugnando por que predomine su interés particular-corporativo, de ahí su diametral oposición” (Vázquez 1983).

Marx critica duramente la posibilidad misma de las mediaciones pues, en todos los casos, el interés particular de un grupo social —la burguesía— interpondrá sus intereses particulares sobre el Estado, anulando su pretendida universalidad. El sistema de medicaciones confirma la efectiva disolución de la unidad y la real separación de la sociedad. Como se ha subrayado, esto supone la imposibilidad de los sujetos para reconciliarse con lo universal, y la oportunidad misma de la existencia de una democracia radical.

Pensado desde la abstracción y como agente independiente respecto a la sociedad civil-burguesa, el Estado jamás podrá cumplir su finalidad social. La idea de una democracia verdadera parece la clara anticipación de lo que posteriormente Marx reflejará como comunismo, un ámbito de participación política directa, no mediado, donde la sociedad civil se politiza y el Estado deja de tener sentido político propio⁹.

5. La democracia liberal

Debe llamar la atención que el joven prusiano, conocido por su lúcida crítica al modelo económico capitalista, dedique su primer análisis

9 Kolakowsky ha sostenido que el tema de la verdadera unidad es el hilo conductor de toda la obra marxiana. “[El marxismo] está centrado sobre el tema romántico de la unidad de la esencia y la existencia, que se traduce en el de la unidad de la sociedad civil y de la sociedad política. (Kolakowsky 1981, 101). Idea también sostenida por A. Sánchez Vázquez: “el concepto marxiano de democracia como: a) unidad de lo universal y lo particular, de la esfera política y social (...); b) democracia para la mayoría y c) democracia de la libertad (...) conserva su vigencia a lo largo del pensamiento de Marx” (Vázquez 1983, p. 36).

sobre la naturaleza del Estado a un estudio sobre Hegel y no a la incipiente filosofía utilitarista que, en principio, parece ajustarse mejor a un modelo de producción donde son los individuos, sus pasiones y deseos, el vértice desde el que emana la defensa de un particular régimen político: la democracia liberal.

Nacida a finales del siglo XIX y consolidada a principios del siglo XX, la democracia liberal es el modelo político que ha conformado la mayor parte de las democracias parlamentarias del mundo actual. Los actuales desarrollos de la teoría política liberal pueden considerarse una profundización más elaborada de un supuesto ya presente en los primeros demócratas liberales: la defensa de una sociedad en la cual todos sus miembros tengan igual libertad (igualdad de derechos) para desarrollar sus capacidades (libre desenvolvimiento de la personalidad), (Stuart Mill 2004).

Como es de suponer, Marx respondió críticamente al liberalismo político por no ser más que una engañosa defensa de igualdad generalizada en una sociedad capitalista profundamente desigual. El liberalismo, a los ojos de los intelectuales socialistas del siglo XIX, no representaba más que “la libertad de los fuertes para aplastar a los débiles mediante la aplicación de normas de mercado” (Macpherson 1981). No obstante, junto con la significación político-económica coexistió un sentido ético-humanista de liberalismo a lo largo del siglo XIX y principios del XX, aunque prevaleció la visión de mercado (Macpherson 1981, p. 10).

En la actualidad, sin embargo, la democracia se presupone liberal y se acepta como la posición política más legítima y justificada que puede haber para las modernas formas de Estado (Held 2007, p. 19), siendo común la opinión entre los ciudadanos de que es la mejor forma de gobierno posible.

Dada su reciente unanimidad adquirida en torno a sus principios (no más de un siglo), reconocer la democracia como un elemento político imprescindible para el libre desarrollo de la sociedad no debe considerarse un paso atrás en la historia política de la Humanidad, pero su aceptación como único horizonte posible tiene una consecuencia importante para el marxismo: generalizada la aceptación de la democracia, la crítica sobre la naturaleza de los Estados y las formas de gobierno ha ido desapareciendo de los debates políticos y su lugar ha sido reemplazado por la crítica sobre la calidad. Así lo atestigua un reciente estudio empírico-descriptivo sobre la calidad de las democracias que, a partir de ciertos indicadores democráticos, ha señalado que “hoy en día la distinción política más importante entre países no tiene que ver con si estos son

considerados o no como democráticos, sino con qué tipo de democracias son o qué nivel de democracia han logrado alcanzar” (Palacios Brihuega 2016). Mientras, en el ámbito de la filosofía política, ese papel ha sido asumido por la democracia deliberativa que representa el “enfoque político centrado en la mejora de la calidad de la democracia” (Held 2007, p. 332).

Cabe aclarar que a lo largo de su desarrollo la teoría política liberal ha sido consciente de sus carencias y ha cuestionado profundamente sus fallas. Mucho ha cambiado desde que las primeras propuestas liberales asumieran explícitamente el capitalismo como el modelo que mejor se adapta a la política liberal y, tan pronto como surgieron las primeras teorizaciones, se llamó la atención sobre la necesidad de una adecuada distribución del capital y de los frutos del trabajo para el progreso social, aunque todavía no se cuestionara la naturaleza exclusiva del sufragio y de las instituciones parlamentarias (Stuart Mill 2004).

Es igualmente cierto que en las últimas décadas, el sector público y la intervención estatal en la vida económica parecen mostrar a los ciudadanos que las instituciones democráticas liberales son “el contrapeso efectivo del voraz capitalismo de principios de siglo” (Miliband 1976), con lo que se habría demostrado, definitivamente, la posibilidad de conciliar los intereses particulares que guían la actividad económica con los intereses comunes que aglomera el Estado.

Como hemos visto, para Marx es una ilusión que la administración política posea la capacidad para regular un ámbito que es, en realidad, su condicionante. Esta ficción se sostiene sobre la idea de que el Estado puede actuar como agente imparcial capaz de regular adecuadamente los asuntos sociales (el bien común, lo universal) y los intereses privados (que, para el liberalismo, actúan y se expresan en el mercado), olvidando que la economía capitalista ha logrado su expansión por todo el mundo gracias, precisamente, a la administración estatal.

Como habrá percibido el lector, hay una evidente correspondencia entre la idea del Estado como agente social imparcial, aquí vinculada fundamentalmente al liberalismo político, y la idea hegeliana del Estado como unidad reconciliada, máxima expresión ética de los ciudadanos.

¿Qué es lo que intenta reconciliar el Estado liberal? ¿Acaso no supone el reconocimiento del interés individual, siempre insatisfecho ante las nuevas tentativas del mercado, un conflicto permanente entre individuos por la apropiación del objeto deseado? ¿No dinamita este conflicto permanente la posibilidad de la unidad y la imparcialidad de un Estado que es, a su vez, objeto de deseo por su capacidad para facilitar a los individuos la imposición de la propia voluntad?

Quizás sea conveniente recordar la regularidad con la que instituciones de carácter supranacional como el Fondo Monetario Internacional o el Banco Mundial proponen y supervisan a los gobiernos del mundo en la aplicación de nuevas medidas políticas que “saneen” la economía. Las recomendaciones están siempre dirigidas a la total implementación de una estructura de libre mercado, insistiendo sobre todo en la desregulación política de diversos bienes y servicios (incluida la educación o la sanidad), políticas de “flexibilidad laboral” o la supresión de servicios sociales (como la desatención a grupos con diversidad funcional o familias monoparentales).

Por ejemplo, la intelectual italiana Silvia Federici, quien ha dedicado parte importante de sus estudios a investigar el proceso transición del feudalismo al capitalismo desde una perspectiva marxista —atendiendo especialmente a cómo dicha transición afectó las relaciones entre hombres y mujeres—, comenta cómo durante una estancia en Nigeria se dieron presiones de los organismos internacionales para que el país africano “corrigiera” su economía, haciéndose más competitivo dentro del mercado mundial:

Los años comprendidos entre 1984 y 1986 constituyeron un punto de inflexión para Nigeria, así como para la mayoría de los países africanos. Fueron los años en que, en respuesta a la crisis de la deuda, el gobierno nigeriano entró en negociaciones con el Fondo Monetario Internacional y el Banco Mundial; negociaciones que finalmente implicaron la adopción de un programa de ajuste estructural, la receta universal del Banco Mundial para la recuperación económica en todo el planeta [...] Pero pronto se vio que eso suponía una nueva ronda de acumulación primitiva y una racionalización de la producción social orientada a destruir los últimos vestigios de propiedad comunal y de relaciones comunales imponiendo de este modo formas más intensas de explotación (Federici 2010, p. 18).

Entonces Nigeria contaba todavía con formas de propiedad que no se regían estrictamente por los tipos de explotación capitalista. Sobre el rendimiento prevalecía la explotación agrícola basada en tierras comunales, y sobre la organización familiar monógama y nuclear, más típica en Occidente, la poligamia y la familia extensa. La supervivencia de estas formas de organización social permitía que las familias trabajadoras nigerianas contaran con vínculos económicos y sociales que entorpecían el funcionamiento del capitalismo.

El marxismo siempre ha visto en la teoría liberal un enemigo teórico a batir. La crítica podía mostrarse flexible o implacable según la ortodoxia profesada por el crítico pero, en general, el marxismo mostró

desde sus inicios una manifiesta desconfianza hacia el liberalismo político, a quien en reiteradas ocasiones consideró como un simple modo de administración política que afianzaba la economía capitalista. La razonable importancia que las teorías políticas liberales otorgaron a la protección de los individuos ante la arbitrariedad de los poderes políticos o religiosos se fraguó, para el marxismo, gracias a un modelo de gobierno que contemplaba la minimización de la intervención del poder en los asuntos privados. El liberalismo, pues, entendió que

La democracia como conquista de la independencia privada a través de la crítica al poder, y el mercado como catalizador de los intereses particulares a través del ejercicio de las propias facultades, constituyen los cimientos sobre los que el individuo construye su vida como un mundo estrictamente privado (Longás 2005, p. 32).

Tras el velo de los “asuntos privados”, el liberalismo se refirió a una realidad mucho más fundamental que la de asegurar a los sujetos un mayor rango de independencia frente los poderes públicos: la conquista de un verdadero lugar para la emancipación de las personas, el ámbito marginal de la “vida privada”. Para el marxismo esto significó un claro intento teórico de apuntalar un modelo económico vinculando la libertad política con el derecho a la propiedad individual.

Como se ha mencionado brevemente, las teorías políticas liberales a menudo excedieron las reflexiones sobre el derecho a la propiedad, principal eje de la crítica marxista, y centraron su atención en examinar las consecuencias negativas de las desigualdades sociales para el pleno ejercicio de la ciudadanía. El liberalismo pronto dio cuenta de la insuficiencia que supone la sola protección de intereses individuales, indicando la igual necesidad de que los ciudadanos puedan desarrollar en la sociedad sus capacidades intelectuales y morales. Con ello, el liberalismo introduce un importante elemento normativo que no puede eludirse. Existe un modo de organizar la vida humana que, a pesar de inscribirse en la lógica económica capitalista, aspira a un bienestar social. La formalización de los derechos civiles, la protección legal ante la arbitrariedad, no fue el fin del recorrido liberal (y no puede serlo, puesto que todavía existe un amplio número de población que se encuentra al margen de recursos y oportunidades, así como de toda posibilidad de participación política).

Se abre ahora la ineludible pregunta, ¿es posible reconciliar la protección de los intereses individuales con un proyecto político común que atienda a las graves desigualdades sociales? En otras palabras: tal

y como la sociedad civil y el Estado han sido pensados en la filosofía política contemporánea, ¿cabe la posibilidad de reconciliación? ¿Podrán algún día los individuos anteponer el bienestar general de la población a sus intereses particulares?

El conocido autor marxista Alex Callinicos se muestra bastante desconfiado con el proyecto social que el liberalismo habría pretendido poner en marcha durante los últimos dos siglos.

La preocupación liberal por la desigualdad real en las sociedades capitalistas ha sido articulada, según Callinicos, a través de tres consignas: participación política, responsabilidad gubernamental y libertad de protesta y reforma (Held 2007, p. 322). Sin embargo, todas ellas han sido desatendidas en un panorama político que

Se caracteriza por la existencia de una ciudadanía en gran medida pasiva (un número significativo de ciudadanos con derecho al voto no participa de las elecciones, por ejemplo), por la erosión y el desplazamiento de las instituciones parlamentarias por centros de poder no elegidos (...), y por las importantes limitaciones estructurales a la acción del estado y, sobre todo, a la posibilidad de una reforma asistemática del capitalismo (la huida de capitales a países extranjeros, por ejemplo, supone una constante amenaza para los gobiernos electos con fuertes programas de reforma social) (CALLINICOS en Held 2007, p. 322).

El principal obstáculo para la ejecución del programa social-liberal —apunta Callinicos— es el mismo que señala la tradición marxista clásica: las políticas que atienden a las necesidades sociales son continuamente dinamitadas por los poderes económicos.

El Estado en la sociedad capitalista no puede dejar de depender de quienes poseen y controlan los medios de producción, pues son las organizaciones económicas quienes generan los recursos materiales gracias a los que subsiste el Estado y la sociedad. Por ello, las políticas del Estado deben mostrarse compatibles a corto y largo plazo con los objetivos de los mercados (industriales, financieros, comerciales). De otro modo se compromete la estabilidad misma del Estado¹⁰.

¹⁰ Aunque distantes, sirvan de ejemplo algunos acontecimientos de Chile durante el gobierno de la Unidad Popular (1970-1973). El 21 de diciembre de 1970 se firma un proyecto de ley destinado a modificar la Constitución para que el gobierno encabezado por Salvador Allende pudiera nacionalizar diversos sectores productivos nacionales, entre ellos, la gran minería, los monopolios industriales y de distribución, la banca privada, etc. (Allende 1971). A medida que las nacionalizaciones se hacían efectivas, los bancos norteamericanos redujeron violentamente sus préstamos a corto plazo, algunos, como el *Export Import Bank*, incluso suspendiendo de manera indefinida todo crédito

Como sintetiza adecuadamente Held:

En la tradición liberal de los siglos XIX y XX, la política se ha identificado a menudo (...) con el ámbito del gobierno y la relación del ciudadano con dicho ámbito. Cuando se plantea esa identificación y se contempla la política en una esfera aparte de la economía y la cultura, tiende a excluirse un amplio dominio de aspectos fundamentales para la política. El marxismo ha estado siempre a la vanguardia de la crítica a esta posición, manteniendo que el liberalismo ha despolitizado de un modo inaceptable la fuente básica del poder contemporáneo: la propiedad privada de los medios de producción (Held 2007, p. 324).

Ante esta acusación, el liberalismo replica que la centralidad que el marxismo otorga a la economía oscurece otros aspectos igualmente relevantes de lo político. En las sociedades se dan conflictos de intereses que pueden no estar directamente vinculados a la infraestructura económica o que, a pesar de estar vinculados, difícilmente pueden encontrar respuesta adecuada remitiendo a ella. El monismo económico marxista (Beauvoir 2005, p. 122), al parecer, negaría la autonomía de lo político.

En los escritos posteriores a la *Crítica Marx* se esfuerza por precisar el complejo de relaciones recíprocas existentes entre las formas de dominación económica, social y política. En ellos, aunque con algunos matices según la madurez de los textos, el Estado se muestra siempre como un instrumento de dominación. Sirva de ejemplo la famosa expresión del *Manifiesto comunista* “el ejecutivo del Estado moderno no es sino un comité para arreglar los asuntos comunes de toda la burguesía”, cuya idea central aparece repetida veintidós años más tarde: “al mismo ritmo

a Chile. Ello dificultó la capacidad de acceder a innumerables recursos que Chile no producía y que tenía que adquirir del exterior; entre ellos, los repuestos para la gran minería, producidos en Norteamérica (Allende, 1989). En 1972, en la otra punta del mundo, el parlamento estadounidense aprobaría una enmienda por la cual sus representantes en instituciones internacionales votarían en contra de préstamos a países donde se hubieran expropiado empresas norteamericanas (Sigmund 1974). En ese mismo año tendría lugar en Chile el conocido como *paro de octubre*. Un proceso de reorganización y movilización de la derecha que aglutinaría, fundamentalmente, a diversos gremios de pequeños y medianos empresarios del transporte cuyas acciones paralizarían prácticamente la distribución nacional de mercancías y los sectores productivos. El gobierno de la Unidad Popular se encontró en jaque. La vanguardia opositora encontró en los gremios de la pequeña burguesía su punta de lanza: los grandes empresarios no podían parar sus actividades ante la amenaza real de la expropiación y la reanudación inmediata de la producción, sin embargo, en el caso de los pequeños gremios, el Estado no tenía mecanismos para reemplazar a los transportistas y sus vehículos de manera eficaz (Bitar 2001). Las empresas privadas, y no la oposición política del parlamento chileno, se enfrentaban abiertamente a la democracia.

con el que el progreso de la industria moderna desarrolló, amplió e intensificó el antagonismo de clase entre el capital y los trabajadores, el poder estatal fue cobrando cada vez más el carácter del poder nacional del capital sobre los trabajadores, de una fuerza pública organizada para la esclavización social, de un artefacto del despotismo de clase” (Marx 1968).

Sin embargo, la frecuencia con la que Marx se refiere al Estado como un agente parcial, de clase, donde no cabe la reconciliación, no ha agotado la existencia de interpretaciones alternativas acerca de la contundencia con la que Marx se habría expresado respecto a la autonomía del Estado de las clases sociales (Held 2007, p. 156).

La acostumbrada posición marxiana del Estado y la burocracia como instrumentos que surgen para coordinar una sociedad dividida en interés de una clase dirigente, encuentra una alternativa —quizá, mejor, un precedente— en el *Manuscrito de Kreuznach*, donde Marx señala un Estado capaz de retener un margen de poder independiente, abriendo la posibilidad de que constituya una fuente de poder que a corto plazo no tiene por qué estar unida a unos intereses particulares. En esa posibilidad se han aferrado algunos estudiosos de la filosofía política para cuestionar la radicalidad con la que Marx se habría expresado respecto a sus posiciones políticas revolucionarias.

No obstante, ello parece obviar que tan sólo un año más tarde de la publicación de la *Crítica a la filosofía del Estado de Hegel*, Marx redacta su introducción, publicada en París en la primera mitad de 1844¹¹, donde resumirá aspectos importantes de dos de sus últimos escritos, identificando un nuevo sujeto político que sitúa el problema de la identidad entre lo universal y lo particular en un plano distinto, hasta entonces no considerado: la clase social. El proletariado, “una clase *radicalmente* esclavizada (...) que no padece *una injusticia social*, sino *la injusticia en sí*”, será la respuesta a la pregunta sobre dónde está la posibilidad positiva de la emancipación planteada en *La cuestión judía* (Hegel 1944)¹².

11 Para entonces también se había publicado la *Cuestión Judía* (1843), otro texto de especial relevancia para entender las nuevas consideraciones de Marx para modificar su diagnóstico inicial sobre la democracia, a la luz de un problema político concreto como es la negación de derechos a un grupo determinado de personas.

12 Pueden encontrarse más detalles de cómo Marx infiere el papel del proletariado en (Blackburn y Johnson 1980, p. 13)

6. Conclusión: ¿una necesidad renovada de democracia marxista?

La democracia ha sido habitualmente entendida como un conjunto de procedimientos electorales e instituciones representativas que legitiman un poder político (Riley 2009). La amplitud de esta definición integra un vasto espectro de posiciones políticas que va desde aquellas que exigen una mayor participación ciudadana hasta los reclamos tecnocráticos de pragmatismo político (aunque ello menoscabe la confianza ciudadana en las instituciones).

Gran parte de los modelos de democracia desarrollados a lo largo de las últimas décadas se inscriben dentro de esta definición. Todos ellos, sin embargo, eluden referir al problema político de la naturaleza del Estado, acerca de las consecuencias que para la democracia tiene fundar una comunidad en la separación de la sociedad civil. En cambio, estos modelos centran su atención en cómo afianzar, perfeccionar o corregir las instituciones existentes para mejorar la calidad de nuestras democracias. Tales posiciones aceptan tácitamente una idea de Estado a partir de la cual desarrollan propuestas de consolidación democrática.

Con ello, se elude una actitud filosófica fundamental como es el cuestionamiento permanente de los fundamentos, hasta tal punto, que los problemas filosóficos sobre la democracia no remiten al Estado que es, precisamente, su condición de posibilidad. Tal y como considero, esto es uno de los problemas fundamentales que impide a los ciudadanos, los partidos políticos y, sobre todo, a la filosofía política, proyectar una praxis emancipadora.

Sirva de ejemplo la interesante aportación de Jürgen Habermas, que en su propuesta de democracia deliberativa, realiza una importante vinculación del ejercicio del poder al razonamiento público. El autor propone que, si el núcleo del proceso político lo constituye el debate, el diálogo y la argumentación, se debe a todo ciudadano y político ofrecer razones y articular discursos de tal manera que puedan ser defendidos públicamente. De este modo, en el debate público se exige que incluso la defensa de un punto de vista particular se haga invocando razones sobre lo bueno, justo o conveniente de las preferencias y de por qué han de ser consideradas preferencias por los otros ciudadanos. Este intercambio basado en razones acaba determinando el resultado final de los fines políticos (y no el poder o los intereses de parte). Por tanto, el *acuerdo final*¹³ es un consenso construido durante un proceso de argumentación

13 Tal acuerdo no está constituido por preferencias diversas preexistentes al de-

racional. La existencia de una vinculación del poder político al razonamiento público significa que podemos entender este proceso como la construcción del bien común, con toda la carga histórica y retórica que conlleva.

Estos términos ideales en los que debemos pensar el debate como la mejor forma de consenso evitan, como decíamos, referir a sus condiciones preexistentes. El razonamiento público, la toma de decisiones políticas, debe aspirar normativamente al ideal habermasiano, pero una comprensión adecuada de la práctica política no puede dejar considerar cómo las relaciones de poder que existen entre los sujetos o entre diferentes actores sociales condicionan y/o determinan las decisiones políticas, mermando no sólo su calidad democrática sino incluso omitiéndola.

Toda reflexión que eluda las condiciones previas del actual funcionamiento de nuestras diversas formas de gobierno no hará sino luchar filosóficamente con las sombras de la realidad. Las herramientas que el marxismo ha ido desarrollando a lo largo de su historia como movimiento teórico y práctico contribuyen, a mi entender, a explicar mejor el fracaso generalizado de las actuales democracias liberales¹⁴.

No quisiera finalizar sin antes referir a tres líneas de discusión que se verían revitalizadas con la reapertura de los análisis marxianos sobre la naturaleza del Estado moderno:

1. El fin del relato que proyecta la historia política de la humanidad como una progresión lineal uniforme en la que se sustituyen situaciones de desigualdad (predominio de la ley de fuerza), por situaciones de igualdad y justicia. Este prejuicio, de raigambre ilustrada, constituye para el marxismo una visión ingenua de la historia, confiada a una idealización de la razón y la moral.
2. El cuestionamiento de la democracia como un conjunto de instituciones y procedimientos electorales en favor de una democracia *aristotélica* (“cuando los libres y pobres, siendo mayoría, ejercen la soberanía del poder” Aristóteles, 1290b6), donde predomine el *demos*, asegurando una mejor distribución del poder

bate, por ello, quizás, es más acertado llamarlo “consenso”.

14 Me refiero principalmente a la creciente caída de los índices de participación electoral en todo el mundo, al auge del fascismo en Europa, a los últimos acontecimientos de inestabilidad política en varias zonas de Latinoamérica, a la victoria del sector más radical del republicanismo en EEUU, etc.

en favor de las clases trabajadoras, cuyo objetivo histórico ha sido siempre la conquista de la igualdad material. Un cuestionamiento tal, no obviaría la realidad de las actuales sociedades capitalistas que se caracterizan por ser profundamente desiguales¹⁵.

3. La posibilidad de avanzar en la constitución en una teoría marxista del Estado. Se acepta dentro de los estudios marxistas la generalizada opinión de que Marx jamás expuso en sus escritos una teoría rigurosa sobre el Estado (Bobbio 1977, 32), a pesar de que, como sabemos, no guarda absoluto silencio sobre su papel, ni sobre su intención por sistematizar sus opiniones al respecto¹⁶. Tras las aportaciones a la teoría marxista del Estado de Lenin o Gramsci, algunos autores opinan que los marxistas no habrían desarrollado mayores intentos de abordar el problema del Estado tomando en cuenta la realidad de las sociedades modernas, lo evidentemente mermaría la efectividad crítica del pensamiento marxiano (Miliband 1976, p. 8)

Sea como una institución pacificadora, sea como principio de reconciliación, Marx desde sus primeros escritos es capaz de entrever cómo en la práctica el Estado moderno parece comportarse de manera diferente a la definida hasta entonces por el pensamiento político. Poco a poco sus reflexiones teóricas y sus demostraciones históricas parecerán corroborar el funcionamiento real del Estado como herramienta de dominación. En los escritos que suceden a la *Crítica*, Marx no tardará en concretar cómo los intereses de la sociedad civil acaban condicionando el funcionamiento del Estado, diagnosticando que aquel grupo social que logre imponer sus intereses podrá determinar la práctica política estatal. La reflexión sobre los acontecimientos sociales que Marx vive en sus propias carnes, le obligarán extenderse con más detalle sobre algunos aspectos que en su juventud sólo había considerado tangencialmente.

15 Como señala un informe de *Oxfam Internacional*, casi la mitad de riqueza mundial se encuentra en manos del 1% de la población. La mitad más pobre de la población mundial posee la misma riqueza que las 85 personas más ricas del mundo. En Estados Unidos, el 1% más rico ha acumulado el 95% del crecimiento total posterior a la crisis desde 2009, mientras que el 90% más pobre de la población se ha empobrecido aún más (Oxfam, 2014). Además, en septiembre de 2013, Naciones Unidas publicó que en la actualidad todavía existen 1200 millones de personas que viven en condiciones paupérrimas. Para hacernos una idea, equivale a toda la población de Europa más la de América del sur (ONU 2013) http://www.un.org/es/millenniumgoals/pdf/Goal_1_fs_sp.pdf.

16 Véase K. Marx a F. Lassalle, 22 de febrero de 1858 (Marx y Engels 1968, p. 69).

Referencias bibliográficas

- Allende, S. (1971). *La vía chilena hacia el socialismo*. Madrid: Fundamentos.
- (1989) *Obras escogidas (1970-1973)*. Barcelona: Crítica.
- Aristóteles (2014). *Política*. Barcelona: Gredos.
- Llanos, A. (1974). Introducción. En L. Feuerbach, *Apuntes para la crítica de Hegel*, Buenos Aires: La Pléyade.
- Beauvoir, S. (2005). *El Segundo Sexo*. Madrid: Cátedra.
- Bitar, S. (2001). *Chile: 1970-1973. Asumir la historia para construir el futuro*. Santiago: Pehuén
- Bobbio, N. (1977). *¿Existe una teoría marxista del Estado?* Barcelona: Avance.
- Blackburn, R. Johnson, C. (1980). *El pensamiento político de Karl Marx*. Barcelona: Fontamara.
- Cantamutto, F. (2013). “Sobre la noción de Estado en Marx: un recorrido biográfico-teórico”. *Eikasia* 49: 99-115.
- Dri, R. (2000). La filosofía del Estado ético. La concepción hegeliana del Estado. En A. Borón (ed.), *La filosofía política moderna. De Hobbes a Marx*, 213-245. Buenos Aires: Consejo latinoamericano de Ciencias Sociales
- Federici, S. (2010). *Calibán y la bruja: Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Francisco, A. (2003). Teorías y Modelos de democracia. En A. Arteta, E. Beltrán y R. Máiz (eds.), *Teoría política: poder, moral, democracia*, 246-267. Madrid: Alianza.
- Hegel, F. (1944). *Filosofía del derecho*. Buenos Aires: Claridad.
- Held, D. (2007). *Modelos de democracia*. Madrid: Alianza.
- Kolakowsky, L. (1981). “Entrevista”. *Leviatán* 4: 97-115.
- Laborda, A. (1981). “Las influencias de Hegel y Feuerbach en la primera obra teórica de Marx”. *Revista de Estudios Políticos* 22: 185-212.
- Longás, F. (2005). *La libertad en el laberinto del minotauro*. Santiago: Cuarto Propio.
- Macpherson, C. B. (1981). *La democracia liberal y su época*. Madrid: Alianza.
- Marx, K., Engels F. (1968). *Cartas sobre el Capital*. Barcelona: Edima.
- Marx, K. (1974). *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*. Buenos Aires: Grijalbo.
- (2002). *Crítica de la Filosofía del Estado de Hegel*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Miliband, R. (1976). *El Estado en la sociedad capitalista*. Madrid: Siglo veintiuno editores.

- ONU. “Objetivos para el desarrollo del milenio y más allá de 2015”. Disponible en: http://www.un.org/es/millenniumgoals/pdf/Goal_1_fs_sp.pdf [Consulta: 18/10/2017]
- Oxfam. “Working for the few: political capture and economic inequality”. Disponible en: https://www.oxfam.org/sites/www.oxfam.org/files/file_attachments/bp-working-for-few-political-capture-economic-inequality-200114-en_3.pdf [Consulta: 18/10/2017]
- Sigmund, P. (1974). El bloqueo invisible y la caída de Allende. *Revista de Estudios Internacionales* 26: 20-38.
- Stuart Mill, J. (2004). *Sobre la libertad*. Madrid: Alianza.
- Riley, D. (2009). “¿El triunfo de la libertad?” *New Left Review* 56: 39-55.