



UNIVERSIDAD MICHOACANA DE SAN NICOLÁS DE HIDALGO

FACULTAD DE FILOSOFÍA "DR.

SAMUEL RAMOS MAGAÑA"

PROGRAMA INSTITUCIONAL EN

FILOSOFÍA DE LA CULTURA

TESIS

**Marx y el Estado como relación social: la teoría del Estado a la luz de la
teoría del don.**

Que para obtener el grado de

Maestro en Filosofía de la Cultura

Presenta:

Lic. Roberto Cuauhtémoc

Landa Ríos

Asesor:

Dr. Adán Pando Moreno

Morelia, Mich., noviembre 2023

Índice

Agradecimientos.....	1
Resumen.....	3
Introducción.....	5
Cap. 1. Teoría del Estado y pensamiento marxiano.....	12
1.1. Primeras formulaciones marxianas.....	12
1.2. <i>La Ideología alemana</i> : génesis de la concepción materialista de la historia.....	21
1.3. El Estado y lucha de clases: 1848-1852.....	25
1.4. El Estado en las formaciones sociales precapitalistas.....	32
1.5. Textos de madurez: el Estado en <i>La guerra civil en Francia</i> y la <i>Crítica al programa de Gotha</i>	36
Conclusiones:	46
Cap. 2. Una gramática de la teoría del don.....	49
2.1. Los derroteros de la teoría del don.....	50
2.2. Marcel Mauss y <i>El ensayo sobre el don</i>	57
2.3. La teoría ampliada.....	64
2.4. Hacia una gramática del don.....	79
Cap 3. La teoría del Estado a la luz de la teoría del don.....	84
3.1. El enfoque formal.....	84
3.2. La teoría genética del Estado.....	100
3.3. Síntesis del enfoque formal y genético.....	114
Conclusiones.....	119
Referencias.....	126

Agradecimientos

Agradezco profundamente a todas las personas e instituciones que han contribuido de manera significativa a la realización de esta investigación.

En primer lugar, quiero expresar mi profunda gratitud a mi director de tesis, el Dr. Adán Pando Moreno, quien con su guía experta, apoyo inquebrantable y dedicación incansable a lo largo de este arduo proceso. Sus conocimientos y orientación han sido fundamentales en el desarrollo de este trabajo. Muchas gracias Maestro.

Asimismo, expreso mi agradecimiento a mi comité de tesis, compuesto por el Dr. Federico Marulanda Rey y el Dr. Gerardo Ambriz Arévalo, por sus valiosas sugerencias y comentarios, los cuales han enriquecido significativamente este trabajo.

Agradezco a la Facultad de Filosofía “Samuel Ramos” de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo por proporcionar el entorno propicio para llevar a cabo esta investigación. Los recursos y la infraestructura brindados fueron esenciales para llevar a cabo este proyecto.

No puedo pasar por alto el apoyo financiero otorgado por el entonces Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología CONACYT. Sin su generosidad y respaldo, esta investigación no habría sido posible.

A mi familia, por su amor incondicional, paciencia y apoyo constante, les debo un agradecimiento eterno. A mi hermana Tania y mis sobrinos Zyanya y Gael. A mi padre, que desde que tengo memoria me alentó en todos mis planes, me introdujo en el mundo de los libros. Finalmente quiero hacer un agradecimiento especial a mi madre, quien me ha brindado apoyo infinito en todos los aspectos, sin ella nada de esto hubiese sido posible, eternamente gracias.

Quiero dedicar un agradecimiento muy especial a mi compañera Eva, quien me brindó apoyo incondicional a lo largo de esta travesía. Tu amor, paciencia y constante apoyo me han impulsado a superar desafíos. Tu presencia en mi vida ha sido una fuente inagotable de motivación y felicidad. Muchas muchas gracias.

Finalmente, quiero expresar mi profundo agradecimiento a todas mis amigas y amigos. Josué y Salon, Nalle y Lalo, Alejandro, Isabel y Guille. Muchas gracias a todas y a todos.

Este logro no sólo es mío, sino de todos aquellos que han formado parte de este viaje. Estoy convencido que uno es la suma de las personas que dejan huella en el alma y esta investigación condensa muchas relaciones que han dejado un marca indeleble en mi persona.

Gracias.

Marx y el Estado como relación social: la teoría del Estado a la luz de la teoría del don

Resumen:

La presente investigación tiene como propósito investigar cómo la teoría del don puede contribuir a la teoría del Estado.

El problema general que fungirá como ruta de guía es ¿cómo puede contribuir la teoría del don a la teoría del Estado? Desde luego, la pregunta presupone en primer lugar, que la teoría del don contribuye a la teoría del Estado.

La hipótesis es que el la teoría del don puede contribuir por lo menos en dos aspectos: por una parte a resolver problemas formales o sistemáticos del Estado, y en segundo lugar, contribuye a la teoría genética o histórica del Estado. Ello por dos razones: una, epistemológica, es porque la teoría del don tiene potencia teórica para aportar a la teoría general de la sociedad y por tanto a la del Estado en particular gracias a la categoría de *hecho social total*. En segundo lugar, porque agrega la variable del don mismo a la esfera total de la sociedad: si la teoría del Estado presupone una teoría general de la sociedad, y para que ésta sea completa necesita considerar algo constituyente de la misma como lo son las relaciones sociales del don, entonces la teoría del Estado se beneficia de considerar en su seno a las relaciones del don que existen en la misma.

Palabras clave: hecho social total, ethos, pensamiento marxiano, síntesis hologramática, génesis del Estado.

Marx and the State as a Social Relationship: The Theory of the State in Light of the Gift Theory

Abstract:

The present research aims to investigate how the gift theory can contribute to the theory of the State.

The overarching problem that will serve as a guiding thread is: How can the gift theory contribute to the theory of the State? Of course, the question assumes, first and foremost, that the gift theory contributes to the theory of the State.

The hypothesis is that the gift theory can contribute in at least two aspects: firstly, in resolving formal or systematic problems of the State, and secondly, in contributing to the genetic or historical theory of the State. This is for two reasons: one, epistemological, because the gift theory has theoretical potential to contribute to the general theory of society and therefore to that of the State, particularly through the category of total social fact. Secondly, because it adds the variable of the gift itself to the total sphere of society: if the theory of the State presupposes a general theory of society, and for it to be complete it needs to consider something constituent of it, such as the social relations of the gift, then the theory of the State benefits from considering the gift relations that exist within it.

Introducción

La presente investigación tiene por título *Marx y el Estado como relación social: la teoría del Estado a la luz de la teoría del don*. Su propósito es investigar cómo la teoría del don puede contribuir a la teoría del Estado.

El problema general que fungirá como ruta de guía de esta investigación es ¿cómo puede contribuir la teoría del don a la teoría del Estado? Desde luego, la pregunta presupone en primer lugar, que la teoría del don contribuye a la teoría del Estado.

La hipótesis es que el la teoría del don puede contribuir por lo menos en dos aspectos: por una parte a resolver problemas formales o sistemáticos del Estado, y en segundo lugar, contribuye a la teoría genética o histórica del Estado. Ello por dos razones: una, epistemológica, es porque la teoría del don tiene potencia teórica para aportar a la teoría general de la sociedad y por tanto a la del Estado en particular gracias a la categoría de *hecho social total*. En segundo lugar, porque agrega la variable del don mismo a la esfera total de la sociedad: si la teoría del Estado presupone una teoría general de la sociedad, y para que ésta sea completa necesita considerar algo constituyente de la misma como lo son las relaciones sociales del don, entonces la teoría del Estado se beneficia de considerar en su seno a las relaciones del don que existen en la misma.

La necesidad de una definición preliminar de Estado

Dado que el objetivo de esta investigación es ahondar en la teoría del Estado por medio de la teoría del don y para ello veremos qué pueden decir los textos de Marx, conviene desde ahora partir de una definición preliminar del Estado. Ello es necesario porque el Estado es un objeto sinuoso que es difícil de asir, de modo que de entrada necesitamos un concepto como punto de partida.

Para ello, seguiremos el concepto que propone B. Jessop a partir de la clásica definición de Estado de Jellinek. Según Jellinek, el Estado está compuesto de tres elementos: el aparato de Estado (o gobierno), la población (o sociedad o sociedad civil) y el territorio. Jessop añade un cuarto elemento: el

de la idea del Estado (*Staatsidee*), esto es, la idea o la representación colectiva que los miembros de un grupo tienen sobre los objetivos del Estado.¹ Veamos en su totalidad la definición de Jessop:

El núcleo del aparato estatal está compuesto por un conjunto relativamente unificado de instituciones y organizaciones empotradas en la sociedad y formalizadas socialmente y que son estratégicamente selectivas [Staatsgewalt], cuya función socialmente aceptada es la de definir y aplicar decisiones colectivas vinculantes para los miembros de una sociedad [Staatsvolk] de una determinada área territorial [Staatsgebiet] en nombre del interés común o la voluntad general de una comunidad política imaginada que se identifica con ese territorio [Staatsidee].²

Otra vez, esta definición no es un lugar de llegada, sino un punto de partida que puede ser de sumo provecho a la hora de analizar el discurso marxiano porque nos puede brindar un marco de referencia para pensar a qué se refiere Marx cuando habla del Estado.

Por decir un ejemplo, cuando Marx habla del aparato del Estado en el *Manifiesto* o en *El dieciocho Brumario* habla del Estado, pero conforme a este concepto, habla precisamente del aparato o *Staatsgewalt*. Así, cuando dice que el Estado es producto y síntesis hologramática de la sociedad, podríamos decir que el aparato [Staatsgewalt] es la concentración o síntesis de la sociedad [Staatsvolk].³ Además, es un punto de partida desde la *apariencia*. Dicho concepto resulta útil como punto de partida porque concebimos a Marx como un “descifrador de signos” que lee en los discursos sobre el Estado una serie de síntomas que merecen ser tomados en serio.

El contexto del marxismo, la teoría del Estado y teoría del don

El concepto de “marxismo” es problemático. ¿Se refiere únicamente a las ideas de Marx o también de Engels y la tradición que continuó sus ideas? ¿Es el marxismo idéntico al socialismo? ¿Cómo abordar las diferencias que a veces se contraponen en los distintos discursos marxistas?

Para empezar, no es adecuado igualar marxismo y socialismo. Existieron tradiciones socialistas antes del pensamiento de Marx, además de tradiciones socialistas distintas durante y después de la vida

1 B. Jessop, *El Estado. Pasado, presente y futuro*, Madrid, Catarata, 2017, p. 18.

2 *Ibíd.*, p. 93.

3 Que por lo demás, la idea del Estado como síntesis de la sociedad ya está en Marx cuando habla de la “Síntesis de la sociedad burguesa bajo la forma del estado”. Véase K. Marx, *Contribución a la crítica de la economía política*, México, Siglo XXI, 2016, p. 309.

de Marx y Engels; por tanto, queda claro que en esta investigación distinguimos claramente entre marxismo y socialismo, aunque se intersequen en algunos puntos, son realmente distintas, esto es, puede existir una sin la otra y la otra sin la una. Un ejemplo concreto de un autor socialista no marxista es el propio M. Mauss, a quien examinaremos con algún detalle en el capítulo 2, asimismo su maestro, y uno de los pilares de la sociología junto con Marx: E. Durkheim.

Por otra parte, en lo que se refiere al contenido del marxismo respecto a Marx y Engels, si el marxismo es un árbol que incluye al pensamiento de Marx y Engels y su posterior desarrollo, ese árbol tendría sobre la base, digamos en tronco, a los textos de Marx y Engels, y las ramas serían el posterior desarrollo. Horacio Tarcus propone la siguiente definición de marxismo:

Entenderemos, pues, por marxismo, aquel conjunto de doctrinas e ideas derivados de las obras de Marx y Engels que se asienta como doctrina del movimiento socialista internacional hacia 1890 y, simultáneamente, como “concepción materialista” (o “científica”, o “económica”) de la historia en los medios periodísticos, académicos e intelectuales. En todos aquellos casos en que me interese contraponer a los discursos del *marxismo* como fenómeno históricamente determinado —digamos “realmente existente”—, la letra y las ideas de la teoría del propio Marx, utilizaré la expresión discurso *marxiano*.⁴

De modo tal que siguiendo la definición de Tarcus, el marxismo incluye a Marx y a Engels en la base del marxismo, pero si se quiere distinguir únicamente la letra de aquellos dos autores, se puede contraponer con discurso o *pensamiento marxiano*, que se refiere al corpus teórico de estos dos autores.⁵

Otro autor que abona a la comprensión del marxismo es Perry Anderson, quien pone en la base del marxismo a la “tradición clásica” que incluye a Marx y a Engels, a Labriola, Mehring, Kautsky, Plejanov, Lenin, Rosa Luxemburgo, Trotski, O. Bauer y Bujarin. Después de la tradición clásica y después de la Gran Guerra encontramos —siguiendo a Anderson— al marxismo occidental, que se

4 H. Tarcus, “La historia intelectual y el problema de la recepción”, en *Marx en la Argentina*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2007, p. 12.

5 Véase también L. Silva, *Antimanual para uso de marxistas, marxólogos y marxianos*, Monte Ávila Editores, Caracas, 1978.

caracterizó por dar un giro “cultural” en el marxismo: desplazó los problemas económicos y políticos para centrarse en problemas de la cultura o en el Marx “filósofo” de los *Manuscritos del 44*.⁶

Ahora bien, ¿qué decir del pensamiento marxiano sobre la crítica del Estado? Como se sabe, las baterías teóricas más fuertes de Marx y Engels se dedicaron a la economía política y aunque encontramos fragmentos que dan luces sobre la política y el Estado en dichos autores, no es un pensamiento sistematizado en el que el objetivo fuese teorizar deliberadamente sobre la política y el Estado.

Por ello el objetivo del capítulo 1 será una lectura directa de Marx y Engels para rescatar las tesis centrales sobre el Estado y los problemas que quedan abiertos. No tiene el espíritu de volver a un Marx y Engels “puros”, químicamente destilados, y por ello más “auténticos”, espíritu con el que se ha prendido abordar al pensamiento marxiano.⁷ Al respecto, hay que decir que podría echarse de menos un tratamiento mayor de las ideas de F. Engels. Si no aparecen especialmente separadas no es por negligencia. Engels examinó la cuestión del Estado en varios escritos: en el *Anti-Dühring* y en *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado* (publicadas en vida de Engels) sobre todo; pero también en artículos de menor extensión, cartas, etc. Las tesis clásicas de Engels que fueron recogidas por el marxismo inmediatamente posterior fueron las de las dos primeras obras mencionadas, en general, hay una gran coincidencia con las tesis de Marx y, en ese sentido, parecería innecesario repetirlas. Los planteamientos de las dos principales obras van en la línea del enfoque genético (subcapítulos 3.2 de esta tesis). Sin embargo, es cierto también que ha habido o una lectura reductivista (p. ej., Lenin) o una posición antiengelsiana que sostenía que Engels no había entendido a Marx. Los aportes específicos de Engels son importantes pero precisarlos hubiera significado dar un rodeo a través de la polémica.

Asimismo el objetivo del capítulo 2 es mostrar un modelo de la teoría del don con la suficiente potencia teórica y heurística para poder contribuir a la teoría del Estado. Para ello propongo cinco reglas de lo que llamaré una “gramática del don”. El capítulo se compone de cuatro partes: una breve historia de la teoría del don, la teoría del don de M. Mauss y la ampliación que hicieron autores como C. Lévi-Strauss, P. Bourdieu y J. Godbout.

6 P. Anderson, *Consideraciones sobre el marxismo occidental*, Siglo XXI, México, 1979.

7 Por ejemplo la agenda del marxismo analítico. Véase G. A. Cohen, *Karl Marx's Theory of History: A Defence*, Oxford, Clarendon Press, 1978.

Finalmente, el objetivo del capítulo 3 es examinar cómo la teoría del don contribuye a dos enfoques de la teoría del Estado: el formal y el genético. Para ello pasaremos revista por la teoría del Estado de B. Jessop, especialmente de lo que denomina *enfoque estratégico relacional*.

Ahora bien, cabe señalar un comentario sobre el marxismo posterior sobre el Estado. Si bien la lectura de Lenin sobre el Estado en Marx pone el foco en el aparato represor del mismo, cosa en la que también pondrá el foco Weber,⁸ autores como Gramsci se centran en el resto de actividades con las cuales la clase dirigente mantiene la hegemonía; o, si no “ponen el acento” en la hegemonía, por lo menos tiene una consideración más relevante, no queda olvidada. Su definición de Estado según la cual es “todo el conjunto de actividades prácticas y teóricas con las cuales la clase dirigente no sólo justifica y mantiene su dominio, sino que llega a obtener el consenso de los gobernados” es prueba de ello.⁹ Así, esas dos lecturas no se tienen que contraponer necesariamente, sino que son dos enfoques sobre el mismo objeto sinuoso del Estado. Fueron fundamentales también los conceptos acuñados por Gramsci y Trotski de “cesarismo” y “bonapartismo” sobre periodos en que la autonomía relativa del Estado es clara. Ya se verá cómo en *El 18 Brumario* esa idea es crucial. Lo que distingue a esta investigación del tratamiento de la teoría del Estado de otras formas de abordar el tema por parte de autores marxistas es que tiene el enfoque de la teoría del don.

Otros autores marxistas relevantes del siglo XX que abordaron la cuestión del Estado son el mencionado A. Gramsci y N. Poulantzas, autores que recuperará Jessop en su teoría del Estado y que retomaremos en el capítulo 3. Jessop pasa revista a seis formas de acercarse al Estado y propone sacar lo mejor de ellas. Recuérdese el viejo cuento de seis sabios ciegos que discutían sobre la verdadera forma de un elefante: cada uno tenía una verdad parcial sobre el objeto pero estaban equivocados al generalizar su postura. Así mismo, Jessop considera seis enfoques para analizar el Estado: (i) *la constitución histórica*, estudia la formación de los estados primarios, las características fundamentales del aparato estatal y la crisis y fracaso del Estado: la revolución;¹⁰ (ii) *la constitución formal*, esto es, su papel como forma característica de relación social; (iii) *el análisis institucional*, que aborda la relación entre secciones del Estado, ve al Estado como conjunto institucional; (iv) *el análisis institucional centrado en el agente*, estudia cómo las fuerzas sociales hacen historia en contextos institucionales específicos, estudia el equilibrio de fuerzas: son claves temas como el liderazgo, el cálculo político, la hegemonía; después sigue (v) *el análisis figuracional* que se centra en las relaciones entre el Estado y

8 Véase V. Lenin, *El Estado y la revolución*, Buenos Aires, La Bisagra, 2014 y M. Weber, *Estado y sociedad*, México, FCE, 2002.

9 C. Buci-Glucksmann, *Gramsci y el Estado*, Madrid, 1978, p. 71

10 Con autores como Perry Anderson, Otto Bauer o Ernst Barker.

la sociedad civil, la socialización y la diada infraestructura/superestructura; y finalmente (vi) *la semántica histórica del Estado*, esto es, atender cómo fue surgiendo y cambiando el lenguaje político usado en los discursos sociológicos sobre el Estado, entiende al “Estado como idea”, analiza los imaginarios y narrativas políticas.¹¹ Esta investigación sostiene que a los problemas que quedan abiertos después del capítulo 1 sobre el Estado vistos a la luz de la teoría del don pueden tener una contribución en algunos enfoques de los propuestos por Jessop, particularmente la presente investigación se concentra en el enfoque de la *constitución histórica* y la *formal*.

En cuanto al contexto, hemos dicho algo sobre el marxismo y la teoría del Estado. Cabría mencionar algo de la teoría del don, pero, dado que es una teoría relativamente muy desconocida, incluso en el ámbito académico, merece ser tratada con algo más de detalle. Para ello le dedicaremos el apartado 2.1 en donde se ofrecerá una breve historia de la teoría del don.

Un apunte sobre la metodología

Para llevar a cabo el objetivo del capítulo 1, esto es, recatar las tesis centrales y poner sobre la mesa la agenda de problemas abiertos que se siguen sobre el Estado en el pensamiento marxiano, será necesario pasar revista por los textos más importantes de Marx y Engels que den luz sobre el Estado. La clave hermenéutica para abordar dichos textos será la de un retorno a Marx y Engels en el que se privilegie dichos textos sobre los de los exégetas, pues la cantidad de textos sobre marxismo es inmensa.

Ahora bien, conviene remarcar el matiz de que no se ignora la cantidad de autores que abordaron los textos marxistas, de Lenin a Trotski, pasando por Rosa Luxemburgo y la escuela austriaca, o más recientemente el debate entre Miliband y Poulantzas, pero el acento lo tendrán los textos de Marx mismos. Es una lectura influenciada por ejemplo, por la convocatoria que hizo Hobsbawm a hacer una historia del marxismo en la que participó entre otros, Horacio Tarcus y que este último propone una lectura de Marx en el siglo XXI. Si bien durante las décadas de los 80's y 90's se configuró un clima antimarxista en que se decretaba la muerte o la invalidez o la superación del marxismo, durante los 90's e inicios del nuevo milenio se planteó la pregunta de qué Marx se leería en el siglo XXI.¹² Sería un Marx en el que la Revolución de Octubre no era prueba de la teoría de Marx, pero tampoco que la caída de la Unión Soviética era prueba de su refutación. Así el Marx del siglo XXI sería “un Marx más secularizado, menos sujetado a las experiencias políticas y los sistemas ideológicos del siglo XX.”¹³

11 B. Jessop, *El Estado. Pasado, presente y futuro*, Op. Cit., p. 47.

12 M. Sacristán, “¿Qué Marx se leerá en el siglo XXI?”, suplemento especial del diario *El País*, Madrid, 14 de marzo de 1983.

13 H. Tarcus, “Leer a Marx en el siglo XXI” en K. Marx, *Antología*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2015, p. 7.

Además, con Tarcus seguimos la idea de que no vale la pena distinguir entre un Marx joven “premarxista” y uno viejo “científico”.¹⁴

Así, en el capítulo 1 se hará una lectura de los textos marxianos cruciales. Vale la pena decir que no será una lectura en que prevalezca el enfoque de análisis del discurso o una lectura con enfoque filológico, sino centrada en los contenidos y en las tesis centrales y los problemas que quedan abiertos. Una consecuencia de la metodología será entonces dejar que hablen los textos y apunten a los problemas.

Por último, es conveniente decir que a lo largo de la investigación se utilizan algunos términos usuales en el pensamiento marxiano y aún más en la teoría marxista. Algunos de estos términos (por ejemplo, materialismo histórico, formaciones sociales, base, superestructura, entre otros) constituyen en sí mismos un debate conceptual y aunque se reconoce la importancia de estos, no se ha querido entrar en ellos porque no son centrales para el argumento de esta tesis y podrían desviarlo. Así, su uso sólo tiene una función designativa dentro de un campo semántico bastante laxo.

14 Diferimos además, de la propuesta hermenéutica de E. Dussel, *La producción teórica de Marx*, México, Siglo XXI, 2019, según la cual se tendría que poner en el centro a los *Grundrisse*, obra en la cual Marx hizo su gran descubrimiento teórico: el descubrimiento de la plusvalía. De tal modo que las siguientes “escrituras” del *Capital* serán una profundización de dicho concepto; y las obras que le preceden serían la “etapa preparatoria”, a la anticipación a su crucial descubrimiento teórico.

Capítulo 1. Teoría del Estado y pensamiento marxiano

Los hombres hacen su propia historia, pero no la hacen a su voluntad, bajo condiciones elegidas por ellos mismos, sino bajo condiciones directamente existentes, dadas y heredadas.
–K. Marx.

1.1. Primeras formulaciones marxianas

La *Kritik des Hegelschen Staatsrechts* conocida en español de varias formas, entre algunas, “Crítica de la filosofía del Estado de Hegel” o “Crítica de la filosofía del Derecho Público de Hegel” también conocida como el *Manuscrito de Kreuznach* es un texto de 1843 en el que encontramos una crítica al método de Hegel y al resultado del mismo en lo concerniente a la filosofía del Estado. Este texto lo escribió Marx en la ciudad de Kreuznach cuando estaba dejando Alemania para partir al exilio en París. Es un texto en el que comenta minuciosamente el pensamiento de Hegel, particularmente la parte concerniente al Estado de los *Principios de la filosofía del derecho* de Hegel –específicamente los párrafos 260-329. Es un texto peculiar ya que, si bien fue de los primeros de Marx, éste no se conoció sino hasta 1929 gracias a los trabajos del *Instituto Marx-Engels* que dirigía Riazanov; por tanto, es un texto que podría decirse fue poco conocido, no lo leyó la primera generación de marxistas que menciona Perry Anderson (Labriola, Mehring, Kautsky, Plejanov, Lenin, Rosa Luxemburgo, Trotski, O. Bauer y Bujarin etc.).

Una de las características del pensamiento juvenil de Marx es que tiende hacia una crítica del pensamiento hegeliano aunque, al mismo tiempo está fuertemente influido por éste. Podría decirse que el *quid* de la cuestión en esta etapa es desplazar el problema de la crítica religiosa como fundamental – como lo es en el caso de Feuerbach y Bauer– a la crítica de la política, esto es, como diría en la Introducción para la crítica a la filosofía de Hegel (1844): si bien la crítica religiosa es el comienzo de

toda crítica, es sólo un primer momento y de ahí se tiene que transitar a la crítica política. En este apartado nos concentraremos en tres textos clave que dan cuenta del pensamiento de Marx en su juventud y sus ideas acerca del Estado: la *Kritik des Hegelschen Staatsrechts* –también conocido como *El manuscrito de Kreuznach*–, *Sobre la cuestión judía* y la *Introducción para la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*.

El Manuscrito de Kreuznach

Me parece que Marx coincidirá con Hegel en una cosa: el Estado es una síntesis hologramática de la sociedad. Significa que en la relación parte/todo para Hegel el Estado es el todo y la sociedad, los elementos concretos reales como la familia y la sociedad civil, son las partes. En Hegel se conocen las partes por el todo, esto es, hay una primacía del todo por la parte, en un espíritu holista; esas partes son “concreciones”, accidentes del desenvolvimiento de la Idea/Estado. Para Marx en cambio, el todo es la sociedad, la familia y la sociedad civil mientras que el Estado es la síntesis de ella. En los términos esencia/apariencia para Hegel la sociedad civil y la familia están del lado de la apariencia y el Estado del de la esencia; en Marx se invierte esto, en la familia y la sociedad civil está la esencia o base mientras que el Estado está del lado de la apariencia, es la superestructura de la sociedad: como síntesis hologramática el Estado puede tener la apariencia de que encarna a la sociedad entera y se corre el peligro de ignorar, omitir en un sesgo cognitivo que se levanta sobre la base real de la sociedad.

Así, el blanco principal de Marx en la filosofía de Hegel es su “misticismo lógico panteísta” que tiene ese proceso de inversión. Marx afirma que la clave de la filosofía del Estado de Hegel está en el parágrafo 262, que a la letra dice:

La Idea real, el Espíritu, al escindirse en los dos ámbitos ideales de su concepto —la familia y la sociedad burguesa— entra en su FINITUD; de este modo su idealidad busca convertirse en Espíritu real, CONSCIENTEMENTE INFINITO. O sea que asigna a esos ámbitos ideales el material de esta realidad finita propia, los individuos, como la *masa*, y este reparto se presenta así *mediado* en cada uno por las circunstancias, el capricho y la elección personal de lo que quiere ser.¹⁵

15 Hegel, *Filosofía del derecho*, citado por K. Marx, *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*, Madrid, Biblioteca Nueva Era, 2010, p. 26. Algo que hay que considerar es que el término alemán *bürgerliche* se puede traducir como “sociedad burguesa” o como “sociedad civil”. En la presente traducción se utiliza “sociedad burguesa” pero tal vez sea más conveniente el de “sociedad civil”. En todo caso conviene tener presente que Marx todavía no desarrolla su teoría de las clases sociales y por ende “sociedad burguesa” no va en el sentido de la lucha de clases.

De tal manera que lo que realmente determina al Estado –la familia y la sociedad civil– en Hegel aparece como determinado: “la condición se convierte en lo condicionado, lo determinante en lo determinado, lo productivo en producto de su producto; simplemente la Idea se rebaja a la «finitud» de la familia y de la sociedad burguesa, disfrutando y produciendo así con la superación de éstas la propia infinitud”.¹⁶ Así pues, el método hegeliano invierte el sujeto y el predicado, sobre ese tema Bobbio nos dice que:

lo que debería ser el predicado, la idea abstracta, se vuelve el sujeto, y lo que debería ser el sujeto, el ser concreto, se vuelve predicado, como se desprende, más claramente que de cualquier explicación, del ejemplo siguiente. Hegel partiendo de la idea abstracta de soberanía, más bien que de la figura histórica del monarca constitucional, formula la proposición especulativa: ‘la soberanía del Estado es el monarca’, mientras, partiendo de la observación de la realidad, el filósofo no especulativo debe decir que ‘el monarca [o sea el personaje histórico que tiene aquellos determinados atributos] tiene el poder soberano’ (en las dos proposiciones, como se ve, objeto y predicado están invertidos).”¹⁷

Ese método especulativo de Hegel, en el caso de la teoría del Estado, tiene como consecuencia que éste, el Estado, tiene prioridad y precede lógicamente a los componentes que le preceden históricamente, a saber, la familia y la sociedad civil; por lo tanto, en Hegel el Estado es una totalidad anterior y superior a las partes: “Lo importante es que 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.”¹⁸ Pero Marx al criticar el método especulativo hegeliano también critica esta forma de entender al Estado y a las partes que lo constituyen; en Marx para entender al Estado es menester entender primero los elementos históricamente concretos que le preceden: la familia y la sociedad civil.

Una conclusión es que existe una relación sociedad/Estado y en eso Marx coincide con Hegel, pero el lugar que le asigna a dicha diada es de forma invertida: Marx —a diferencia de Hegel— sostiene que el

16 Ibid., p. 28.

17 N. Bobbio, “Marx y el Estado” en *Ni con Marx ni contra Marx*, México, FCE, 1999, p. 135.

18 K. Marx, *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*, Op. Cit., p. 37.

Estado es una síntesis hologramática de la sociedad, sí; pero ello implica que el Estado es producto de la sociedad y ésta es productora. Aunque falten varios años para que surja la *Introducción a la Crítica de la economía política*, en dicho texto Marx lejos de estar en el tenor del actual marxismo vulgar según el cual hay un determinismo de las condiciones materiales de producción al de la ideología sin mediación y casi inmediato (de modo mecanicista), la postura de Marx es más bien que, aceptando la premisa de que las condiciones materiales determinan –aunque sea “en última instancia”– los discursos jurídicos, las leyes, las justificaciones del Estado, las teorías políticas y la economía política –entendida como discursos con pretensión de cientificidad–, el acento está en *cómo* lo hacen. Así, lejos de ignorar lo que una sociedad “piensa y dice de sí misma”,¹⁹ Marx lo toma muy en serio, pues es un “descifrador de signos”²⁰ que lee lo que una sociedad dice y piensa de sí misma como un síntoma en el que hay que descifrar una verdad velada. La actitud crítica de Marx es pues, ser lector de los síntomas ideológicos que produce una sociedad al concebirse a sí misma, al justificarse a sí misma y al hablar de ella misma.

Otra conclusión fundamental que podemos ver en el pensamiento de Marx aquí y a lo largo de su pensamiento es una similitud que comparte con Hegel, a saber, la concepción de la sociedad es de forma holista y por tanto, predomina el todo sobre las partes. Eso es fundamental para la teoría del Estado y tendrá repercusiones en ella porque toda teoría del Estado presupone una teoría de la sociedad. Así, una concepción de la sociedad en la que ésta es el resultado de la suma de los elementos –individualismo metodológico a la Hobbes, Locke y la sociología norteamericana del siglo XX– diferirá en la teoría del Estado de otra que tenga como concepción una sociedad en la que el todo tenga prioridad lógica sobre las partes.

Introducción para la crítica de la filosofía del derecho de Hegel

Esta *Introducción* fue redactada por Marx entre noviembre de 1843 y enero de 1844 y se publicó en los *Anales Franco Alemanes* en 1844. En este texto Marx comienza señalando que la crítica de la religión es la condición necesaria o la premisa de toda crítica, aquí aparece su celeberrima fórmula según la cual *la religión es el opio del pueblo*. De ahí que una vez disipada la verdad del “allá” la tarea de la historia será establecer la verdad del “acá”: “La crítica del cielo se cambia así en la crítica de la tierra, la crítica

19 A diferencia de lo que sostiene Marta Harnecker, *Los conceptos elementales del materialismo histórico*, México, Siglo XXI, 1974, p. 88: “para estudiar la sociedad no se debe partir de lo que los hombres dicen, imaginan o piensan, sino de la forma en que producen los bienes materiales necesarios para su vida”.

20 *Ibíd.*, p. 34.

de la religión en la crítica del derecho, la crítica de la teología en la crítica de la política”.²¹ De tal manera que Marx ya vislumbra un desplazamiento de la crítica de la religión a la crítica de la política y para ello comienza criticando la filosofía del derecho de Hegel.

El pensamiento alemán de llegar al concepto de Estado moderno abstrayendo del *hombre real*, por más que anormal, sólo era posible porque y en cuanto el mismo Estado moderno hace abstracción del *hombre real* y responde a los planes del *hombre total*, no dividido de un modo imaginario.²²

Para Marx la crítica a la filosofía del derecho especulativo, esto es el de Hegel, terminará en un problema cuya solución sólo se puede resolver por medio de la *praxis*. “si el *statu quo* del Estado alemán expresa la conclusión del *antiguo régimen*, la transformación de leña en carne del Estado moderno, el *statu quo* de la ciencia alemana del Estado expresa el *incumplimiento* del *Estado moderno*, el deshacerse de su propia carne”.²³ De hecho, en este texto menciona el ahora viejo lugar común según el cual los alemanes pensaban lo que los franceses hacían: “Los alemanes han *pensado* lo que los otros pueblos han *hecho*”.²⁴

Por otra parte, en la *Introducción* ya presenta algunas cuestiones sobre lo que luego será la lucha de clases: “Para que una clase determinada sea la clase libertadora por excelencia, otra clase debe, por lo tanto, ser la clase evidentemente opresora”.²⁵ Sin embargo, existen autores que sostienen que el concepto de de proletario en este texto sigue siendo muy “filosófico” antes que histórico.²⁶

Una de las ideas que será una constante en el pensamiento marxiano y que se encuentra en este texto es la de que las clases tienen la pretensión de universal: “Sólo en nombre de los derechos universales de la sociedad puede una clase determinada arrogarse el dominio universal”.²⁷ Aunque hay que ser precavidos tanto aquí como en el manuscrito de *Kreuznach*, Marx todavía no desarrolla la sociología de las clases sociales, esto en todo caso es un germen de lo que vendrá después.

21 K. Marx, “Introducción para la crítica de la filosofía del derecho de Hegel” en F. Hegel, *Filosofía del derecho*, Buenos Aires, Claridad, 1968, p. 8.

22 *Ibíd.*, p. 14.

23 *Ibíd.*, p. 15.

24 *Ibíd.*, p. 14.

25 *Ibíd.*, p. 19.

26 Véase A. Gorz, *Adiós al proletariado (más allá del socialismo)*, Barcelona, El Viejo Topo, 1981, p. 25

27 K. Marx., *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*, *Op. Cit.*, pp. 18-9.

Para Horacio Tarcus este texto “marca la transición entre las obras de juventud y las de madurez, dado que Marx aparece aún atrapado dentro del dualismo característico de los jóvenes hegeliano: teoría/práctica, espíritu/materia” etc.²⁸

Sobre la cuestión judía

Este texto fue escrito en el mismo volumen de 1844 de los Anales Franco/Alemanes en que se publicó el texto pasado. En este texto –de tipo polémico– Marx entra en controversia con Bruno Bauer acerca de la cuestión judía. Bauer sostenía que para que este conjunto de personas se liberara era menester que rechazaran su religión; esto en el marco de un ateísmo que pretendía ser liberador. La posición de Bauer –por cita de Marx– la podemos ubicar como sigue:

La idea de los derechos humanos no fue descubierta para el mundo cristiano sino hasta el siglo pasado. No es una idea innata al hombre, sino que éste la conquista en lucha contra las tradiciones históricas en las que el hombre había sido educado antes. Los derechos humanos no son, pues, un don de la naturaleza, un regalo de la historia anterior, sino el fruto de la lucha contra el azar del nacimiento y contra los privilegios, que la historia, hasta ahora, venía transmitiendo hereditariamente de generación en generación. Son el resultado de la cultura, y sólo puede poseerlos quien haya sabido adquirirlos y merecerlos.²⁹

Pero Marx no está del todo de acuerdo con la posición de Bauer y pone un contraejemplo: los Estados Unidos. Según Marx esa nación había alcanzado una independencia religiosa respecto del Estado, había pues alcanzado la emancipación política. No obstante ese hecho, el haber alcanzado la emancipación política, no implicaba que las personas no fueran religiosas. En el ámbito privado era un país sumamente religioso. Ergo, contravenía a Bauer pues era un país con emancipación política pero con muchos religiosos y por ende prueba de que no es condición necesaria la emancipación religiosa para alcanzar la política.

De manera que para Bauer “La emancipación política del judío, del cristiano y del hombre religioso en general es la emancipación del Estado del judaísmo, del cristianismo, y en general de la

28 H. Tarcus, “Leer a Marx en el siglo XXI” en K. Marx, *Antología*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2015, p. 20.

29 K. Marx, *Sobre la cuestión judía*, México, Lectorum, 2017, p. 26.

religión”,³⁰ mientras que para Marx “La emancipación política de la religión no es la emancipación de la religión llevada a fondo y exenta de contradicciones, porque la emancipación política no es el modo llevado a fondo y exento de contradicciones de la emancipación humana”.³¹ De ahí que en estos momentos Marx, aparte de la emancipación religiosa y política ya apunta a otro tipo de emancipación. Tarcus explica dicho desplazamiento del siguiente modo: “Si Bauer había pasado del terreno teológico al político, Marx lleva ahora el debate al terreno de lo social, de la sociedad civil, ‘base material’ sobre la que descansan tanto lo político como lo teológico”.³² Esto me parece que tiene consecuencias cruciales en lo relativo a la teoría del Estado, que también ya habíamos vislumbrado en el *Manuscrito de Kreuznach*: ya apunta hacia la concepción materialista según la cual entender lo político y al Estado implica en primer lugar regresar a lo “productor” de lo político y del Estado mismo: la sociedad, base real sobre la que se monta –en el *18 Brumario* dirá que como parásito– el Estado.

La idea general es que el Estado es un mediador: “el hombre se libera por medio del Estado, se libera políticamente, de una barrera, al ponerse en contradicción consigo mismo, al sobreponerse a esta barrera de un modo abstracto y limitado de un modo parcial”.³³ El hombre, al liberarse políticamente, se libera dando un rodeo. Además, el hombre, cuando se proclama ateo por medio del Estado, sigue sujeto a las ataduras religiosas, ello porque sólo se reconoce por un rodeo o mediación. Esto sigue apuntando a cierta “liberación” más allá del Estado.

Así, podemos resumir las posiciones de la siguiente manera: para Bauer los judíos no podrán emanciparse políticamente si no se emancipan del judaísmo. Mientras que para Marx “porque pueden emanciparse políticamente sin llegar a desentenderos radical y absolutamente del judaísmo, es por lo que la misma emancipación política no es la emancipación humana”.³⁴

Existe la paradoja de que el Estado moderno oculta, por decirlo de alguna manera, la propiedad, en el sentido de que declara una “igualdad” formal de todos los miembros, y no se toman en cuenta rasgos como el censo de fortuna para el derecho al sufragio. Pero más adelante sostiene que lejos de que el Estado borre a la propiedad privada, la supone:

El Estado anula a su modo las diferencias de nacimiento, el estado social, la cultura y la ocupación del hombre como diferencias no políticas, al proclamar a todo miembro del pueblo, sin atender a estas diferencias, como

30 Ibid., p. 13.

31 Ibid., p. 13.

32 H. Tarcus, “Leer a Marx en el siglo XXI” *Op. Cit.*, p. 13.

33 K. Marx, *Sobre la cuestión judía*, *Op. Cit.*, p. 14.

34 Ibid., p. 25.

copartícipe por igual de la soberanía popular, al tratar a todos los elementos de la vida real del pueblo desde el punto de vista del Estado. No obstante, el Estado deja que la propiedad privada, la cultura y la ocupación actúen a su modo, es decir, como propiedad privada, como cultura y como ocupación, y hagan valer su naturaleza especial.³⁵

Aquí operan distintos pares opuestos que al parecer van a tender a la oposición público/privado. El par más relevante quizá sea el de *homme* y el de *citoyen* de los Derechos del Hombre y del Ciudadano. Marx sostiene que los derechos del *homme* son en realidad los derechos del burgués y que existe por ende una subordinación de los derechos del ciudadano, de tipo político, a los del burgués. Así, los derechos del *bourgeois* se oponen a los del *citoyen* del mismo modo que el hombre religioso se opone al hombre político. También opone la *comunidad política* –como ser colectivo– a la *sociedad civil* –como particular.

Así, *les droits de l'homme* “no son otra cosa que los derechos del miembro de la sociedad burguesa, es decir, del hombre egoísta, del hombre separado del hombre y de la comunidad”.³⁶ Se siguen derechos tales como la igualdad, libertad, seguridad y la propiedad. La libertad será la libertad negativa y al respecto dice:

Pero el derecho humano de la libertad no se basa en la unión del hombre con el hombre, sino por el contrario, en la separación del hombre respecto al hombre. Es el derecho a esta disociación, el derecho del individuo delimitado, limitado a sí mismo. La aplicación práctica del derecho humano de la libertad es el derecho humano de la *propiedad privada*.³⁷

De tal manera que la libertad y la propiedad son el fundamento de la sociedad burguesa. En la sociedad burguesa la libertad genera que los hombres encuentren en otros hombres no la realización, sino más bien la limitación de la libertad.

Por su parte, la *igualdad* proclama que “todo hombre se considere por igual como una mónada atendida a sí misma”.³⁸ Es ante todo la igualdad formal ante la ley. Por *seguridad* entiende:

35 Ibid. p. 15.

36 Ibid., p. 28.

37 Ibid., p. 29.

38 Ibid., p. 30

el supremo concepto social de la sociedad burguesa, el concepto de la policía, según el cual toda la sociedad existe solamente para garantizar a cada uno de sus miembros la conservación de su persona, de sus derechos y de su propiedad. En este sentido, llama Hegel a la sociedad burguesa «el estado de necesidad y de entendimiento».³⁹

Así, la seguridad es el aseguramiento del egoísmo entendido como i) repliegue a sí mismo, ii) el interés privado, iii) la arbitrariedad privada, y iv) disociación de la comunidad. Finalmente, respecto a lo que podría referirse cuando habla de una emancipación “completa” distinta de la religiosa o de la política cita a Rousseau:

Sólo cuando el hombre individual real recobra en 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 reconocido y organizado sus «*forces propres*» como fuerzas sociales y cuando, por tanto, no desglosa ya de sí la fuerza social bajo la forma de la fuerza política, sólo entonces se lleva a cabo la emancipación humana.⁴⁰

Finalmente,⁴¹ Marx en un artículo publicado a finales de 1844 en *Vorwärts!* (¡Adelante!) sostiene que el Estado no puede resolver la contradicción de la “buena administración pública” y sus medios y poderes sin suprimirse a sí mismo:

El Estado no puede suprimir la contradicción entre el papel y la buena voluntad de la administración, por un lado, y sus medios y poderes, por el otro, sin suprimirse a sí mismo. El Estado se basa en esta contradicción entre la vida pública y la privada, entre los intereses generales y los particulares (...). La existencia del Estado y de la servidumbre son inseparables. El Estado antiguo y la esclavitud antigua —contrastes clásicos francos— no estaban más íntimamente soldados entre sí que el

39 Id.

40 Ibid., p. 36.

41 El objetivo principal de examinar este texto desde luego es la teoría del Estado, si se quiere ver más detalladamente la cuestión judía puede verse en el texto de E. Traverso, *Los marxistas y la cuestión judía*, La Plata, Al Margen, 1982. Sobre la lectura de los derechos humanos véase M. Atienza, *Marx y los derechos humanos*, Perú, Palestra Editores, 2008.

Rescatamos dos puntos centrales. El primero es que aquí Marx distingue tres tipos de emancipación: la religiosa, la política y la “emancipación humana”. La postura de Bauer era que el hombre se tenía que emancipar religiosamente cuando se emancipara el Estado, pero Marx sostiene que hay casos en que se puede emancipar políticamente pero no religiosamente (*e.g.* los EE.UU.). La emancipación religiosa del Estado es una emancipación del individuo “mediada” por el Estado. Para Marx de lo que se trata entonces es de una emancipación más profunda llamada aquí “emancipación humana”.

En segundo lugar, a partir de cómo aborda los derechos del hombre y del ciudadano, hace una crítica de la predominancia de los primeros estén por sobre los segundos. En esta distinción la “comunidad política” se identificaría con los derechos del ciudadano mientras que la sociedad civil con los derechos del hombre. Para Marx los derechos del hombre –que son los del hombre burgués– tienen como consecuencia la prioridad de la propiedad privada; y ello a su vez tiene como consecuencia “la separación del hombre respecto del hombre”. Así, lo que está detrás de todo ello es una concepción burguesa de la sociedad que redundaba en un individualismo antropológico, ético y metodológico. La libertad se traduce a la propiedad privada, la igualdad a concebir a los individuos como “mónadas”. Por tanto, al igual que en las conclusiones del apartado del *Manuscrito de Kreuznach*, aquí hay una crítica a la concepción de la sociedad entendida como la suma de individuos y en donde éstos tienen un *prius* lógico por sobre la sociedad entera. La “emancipación humana” y la “comunidad política” se oponen a dicho individualismo, teniendo –en mi opinión– como concepción una visión del ser humano más como entidad genérica más parecida a la concepción que aborda en los *Manuscritos económico filosóficos*.⁴³

1.2. La Ideología alemana: génesis de la concepción materialista de la historia

Este texto es particularmente importante por varias razones. La primera de ellas es que aquí nuestros autores, Marx y Engels, exponen por primera vez la *concepción materialista de la historia*, un

42 K. Marx, Glosas críticas sobre el artículo “El Rey de Prusia y la reforma social” en M. Rubel, *Páginas escogidas de Marx para una ética socialista*, tomo I, Buenos Aires, Amorrortu, 1974, pp. 279-280.

43 K. Marx, *Manuscritos de economía y filosofía*, Madrid, Alianza, 2003.

macromodelo que permitirá integrar distintos modelos como el de los modos de producción, las teorías de la transición, y las teorías políticas –lo que se conoce como superestructura– y económicas –base de la sociedad; además de cómo se relacionan entre sí. Esta concepción materialista es un quiebre con “su pasado hegeliano”.⁴⁴ Aquí pues, para no hablar de una gran ruptura epistemológica –a la Althusser–,⁴⁵ sí podemos hablar de una ruptura en específico, una de las tantas que conforman al pensamiento marxiano.

Asimismo, como veremos más adelante, si bien aquí hay un quiebre, es un quiebre en el que lo nuevo no termina de nacer y lo viejo no termina de morir. Marx y Engels se enfrentan a la concepción idealista que predomina en Alemania y le reprochan su incapacidad de pensar desde el materialismo:

es evidente que en Alemania no se puede escribir este tipo de historia, ya que los alemanes carecen, no solo de la capacidad de concepción y del material necesarios, sino también de la «certeza» adquirida a través de los sentidos, y de que de aquel lado del Rin no es posible reunir experiencias, por la sencilla razón de que allí no ocurre ya historia alguna.

Marx y Engels aquí dan el giro a pensar “más allá del Rin”, se volcaron hacia una forma de pensamiento por decirlo de alguna manera, “fuera de la caja” del idealismo. Y aunque salieron del Rin, seguían siendo alemanes y se notaba en la forma rudimentaria al hablar, por ejemplo, de las tribus y de las formas precapitalistas. Pero como se mencionó antes, lo que llevó a estos pensadores a considerar a las tribus fue considerar las diversas formas de propiedad y aunque los resultados arrojados sobre las formas tribales no fueron los más afortunados –cosa que logrará más en las *Formen* (1857), las notas preparatorias para *El Capital* y en el célebre cap. XXIV de éste sobre la acumulación originaria– la virtud no es el resultado, sino lo que los llevó la consideración misma de dichas formas tribales, esto es, la consideración de las diversas formas de propiedad. Así, sobre la propiedad en el estado tribal Marx y Engels consideran que:

44 Autores como Tarcus sostienen que el primer texto donde Marx formuló la concepción materialista de la historia fue en la Introducción a la filosofía del derecho de Hegel. Estamos conscientes de eso –de que lo dijo–, sin embargo, creemos que fue en la *Ideología* en donde desarrolla por primera vez de manera más completa dicha concepción. Véase H. Tarcus, *Op. Cit.*, p. 15. En todo caso, Marx y Engels sostienen explícitamente que esta obra es un quiebre con “su pasado hegeliano”, si allá Marx estaba rompiendo el huevo del idealismo, acá, junto con Engels, expone su posición materialista.

45 Confróntese L. Althusser, *La filosofía como arma de la revolución*, México, Siglo XXI, 2019.

La primera forma de la propiedad es la propiedad de la tribu. Esta forma de propiedad corresponde a la fase incipiente de la producción en que un pueblo se nutre de la caza y la pesca, de la ganadería o, a lo sumo, de la agricultura. En este último caso, la propiedad tribal presupone la existencia de una gran masa de tierras sin cultivar. En esta fase, la división del trabajo se halla todavía muy poco desarrollada y no es más que la extensión de la división natural del trabajo existente en el seno de la familia. La organización social, en esta etapa, se reduce también, por tanto, a una ampliación de la organización familiar: a la cabeza de la tribu se encuentran sus patriarcas, por debajo de ellos, los miembros de la tribu y, en el lugar más bajo de todos, los esclavos. La esclavitud latente en la familia va desarrollándose poco a poco al crecer la población y las necesidades, al extenderse el comercio exterior y al aumentar las guerras y el comercio de trueque.⁴⁶

Si bien en las *Formen* Marx hablará de la formación social clásica o antigua, también hablará de las formas tribales, refiriéndose a ellas como formación social asiática; no obstante, aquí se pasa este modo y se salta directamente al clásico, donde se da la esclavitud. En esta forma la base será la *ciudad* mientras que en el feudalismo la base será el *campo*.

Existe un párrafo largo que vale la pena citar, porque es el puente entre la filosofía pasada, Hegel y su crítica y la del *Capital*:

La forma de intercambio condicionada por las fuerzas de producción existentes en todas las fases históricas anteriores y que, a su vez, las condiciona es la *sociedad civil*, que, como se desprende de lo anteriormente expuesto, tiene como premisa y como fundamento la familia simple y la familia compuesta, lo que suele llamarse la tribu, y cuya naturaleza queda precisada en páginas anteriores. Ya ello revela que esta sociedad civil es el verdadero hogar y escenario de toda la historia y cuán absurda resulta la concepción histórica anterior que, haciendo caso omiso de las relaciones

46 K. Marx, *La ideología Alemana*, Madrid, Akal, 2014, p. 17.

reales, solo mira, con su limitación, a las resonantes acciones y a los actos del Estado. La sociedad civil abarca todo el intercambio material de los individuos, en una determinada fase de desarrollo de las fuerzas productivas. Abarca toda la vida comercial e industrial de una fase y, en este sentido, trasciende los límites del Estado y de la nación, si bien, por otra parte, tiene necesariamente que hacerse valer al exterior como nacionalidad y, vista hacia el interior, como Estado. El término de sociedad civil apareció en el siglo XVIII, cuando ya las relaciones de propiedad se habían desprendido de los marcos de la comunidad antigua y medieval. La sociedad civil, en cuanto tal, solo se desarrolla con la burguesía; sin embargo, la organización social que se desarrolla directamente a base de la producción y el intercambio, y que forma en todas las épocas la base del Estado y de toda otra supraestructura idealista, se ha designado siempre, invariablemente, con el mismo nombre.⁴⁷

Del anterior párrafo conviene señalar en primer lugar que el término “sociedad civil” surge en la modernidad, particularmente Marx y Engels señalan que surge en el siglo XVIII y se puede entender como que “abarca todo el intercambio material de los individuos, en una determinada fase de desarrollo de las fuerzas productivas”, además “Abarca toda la vida comercial e industrial de una fase”. Pero, aunque la expresión tiene fecha de nacimiento en la modernidad y nuestros autores entienden por ella la base económica de una sociedad, es evidente que en las sociedades premodernas también había una base económica; así pues, el concepto “sociedad civil” es moderno, pero para los autores en este texto es una expresión que sirve para designar *toda base económica*, sea moderna o arcaica. El punto aquí, en consonancia con lo visto en los apartados pasados, es que los autores ya dejan explícita la concepción materialista de la historia: la base económica –que llaman o se identifica con la sociedad civil– es la que explica al Estado y no al revés.

En lo que respecta a la teoría del Estado en relación con el asunto del voluntarismo, teniendo en cuenta el *macromodelo* de la concepción materialista de la historia, nuestros autores dicen:

La vida material de los individuos, que en modo alguno depende de su simple «voluntad», su modo de producción y la forma de intercambio, que

47 Ibid., p. 30.

se condicionan mutuamente, constituyen la base real del Estado y se mantienen como tales en todas las fases en que siguen siendo necesarias la división del trabajo y la propiedad privada, con absoluta independencia de la *voluntad* de los individuos. Y estas relaciones reales, lejos de ser creadas por el poder del Estado, son, por el contrario, el poder creador de él.⁴⁸

El Estado explicado desde la concepción materialista de la historia se opone al *voluntarismo* de corte contractual, que a su vez es explicado como fenómeno resultante de las condiciones materiales de una época: la modernidad capitalista. En este lugar Marx junto con Engels ya explicita lo que se venía diciendo en el *Manuscrito de Kreuznach* y en *Sobre la cuestión judía*: el Estado se explica como producto de la base social.

En conclusión, la concepción materialista de la historia o materialismo histórico será el macromodelo en que se articulan distintos modelos teóricos. Para nuestro estudio será crucial la teoría de las formas de producción, pues ello permitirá una explicación *real* del funcionamiento del Estado, como resultado, como *fenómeno* y síntesis hologramática de las relaciones reales en la sociedad. Así, en este texto Marx y Engels simbolizan la concepción materialista de la historia que estaba en germen en los textos pasados.

1.3. El Estado y lucha de clases: 1848-1852

El siguiente periodo de pensamiento de Marx, de 1848 a 1852 se caracteriza por una serie de escritos políticos entre los que más destacan son *El manifiesto comunista*, *El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*, *La revolución de 1848*, *Revolución y contrarrevolución* —éste de Engels—, *La lucha de clases en Francia de 1848 a 1850* y *La guerra campesina en Alemania* —este último también de Engels— así como algunos artículos de la Gaceta Renana. En este apartado me concentraré en los dos primeros textos mencionados. Esta serie de textos tienen en su núcleo la teoría de la lucha de clases y las ideas respecto al Estado por ende se siguen del desarrollo de dicha teoría.

El manifiesto comunista

48 Ibid., p. 286.

En el *Manifiesto* aparece una idea sobre el Estado ampliamente difundida según la cual el Estado es un “comité” o “comisión” al servicio de la clase dominante. Todo esto se da en un contexto histórico en el que existe un auge o hegemonía de la clase burguesa, revolucionaria en su momento, sobre el feudalismo.

la burguesía conquistó finalmente por medio de la lucha, desde la creación de la gran industria y del mercado mundial, el dominio político exclusivo en el Estado representativo moderno. El poder estatal moderno es solo una comisión que administra los negocios comunitarios de la íntegra clase burguesa.⁴⁹

En esta serie de textos hay un desarrollo teórico sobre la lucha de clases, con base en un incipiente análisis de la economía política de la sociedad. Esto es, a diferencia de los textos de juventud, en estos textos hay ya en Marx un giro copernicano: entendió que para entender la “anatomía” de la sociedad civil era menester entender la economía política.⁵⁰ Además en estos textos ya opera la concepción materialista de la historia que propusieron Marx y Engels en la *Ideología*. De la anterior cita entonces podemos encontrar una concepción del estado *instrumentalista*, esto es, conceptualiza al Estado como el instrumento político por medio del cual la clase dominante, en este caso la burguesía, se sirve para dominar a las otras y mantener su hegemonía.

Además, las condiciones materiales de que el Estado pudiera surgir tal como ocurrió en el capitalismo las ofreció el propio capitalismo. Estas condiciones tuvieron como resultado una centralización política: provincias distintas fueron creando una nación, un gobierno, una ley, un interés nacional, un límite aduanero. Ergo, es menester una nación, la nación/estado para el sistema capitalista. Marx nos dice:

La burguesía suprime cada vez más la dispersión de los medios de producción, de la propiedad y de la población. Ha aglomerado la población, centralizado los medios de producción, y concentrado la propiedad en pocas manos. La consecuencia necesaria de todo esto fue la centralización política.⁵¹

49 K. Marx, F. Engels, *Manifiesto comunista*, (Buenos Aires: Herramienta, 2008), p. 28.

50 K. Marx, “Prólogo a la contribución a la crítica de la economía política [1859]” en *Introducción general a la Crítica de la Economía política/1857*, México, Siglo XXI, 2019, p. 66.

51 *Ibíd.*, p. ??

El debate sobre lo público/privado sigue apareciendo, en este caso en lo relativo al estatus que tiene la lucha de clases: “Toda lucha de clases es, sin embargo, una lucha política”.⁵² Al ser una lucha política entra en el ámbito de lo público, así la cuestión de clases debería ser una cuestión de orden público y no privado como pretende el capitalismo.⁵³

En el *Manifiesto* aparece una crítica a las falacias que denunciará Marx a lo largo de su obra, a saber, la de que los sujetos revolucionarios en cada época hacen parecer ciertas leyes o valores como “eternos”, en el caso de la burguesía valores como la libertad o la igualdad o la propiedad: “Así como, para el burgués, la supresión de la propiedad clasista es la supresión de la propia producción, así también, para él, la supresión de la formación clasista es idéntica a la supresión de la formación en general”.⁵⁴ De ahí que la pretensión de eliminar una forma específica de producción en una formación concreta, la producción capitalista, los burgueses la tomen como la eliminación de toda la formación. En una formación social capitalista el derecho es igual a la voluntad burguesa elevada al rango de ley. La voluntad burguesa a su vez es el contenido dado dentro de las condiciones de vida materiales de la burguesía.

La *familia*, para Marx la familia actual –finales del siglo XIX y para el contexto europeo de Marx– se basaba en el capital y la ganancia privada y por ende existía sólo para la burguesía, pero su otra cara, el complemento obscuro era la familia de los proletarios y la prostitución pública. La educación estaba determinada por la sociedad, más precisamente por la relaciones sociales. El medio de la educación en el capitalismo es la escuela. La postura sobre las mujeres es suprimir su posición como reproductoras de la producción.

Otra de las implicaciones de la *concepción materialista de la historia* es que se mantiene la idea de que son las condiciones de vida de los hombres, sus relaciones sociales y la existencia social lo que es determinante en las representaciones, opiniones y conceptos –dicho ya en *La Ideología*. Además, si las primeras cambian, también lo harían las segundas. Las ideas dominantes de una época son las ideas dominantes de la clase dominante. Pero dentro de una sociedad se puede formar los elementos de otra nueva. Las ideas están en estrecha correlación con las condiciones materiales, ésta idea se complementa con la tesis de que las ideas no son eternas ni universales, sino responden a condiciones concretas dadas.

52 Ibid., p. 36.

53 Véase en el apartado de *Sobre la cuestión judía* como los políticos que en Marx tienen predominancia sobre los “derechos humanos” aquellos se identifican con lo público y éstos con lo privado.

54 Ibid., p. 45.

Pero además de la concepción del Estado como aparato *instrumental* de dominación podríamos encontrar otros modos de concebirlo. Esto es, si es un instrumento que por las condiciones históricas esté al servicio de la clase dominante ¿no cabe pensar que se pueda volver un instrumento al servicio de la clase dominada? Marx dice que “el primer paso, en la revolución de los trabajadores, es la elevación del proletariado a la condición de clase dominante, la conquista de la democracia”.⁵⁵ Además:

El proletariado aprovechará su dominio político para arrebatarle poco a poco a la burguesía todo el capital, para centralizar todos los instrumentos de producción en las manos del Estado, es decir, del proletariado organizado como clase dominante, y para multiplicar del modo más rápido posible la masa de fuerzas productivas.

En el mismo *Manifiesto* está la posibilidad de que el Estado sea un instrumento no sólo de la clase dominante sino también de la dominada. Marx menciona que las medidas concretas dependerán de las condiciones de cada nación, pero en el caso de las avanzadas menciona diez medidas, muchas de ellas están conectadas específicamente con el Estado. A guisa de ejemplo, la primera medida es la “Expropiación de la propiedad de la tierra y empleo de la renta del suelo para cubrir gastos del Estado”,⁵⁶ mientras que la segunda medida es una serie de intensos impuestos progresivos; también está la medida cinco que consiste en la centralización del crédito en manos del Estado y monopolio exclusivo. La medida seis es la centralización de los medios de transporte en manos del Estado. Así mismo la medida diez consiste en la impartición de la educación pública y gratuita en manos del Estado.

Las anteriores medidas así como la idea del dominio político por el proletariado por medio de la “democracia” da la idea de que, en este texto, Marx y Engels proponen una “toma” del Estado a diferencia de otros en los que se propone la “abolición”. Estos debates entre “toma” pero que luego implicarían una transición hacia la “disolución” etc. es tema de debate. Podemos concluir este apartado mostrando evidencia de que Marx y Engels, en este texto específico, conciben el Estado como aparato, en principio al servicio de la clase dominante pero con la posibilidad de ser “tomado” y utilizado con el

55 Ibid., p. 49.

56 Ibid., p. 50.

fin de instaurar un dominio político de la clase dominada, esto es, del proletariado. No obstante, hay que matizar, pues en el mismo *Manifiesto Comunista* Marx menciona que

Una vez que en el curso del desarrollo hayan desaparecido las diferencias de clase y se haya concentrado toda la producción en manos de los individuos asociados, el poder público perderá su carácter político. El poder político, hablando propiamente, es la violencia organizada de una clase para la opresión de otra. Si en la lucha contra la burguesía el proletariado se constituye indefectiblemente en clase, si mediante la revolución se convierte en clase dominante y, en cuanto clase dominante, suprime por la fuerza las viejas relaciones de producción, suprime, al mismo tiempo que estas relaciones de producción, las condiciones para la existencia del antagonismo de clase y de las clases en general, y, por tanto, su propia dominación como clase.⁵⁷

Así, para el Marx del *Manifiesto* ya está presente la desaparición del poder político al menos en cuanto dominación, entendida como la opresión de una clase sobre otra. Por ende, hay evidencia de que su postura es que en un primer momento se trata de dominación del proletariado sobre la burguesía, pero una vez establecida la supresión por la fuerza de las “viejas relaciones de producción”, y con ellas el antagonismo de clase, no habrá necesidad de ningún tipo de dominación, ni del proletariado ni de la burguesía puesto que las mismas clases habrían dejado de existir.

El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte

En el *Dieciocho Brumario*, al igual que en el *Manifiesto*, también será central la concepción materialista de la historia. Es un texto de análisis de coyuntura que analiza el periodo de 1848 a 1852 cuando Luis Bonaparte dio el *coup d'État*. Es de suma importancia porque, al ser un análisis de algo concreto, no se cae en las caricaturas de sobre simplificación de la teoría de la lucha de clases. Comúnmente se alega que dividir a las clases en dos es una manera muy simple de entender a la sociedad y sus conflictos, pero precisamente en este texto Marx lidia con las diferentes contradicciones

57 K. Marx, F. Engels, *Manifiesto del Partido Comunista*, México, Centro de Estudios Socialistas Carlos Marx, 2014, p. 60.

existentes en la misma burguesía o paradojas de cómo el proletariado en algunos casos se pone del lado de la burguesía.

En el proceso son dos bandos de la burguesía los que permiten llevar el golpe, los orleanistas y los legitimistas. Ambos eran monárquicos pero los orleanistas querían restaurar la Monarquía de Julio con Luis Felipe II, de la dinastía Orleans. Mientras que los legitimistas querían restaurar la monarquía con la dinastía de la Casa Borbón. En general, terminaron haciendo una serie de alianzas con el Bonapartismo que redundó primero, en una severa represión de los trabajadores y de los socialistas/republicanos, y culminó en el *coup d'État* de Luis Bonaparte. Marx explica en las siguientes líneas el despliegue del pensamiento de cada bando con base en la concepción materialista de la historia:

Lo que, por tanto, separaba estas facciones, no eran los así llamados principios, sino sus condiciones materiales de vida, dos distintos tipos de propiedad; era el viejo antagonismo entre la ciudad y el campo, la rivalidad entre el capital y la propiedad del suelo. (...) Sobre las distintas formas de propiedad, sobre las condiciones sociales de vida, se erige toda una superestructura de sentimientos, ilusiones, modos de pensar y visiones del mundo diferentes y configuradas de modo específico. La clase, en su totalidad, los crea y los conforma a partir de sus bases materiales y las correspondientes situaciones sociales. El individuo particular, que los adquiere a través de la tradición de la educación, puede creer que representan los verdaderos motivos determinantes y el punto de partida de sus acciones.⁵⁸

A propósito de lo que unía a las dos facciones, los orleanistas y los legitimistas, Marx utiliza su tesis del materialismo histórico. La idea es que más allá de las verdaderas “intenciones genuinas” pesan las condiciones materiales de las personas. Y de hecho, esas “intenciones genuinas” están condicionadas por las condiciones materiales de vida: son éstas las que determinan a los principios. Una distinción entre el *interés material* y el *interés político* será crucial. A tal punto que el bando que quiere la restauración de la monarquía –legitimistas y orleanistas–, que encarnan los intereses de la burguesía, pueden llegar a sacrificar los intereses políticos por los intereses materiales:

58 K. Marx, *El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*, Madrid, Alianza, 2018, p. 84.

Pero el *interés material* de la burguesía francesa está precisamente entretejido del modo más íntimo con el mantenimiento de aquella amplia máquina estatal de múltiples ramificaciones. Aquí aloja su población excedentaria y completa en forma de retribuciones estatales lo que no puede ingresar en forma de beneficios, intereses, rentas y honorarios. Por otra parte, su *interés político* le obliga a aumentar diariamente la represión, es decir los medios y el personal del Estado, mientras al mismo tiempo tenía que batallar ininterrumpidamente contra la opinión pública, persiguiendo con desconfianza, mutilando y paralizando los órganos independientes de movimiento de la sociedad allí donde no lograba amputarlos por completo. Así pues, por su posición de clase, la burguesía francesa estaba obligada por una parte, a destituir las condiciones de vida de cualquier poder parlamentario, por tanto también el suyo propio, y, por otra parte, a hacer inquebrantable el poder ejecutivo hostil a ella.⁵⁹

Por lo tanto, la burguesía tiene que renunciar a derechos políticos en pos de los económicos, “que para salvar su bolsillo, había que negarle la corona y que colgar sobre su propia cabeza, cual espada de Damocles, la espada que debía protegerla”.⁶⁰ La lucha política de la burguesía no podía “tomar el giro peligroso que transforma toda lucha contra el poder del Estado en una lucha contra el capital”.⁶¹ El sistema parlamentario era peligroso porque es consustancial a él el debate y la puesta en pugna de los intereses en el mismo Parlamento, lo que tiene como consecuencia que el debate se vaya transfiriendo a la prensa y a la sociedad en general, dice Marx: “Si vosotros, en la cima del Estado, tocáis el violín, ¿qué otra cosa cabe esperar que los que están abajo bailen?”.⁶² Así pues, se explica cómo estos bandos —orleanistas y legitimistas— llegaron a ceder el poder político que tenían en la Asamblea Nacional con tal de mantener sus intereses económicos:

Por tanto, al demonizar como «*socialista*» lo que antes celebraba como «*liberal*», la burguesía confiesa que su propio interés le fuerza a obviar el peligro de gobernarse a sí misma; que para restablecer la paz en el país, había que apaciguar, sobre todo, al parlamento burgués; que, para mantener

59 Ibid., p. 104.

60 Ibid., p. 110.

61 Ibid., p. 109.

62 Ibid., pp. 109-110.

incólume su poder social, su poder político tenía que ser quebrantado; que los burgueses particulares sólo pueden continuar explotando a las otras clases y gozando tranquilamente de la propiedad, la familia, la religión y el orden, bajo la condición de que su clase sea condenada, junto con las otras, a la misma nulidad política.⁶³

No obstante, en el DB se ve mucho menos optimismo por parte de Marx a la hora de concebir al Estado que en el *Manifiesto*. Si bien allá se trataba de apropiarse a la “máquina” estatal, aunque sea para después eliminarla, acá parece tener la idea de que cada intento de apropiárselo redundaría en hacerlo más poderoso y la única solución sería la de abolirlo: “Todas las revoluciones perfeccionaban esta máquina en lugar de quebrarla. Los partidos, que pugnaban alternativamente por el poder, consideraban la toma de este monstruoso edificio estatal como botín principal del vencedor”.⁶⁴

Así, Marx señala que es en el periodo del segundo Bonaparte en el que el Estado “se ha independizado de la sociedad y la ha sometido”, como si flotara independiente del resto de la sociedad, no obstante, “el poder del Estado no flota en el aire. Bonaparte representa a una clase, concretamente a la clase más numerosa de la sociedad francesa, a los *campesinos parcelarios*”.⁶⁵

En conclusión, en esta etapa aunque Marx no se propone explícitamente hablar sobre el Estado, de manera colateral termina ofreciendo varias ideas respecto al mismo. La clave en esta etapa es entenderlo a la luz de la teoría de la lucha de clases y de la concepción materialista de la historia. Una de las ideas principales es la de que en este estudio concreto de la sociedad francesa entre 1848 y 1852 encontramos un Estado “relativamente autónomo” de la burguesía, por lo menos desde un punto de vista político, aunque en términos materiales sigue obedeciendo a los intereses de la burguesía. La paradoja es que la burguesía tuvo que ceder a su poder político para poder desplegar sus intereses materiales. No es coincidencia que durante el periodo de Luis Bonaparte se desarrollaron las bases económicas que beneficiaron a la burguesía francesa.

1.4. El Estado en las formaciones sociales precapitalistas

¿Qué lugar ocupa el Estado en el conjunto de las relaciones económicas de las formaciones sociales precapitalistas? ¿Cómo se da lo *público* en lo asiático, lo antiguo y lo germánico? En el presente texto Marx aborda de manera seria por primera vez —cuando hablaba de las formaciones

63 Ibid., p. 110.

64 Ibid., p. 188.

65 Ibid., p. 189.

precapitalistas en, por ejemplo, *La Ideología* hablaba con muy poco rigor— el asunto de las formaciones sociales precapitalistas. Destacan tres: la asiática, la clásica o antigua y la germánico. Marx menciona otras como la esclava pero no se detiene mucho ahí. Vale recordar —como vimos antes en la *Ideología*— que el camino que llevó a Marx a ocuparse de estas formas fue estudiar las *formas de propiedad*. Así ocurrió en la *Ideología* y así ocurre en estas notas preparatorias para el *Capital*.

Marx comienza abordando a las primeras formaciones sociales muy rudimentarias, casi del tipo paleolítico y por tanto nómadas: “En la primera de estas formas de propiedad de la tierra, aparece, ante todo, como primer supuesto una entidad comunitaria resultante de un proceso natural”.⁶⁶ Aquí lo primero que salta a la vista es la expresión “entidad comunitaria resultante de un *proceso natural*”, como si estuviera en el límite entre lo natural y lo histórico o cultural. ¿No será una expresión desafortunada como la de economía natural? Así, de la familia se pasa a la tribu por medio de los matrimonios mixtos y surge el *nomadismo* como “la primera forma de los modos de existencia”.⁶⁷ Lo interesante viene después cuando la *colectividad tribal* o “entidad comunitaria natural” como también la llama Marx deviene sedentaria: “Cuando finalmente se asiente, el que esta colectividad originaria se modifique en mayor o menor grado dependerá tanto de diversas condiciones externas, climáticas, geográficas, físicas, etc., como de su particular disposición natural, etc.: de su carácter tribal”.⁶⁸

Uno de los conceptos clave será el de la tierra, por el lugar que ocupa en la estructura social, ésta “es el gran laboratorium, el arsenal, que proporciona tanto el medio de trabajo como el material de trabajo, como también la sede, la *base* de la entidad comunitaria”.⁶⁹ En esta primera formación social, la asiática, existe una *unidad omnicomprendiva* que es el propietario efectivo, de manera que los individuos se comportan como propietarios o más bien poseedores sólo en tanto miembros de la comunidad o unidad omnicomprendiva. Una parte del trabajo de los individuos pertenece a la colectividad superior que “en última instancia existe como *persona*”⁷⁰ y es entregado en forma de tributos —por ejemplificar, creo que la situación de los mexicas sería una instanciación de ese sistema, las comunidades periféricas otorgaban tributo al déspota central o tlatoani en un marco religioso. De hecho Marx pone como ejemplos de este modo a México y al Perú, los antiguos celtas y algunas tribus de la India.

66 K. Marx, *Formaciones económicas precapitalistas*, México, Siglo XXI, 2015, p. 68.

67 Id.

68 Id. Aquí dichas condiciones externas son muy parecidas a las condiciones genéticas de las que habla Carneiro y claramente este capítulo y el 3.2 comienzan a intersectarse.

69 Ibid. p. 69.

70 Ibid. p. 70.

Algo que será crucial, y que después será teorizado como una forma de dominación concreta, es que la persona que encarna a la comunidad como unidad omnicomprendiva tiene monopolios estratégicos de infraestructura como lo relativo a los *sistemas de regadío*:

las condiciones colectivas de la apropiación real a través del trabajo [p. ej.] *sistemas de regadío*, muy importantes entre los pueblos asiáticos, medios de comunicación, etc., aparecen como obra de la unidad superior, del gobierno despótico que flota por encima de las pequeñas comunidades.⁷¹

La segunda formación social precapitalista es la antigua o clásica, cuyos ejemplos típicos son los griegos, los judíos y los romanos. Aquí también existe como primer presupuesto a la *entidad comunitaria*, pero –nos dice Marx– “no como en el primer caso en cuanto sustancia, de la cual los individuos son meros accidentes o con respecto a la cual sólo constituyen componente naturales”;⁷² además, aquí la base ya no será la tierra sino la *ciudad* como centro. En este modo la guerra ocupará un lugar importante:

La guerra es entonces la gran tarea común, el gran trabajo colectivo, necesario para ocupar las condiciones objetivas de la existencia vital o para proteger y eternizar la ocupación de las mismas. Por lo tanto, la comunidad compuesta de familias se organiza en primer término para la guerra, –como organización militar y guerrera–, y ésta es una de las condiciones de su existencia como propietaria.⁷³

La relación que se da entre lo público y lo privado es distinta al sistema asiático. Dice Marx: “La comunidad –como estado– es, por un lado, la relación recíproca entre estos propietarios iguales y libres, su vínculo contra el exterior, y es, al mismo tiempo, su garantía”.⁷⁴ Es condición necesaria ser miembro de la comunidad para apropiarse de la tierra, pero, a su vez, en cuanto miembro de la

71 Id.

72 Ibíd., p. 71.

73 Id. Hobsbawm, en la introducción de este mismo texto, menciona que “Podría aventurarse la suposición de que Marx le daba una importancia considerable a la organización militar ya que, tanto en el sistema germánico como en el antiguo, ‘la guerra [es] uno de los trabajos más originarios de todas estas entidades comunitarias naturales, tanto para la afirmación de la propiedad como para la nueva adquisición de ésta’. Ésta es, por cierto, la línea de explicación luego utilizada por Engels en *El origen de la familia*, donde el Estado surge de la transformación del liderazgo gentil entre las tribus teutónicas. No hay ninguna razón para suponer que Marx haya pensado en forma diferente” p. 43.

74 Ibíd., p. 23.

comunidad, el individuo es propietario privado. Así pues, en el modo antiguo “La propiedad es quiritaria, romana, el propietario privado de la tierra sólo lo es como romano, pero como romano es propietario privado de la tierra”.⁷⁵

La tercera formación social que describe Marx es la germánica. Queda claro que el modo antiguo tiene formaciones sociales concretas como los griegos, judíos y romanos. En la formación social asiática es más difícil decir a qué formaciones sociales concretas se refiere, pero por señalar algunas, menciona a México y al Perú. En lo concerniente al modo germánico Marx les atribuye el tiempo de la Edad Media:

La comunidad germánica no se concentra en la ciudad; la mera concentración —la ciudad como centro de la vida rural, domicilio de los trabajadores de la tierra e igualmente centro de la conducción de la guerra— otorga entonces a la comunidad como tal una existencia externa, diferente de la del individuo. La historia antigua clásica es historia urbana, pero de ciudades basadas sobre la propiedad de la tierra y la agricultura; la historia asiática es una especie de unidad indiferente de ciudad y campo (en este caso las ciudades verdaderamente grandes deben ser consideradas como campamento señorial, como una superfetación sobre la estructura propiamente económica); en la Edad Media (época germánica) surge de la tierra como sede de la historia, historia cuyo desarrollo posterior se convierte luego en una contraposición entre ciudad y campo; la [historia] moderna es urbanización del campo, no, como entre los antiguos, ruralización de la ciudad.⁷⁶

Así, en la formación social germana la *comunidad* “aparece como una *reunión*, no como una *unión*, como acuerdo entre sujetos autónomos que son los propietarios de la tierra, no como una unidad. Por ello la comunidad no existe in fact como *estado*, como *entidad estatal*, tal como entre los antiguos, porque no existe como *ciudad*”.⁷⁷ La *tierra pública* se da entre los germanos como tierra de caza o lugares donde se consigue leña: “el *ager publicus* aparece, más bien, sólo como una ampliación de la propiedad privada individual y sólo figura como propiedad en cuanto posesión común de una tribu por

⁷⁵ Ibid., p. 74.

⁷⁶ Ibid., p. 77.

⁷⁷ Ibid., p. 78.

la cual hay que luchar contra tribus enemigas”.⁷⁸ En la formación social asiática asiática no existe propiedad del individuo, sólo posesión. La propiedad la tiene la comunidad, es el sujeto de propiedad y el sujeto propiamente dicho. Mientras que en los antiguos la propiedad se da de forma doble: pública y privada, pero siempre existe una correlación, si existe la propiedad privada es gracias a la pública de tal modo que el propietario privado es al mismo tiempo ciudadano urbano, o en tanto que es ciudadano urbano, tiene propiedad –no así los que no alcanzan la calidad de ciudadanos que se les prohíbe tener tierras, o viceversa, a los ciudadanos se les prohíbe dedicarse a actividades como el pequeño comercio o las artesanías. En el modo germano

el campesino no es ciudadano del estado, es decir, no es habitante de la ciudad, sino que el fundamento es la vivienda familiar autónoma, aislada, garantizada a través de su asociación con otras viviendas familiares similares de la tribu, y a través de su reunión ocasional para la guerra, la religión, la resolución de problemas legales, [de tareas] tales que afiancen la seguridad mutua.⁷⁹

1.5. Textos de madurez: *La guerra civil en Francia* y *Crítica al programa de Gotha*

En este apartado final veremos dos textos: *La guerra civil en Francia* de 1871 y la *Crítica al programa de Gotha* escrita en 1875, aunque publicada póstumamente en 1891. El primer texto es un análisis de coyuntura, de la misma naturaleza que *El dieciocho Brumario* en el sentido de que los dos textos analizan situaciones sociales concretas en periodos específicos. Ambos analizan situaciones en Francia, aunque difieren en la temporalidad. Como vimos, *El dieciocho Brumario* versa sobre el periodo 1848-1852 y *La guerra civil en Francia* se concentra en 1871 cuando tuvo lugar la Comuna de París, además de algunos puntos de contexto previos a la Comuna. Por su parte, la *Crítica del Programa de Gotha* es una serie de notas críticas al programa del Congreso de 1875, con el que los socialistas alemanes se unificaron en la ciudad de Gotha. No obstante, dichas glosas críticas vieron la luz hasta 1891 cuando el Partido Socialdemócrata Alemán se disponía a tratar un nuevo programa. Las glosas pues versan sobre la concesiones dadas al ala lassalleana.⁸⁰ Ambos textos son importantes porque tienen ideas sobre el Estado en el último periodo de Marx, ya cuando había publicado el primer tomo del *Capital*, y por tanto

78 Id.

79 Ibid. p. 79.

80 Explicar qué es el ala lassalleana

ya había pasado por reflexiones sobre el Estado en las sociedades arcaicas en las *Formaciones económicas precapitalistas*, texto que originalmente fueron apuntes preparatorios del *Capital* –los Grundrisse.

La guerra civil en Francia

En este texto lo primero que hay que advertir es que hay evidencia de que Marx sostenía –al igual que en el *18 Brumario*– que no es deseable que por medio de la Revolución, en este caso la Revolución de la Comuna de París, se "apropie" del Estado, o más bien, al menos no *sólo ello*: "Pero la clase obrera no puede limitarse simplemente a tomar posesión de la máquina del Estado tal y como está y servirse de ella para sus propios fines".⁸¹ Creo que la expresión merece ser analizada a profundidad. Cuando dice que la clase obrera no puede limitarse a la toma de la maquinaria estatal, ¿qué quiere decir? ¿Que bajo ninguna circunstancia es conveniente que el proletariado "tome" la maquinaria estatal? O, ¿si la toma, entonces tienen que darse "otras" condiciones para que sea deseable dicha toma? A mí me parece que la afirmativa a esta última cuestión es la que más se sigue de la letra de Marx. Por tanto, lo deseable en efecto sería en un primer momento una "toma", pero para que tenga éxito conforme a los fines planteados tiene que ir acompañada de otras circunstancias que, paradójicamente, implican la destrucción de cierto funcionamiento de la maquinaria estatal.

Por lo tanto, conviene analizar el comportamiento de dicha maquinaria. ¿En qué consiste, pues, la maquinaria estatal? Marx describe al Estado como un "poder centralizado" con una serie de órganos "omnipotentes", tales como el ejército permanente, la policía, la burocracia, el clero y la magistratura, esto es, "órganos creados con arreglo a un plan de división sistemática del trabajo".⁸² Nuestro autor señala que dicha maquinaria tiene origen en la monarquía absoluta y, paradójicamente, ayudó a la naciente burguesía a combatir al feudalismo. Ahora bien, en esas sociedades con monarquía absoluta existían contradicciones: por una lado la maquinaria apoyó a la naciente burguesía contra el feudalismo,⁸³ por otra, esa misma maquinaria estatal cargaba con mucho de la "basura medieval",⁸⁴ tales como: derechos señoriales, privilegios locales, monopolios municipales y gremiales y códigos provinciales. Pero una de las funciones que tuvo la Revolución francesa fue la de ser una "escoba" que barrió

81 K. Marx, *La guerra civil en Francia*, México, XHGLC, 2017, p. 106.

82 *Ibíd.*, p. 106.

83 Véase el capítulo XXIV sobre la acumulación originaria en K. Marx, *El Capital*, México, FCE, 2017, pp. 153-4 y 638.

84 K. Marx, *La guerra civil en Francia*, *Op. Cit.*, p. 24.

todas estas reliquias de tiempos pasados, limpiando así, al mismo tiempo, el suelo de la sociedad de los últimos obstáculos que se alzaban ante la superestructura del edificio del Estado moderno, erigido bajo el Primer Imperio, que, a su vez, era el fruto de las guerras de coalición de la vieja Europa semifeudal contra la moderna Francia".⁸⁵

Más adelante Marx continúa ejemplificando el desarrollo del Estado a partir de lo que pasó en el Estado francés desde el Primer Imperio hasta el Segundo Imperio, pasando por los gobiernos parlamentarios, que en buena medida vimos en el apartado sobre el *18 Brumario*. En resumen:

- i) El Estado viene del Estado absolutista.
- ii) La Revolución francesa moderniza a dicho Estado bajo el Primer Imperio.
- iii) Después del Primer Imperio sigue una serie de regímenes bajo el control del parlamento, y por tanto, de las clases poseedoras. Este régimen acabó siendo "la manzana de la discordia" entre facciones rivales, ahí "su carácter político cambiaba simultáneamente con los cambios económicos operados en la sociedad".⁸⁶ Dichos cambios no son otros que la profundización del antagonismo de clase entre capital y trabajo. Ese antagonismo tuvo como consecuencia que "el poder del Estado fue adquiriendo cada vez más el carácter de poder nacional del capital sobre el trabajo, de fuerza pública organizada para la esclavización social, de máquina del despotismo de clase".⁸⁷ Así, según Marx, con estos cambios se dejaba ver cada vez más el poder represivo del Estado de una clase sobre la otra.
- iv) La Revolución de 1830 o Monarquía de Julio cambió de gobierno de los terratenientes a los capitalistas, y por tanto, fue un cambio de los enemigos más "remotos" a los más "directos" de la clase obrera.
- v) En la Revolución de Febrero de 1848 tuvo lugar el ascenso de los republicanos burgueses. Es digna de resaltar la expresión de que los republicanos burgueses "usaron" el poder del Estado para reprimir a la clase obrera en las matanzas de Junio. No obstante, tras un brevísimo periodo de gloria, los republicanos "pasaron de la cabeza a la cola" del gobierno de la Segunda República. El partido hegemónico fue el Partido del Orden, que aglomeraba a todas las facciones de la élite (legitimistas, orleanistas, republicanos burgueses y Luis Bonaparte). Aquí, Marx señala como esta coalición también uso al Estado como "máquina nacional de guerra del capital contra el trabajo".⁸⁸ Cabe señalar que la

85 Ibid., pp. 106-7.

86 Ibid.,

87 Ibid.,

88 Ibid., p. 108.

forma de gobierno de esta alianza y de la Segunda República en general, fue el parlamentarismo. Esto da como resultado al Segundo Imperio.

vi) Después, durante el Imperio "El poder del Estado, que aparentemente flotaba por encima de la sociedad, era, en realidad, el mayor escándalo de ella y el auténtico vivero de todas sus corrupciones".⁸⁹

Marx termina diciendo sobre el Estado capitalista ya maduro que el "Imperio" es

la forma más prostituida y al mismo tiempo la forma de aquel poder estatal que la sociedad burguesa naciente había comenzado a crear como medio para emanciparse del feudalismo y que la sociedad burguesa adulta acabó transformando en un medio para la esclavización del trabajo por el capital.⁹⁰

De tal modo que en las líneas anteriores vimos un repaso histórico del Estado moderno en Francia que va del absolutismo a finales del siglo XIX. De ahí que podamos sacar algunas conclusiones como que el Estado puede ser un medio que utiliza la maquinaria para la dominación de una clase sobre la otra, concretamente del trabajo por el capital. Otra conclusión fundamental es que el Estado moderno fue producto de las condiciones materiales, es la "superestructura" que se alzaba sobre la base económica del incipiente sistema capitalista.

Por su parte, para Marx, la Comuna era la antítesis del Imperio, era la "forma positiva" de una república que no sólo acababa con la dominación imperial, sino "con la propia dominación de clase".⁹¹ Se sabe que Marx criticaba vehementemente al pensamiento utópico. Sostenía la idea de que la sociedad capitalista de su momento sufría grandes contradicciones e, inevitablemente, de la sociedad actual se daría el paso o transición a una sociedad comunista. No obstante, y con base en su repudio a las utopías, no le gustaba especular demasiado sobre cómo sería el "Estado" o las funciones de gobierno que desempeñaba éste en las sociedades futuras. Por tanto, no hay tantos textos en los que hable de ello. De ahí la importancia de éste junto con la *Crítica del programa de Gotha*, en que deja ver algunos indicios del papel de las funciones de gobierno en una sociedad en que no hay dominación de clase.

Así, después de que Marx analiza el Estado en Francia de manera histórica, procede a analizar algunas cuestiones sobre la propia Comuna en que deja asomar pistas sobre las funciones de gobierno

89 Ibid., p. 109.

90 Ibid., p. 110.

91 Id.

en una sociedad sin dominación de clase. La Comuna, nos dice Marx, no podía ser un gobierno parlamentario, el cual como hemos visto, encarna los intereses de la clase dominante. Por ello, tenía que ser "una corporación de trabajo, ejecutiva y legislativa al mismo tiempo",⁹² no sólo ello, sino que el judicial tenían que ser funcionarios "electivos, responsables y revocables".⁹³

La comuna también tenía que abolir dos de los elementos centrales del Estado: el ejército y la policía, elementos de la "fuerza física", teniendo el pueblo que tomar las armas. A diferencia de un ejército permanente del Estado, tenían al pueblo armado y cualquiera de los elementos también podía ser revocable en todo momento. Pero no sólo ello, no sólo era importante destruir el lado punitivo del Estado, sino también la "fuerza espiritual de represión",⁹⁴ esto es, el poder de la iglesia. Por tanto resultaba imprescindible la separación Iglesia/Estado. Entre los elementos de ésta "fuerza espiritual del Estado" se encuentra desde luego la educación. Este punto me parece interesante, puesto que tradicionalmente se ha visto en algunos textos marxistas paradigmáticos que el Estado se identificaba principalmente con el poder punitivo (v.g. Lenin en *Estado y Revolución*), y sí, en efecto, pero *no sólo ello*, esta "fuerza espiritual" del Estado es parte integrante de la maquinaria estatal. Tanto Gramsci como Althusser vieron este aspecto del Estado.⁹⁵

Sobre el aspecto del gobierno, Marx señala explícitamente que es falso que en una sociedad sin clases no existan funciones de gobierno: "Las pocas, pero importantes funciones que aún quedarían para un Gobierno central no se suprimirían, como se ha dicho falseando de intento la verdad, sino que serían desempeñadas por agentes comunales y, por tanto, estrictamente responsables".⁹⁶

Un tema que hemos visto recurrentemente es la relación del Estado con la sociedad. Posiciones como las de Hegel ven en el Estado la encarnación de la unidad social. Para Marx el Estado más bien suplanta a la misma, pretende encarnarla pero la suplanta de forma parasitaria. De ahí expresiones de que el Estado "flota" sobre la sociedad. Por eso la Comuna "habría devuelto al organismo social todas las fuerzas que hasta entonces venía absorbiendo el Estado parásito, que se nutre a expensas de la sociedad y entorpece su libre movimiento".⁹⁷ Sociológicamente es fundamental esa concepción del Estado. Lo que nos enseña Marx es que tradicionalmente se fetichizó o reificó al Estado (con concepciones a la Hegel), pero éste siempre ha sido una expresión de la sociedad, un producto de ella. El asunto es que el Estado que analiza usurpa las funciones que debería de tener y se separa de la

92 Ibid., p. 111.

93 Ibid., p. 112.

94 Ibid., p. 111.

95 Véase A. Gramsci, (terminar la cita) y L. Althusser, *Ideología y aparatos ideológicos de estado*.

96 Ibid., p. 113.

97 Ibid., p. 115.

sociedad. Proviene de la sociedad, vive y se alimenta de ella pero en su contra, creando un efecto de superfetación.

Una conclusión es la siguiente: si bien en Marx podemos encontrar un optimismo según el cual el comunismo se seguirá *necesariamente* del capitalismo, la historia mostró que no es el caso, al menos no tan prematuramente como el optimismo de Marx mostró. Por ende, la conclusión es que sobre ese aspecto se equivocó, una equivocación de naturaleza empírica porque dijo que en el futuro más o menos inmediato la cosas cambiarían y no lo hicieron. Empero, podemos calificar a su pensamiento de "realista" en vez de utópico: para ello basta la cita sobre el comunismo como "movimiento real de la historia" de la *Ideología alemana*,⁹⁸ o la siguiente cita de *La guerra civil en Francia*:

La clase obrera no esperaba de la Comuna ningún milagro. Los obreros no tienen ninguna utopía lista para implantarla *par décret du peuple*. Saben que para conseguir su propia emancipación, y con ella esa forma superior de vida hacia la que tiende irresistiblemente la sociedad actual por su propio desarrollo económico, tendrían que pasar por largas luchas, por toda una serie de procesos históricos, que transformarían las circunstancias y los hombres. Ellos no tienen que realizar ningunos ideales, sino simplemente dar suelta a los elementos de la nueva sociedad que la vieja sociedad burguesa agonizante lleva en su seno.⁹⁹

Entonces, ¿qué decir sobre el pensamiento marxista: es una filosofía de la Historia o una teoría de la historia? Horacio Tarcus se plantea esta cuestión,¹⁰⁰ y retomando la distinción entre historiografía y Filosofía de la Historia de Agnes Heller,¹⁰¹ señala que en efecto, podemos encontrar fuertes brotes de Filosofía de la Historia en Marx: es claro que tiene reminiscencias de las filosofías del progreso del siglo XIX, principalmente de Hegel. Una característica importante de la Filosofía de la historia es que “hay una Unidad de la Historia que es cerrada, pero como la historia continúa abierta, la lógica de la Unidad de la Historia lleva a incluir el futuro, como si éste fuese (o pudiese ser) conocido”.¹⁰² Es

98 Véase K. Marx, *La ideología alemana*, Op. Cit., p. 29: “Para nosotros, el comunismo no es un *estado* que debe implantarse, un *ideal* al que haya que sujetarse la realidad. Nosotros llamamos comunismo al movimiento *real* que anula y supera al estado de cosas actual. Las condiciones de este movimiento se desprenden de la premisa actualmente existente.”

99 Ibid., p. 118.

100 H. Tarcus, “¿Es el marxismo una Filosofía de la Historia? Marx, la teoría del progreso y la ‘cuestión rusa’”, *Andamios. Revista de Investigación Social*, vol. 4, num. 8, junio del 2008, pp. 7-32.

101 A. Heller, *Teoría de la historia*, Barcelona, Fontamara, 1982.

102 Ibid., p. 27.

evidente que en Marx hay mucho de esa característica de la filosofía de la historia: cree que hay una “forma superior de vida hacia la que tiende *irresistiblemente* la sociedad”, esto es, en su discurso sobre la historia incluye al futuro, como si éste pudiera ser conocido.¹⁰³ Mi postura es que *a pesar* de estos residuos de filosofía de la historia en Marx, la concepción materialista de la historia está abierta, y también hay indicios de que su pensamiento se contrapone al reduccionismo mecanicista de las filosofías de la historia del siglo XIX, sobre todo a partir de lo que se suele llamar “Marx tardío” –a diferencia del joven Marx y del Marx maduro. Autores como Tarcus demarcan a ese Marx tardío hasta después de la publicación del primer volumen del *Capital*, y es especialmente importante el asunto sobre la cuestión rusa.¹⁰⁴ Así, si se quiere rescatar el pensamiento de Marx desde una postura sobre la historia no mecanicista –como la mía–, es preciso “no sólo volver a Marx contra el marxismo, sino incluso volver a Marx contra sí mismo, tras los pasos del Marx que no quiso ser marxista”.¹⁰⁵

La Crítica al programa de Gotha

En la *Crítica al programa de Gotha*,¹⁰⁶ está la idea de que el gobierno es un órgano de la sociedad que tiene por función el *mantenimiento del orden social*.¹⁰⁷ Esta idea no necesariamente se opone o es excluyente de la idea “instrumentalista” según la cual el Estado o gobierno tenga la función de ser un órgano represivo que sirve para oprimir a una clase sobre la otra. Digo que no necesariamente son excluyentes porque pueden darse las dos funciones en un mismo tiempo.

Más adelante,¹⁰⁸ aparece una idea sobre el derecho, en relación al “reparto equitativo”. Sostiene, como en otros lugares,¹⁰⁹ que no es que los conceptos jurídicos regulen las relaciones económicas, sino *au contraire*, las relaciones jurídicas surgen de las relaciones económicas. De ahí la crítica al concepto de “reparto equitativo” pues a través de un concepto jurídico se quiere cambiar la realidad económica.

103 Piénsese además en todos los atisbos de esta Filosofía de la Historia: desde la *Ideología alemana*, pasando por el *Manifiesto*, muchas partes del *Capital*, los trabajos periodísticos sobre la India o sobre Simón Bolívar, etc.

104 Véanse K. Marx, “Carta a la redacción de Otiéchestvienné Zapiski”, en Marx y Engels, *Escritos sobre Rusia, II. El porvenir de la comuna rural rusa*. México, Pasado y Presente, 1980, y T. Shanin, *El Marx tardío y la vía rusa. Marx y la periferia del capitalismo*, Madrid, Revolución, 1990.

105 H. Tarcus, “¿Es el marxismo una Filosofía de la Historia? Marx, la teoría del progreso y la ‘cuestión rusa’”, *Op. Cit.*

106 K. Marx, *Crítica del programa de Gotha*, México, XHGLC, 2017, p.32.

107 La cita es: “En realidad, esa tesis la han hecho valer en todos los tiempos los *defensores de todo orden social existente*. En primer lugar, vienen las pretensiones del gobierno y de todo lo que va pegado a él, pues el gobierno es el órgano de la sociedad para el mantenimiento del orden social; detrás de él, vienen las distintas clases de propiedad privada, con sus pretensiones respectivas, pues las distintas clases de propiedad privada son las bases de la sociedad, etc. Como vemos, a estas frases huera se les puede dar las vueltas y los giros que se quiera”, *Ibíd.*, p. 32.

108 *Ibíd.*, p. 35

109 Véase K. Marx, *El capital. Crítica de la economía política*, México, FCE, 2017, en especial el capítulo XXIV, pp. 637-80.

Un concepto que los propios burgueses aceptan, por cierto. Esta crítica se da en el contexto al programa lassalleano que recupera la idea de “reparto equitativo”.

En el mismo tenor de la distribución en la sociedad comunista, Marx habla sobre el asunto de la transición. La idea es que una sociedad nueva no surge *ex nihilo*, sino siempre desde bases de la sociedad vieja. Así, en el caso concreto del comunismo, éste no será una creación nueva, sino una consecuencia de la transformación de la vieja sociedad. Ello tiene como consecuencia que en la primera fase de la sociedad comunista haya muchos "sellos" económicos, morales etc. de la vieja sociedad capitalista. Uno de ellos tiene que ver con la distribución: en la primera fase el criterio de justicia tiende a una igualdad formal –similar a la del sistema capitalista–, vs una igualdad más sustantiva cuyo criterio es la célebre frase: "¡De cada cual, según su capacidad; a cada cual, según sus necesidades!" La diferencia está en que en el primer caso cada persona aporta trabajo a la sociedad y luego se hacen algunos descuentos para la misma sociedad: aumentar la capacidad de producción, reparar la reproducción, bienes colectivos como escuelas hospitales etc.; después de dichos descuentos, se le asigna lo que le sobra de trabajo al miembro de la sociedad. Esto parecería "igual" pero en realidad tiene algunas desigualdades: puede haber personas que trabajen "lo mismo" pero una tenga más hijos u otra que de hecho no tenga: "Por eso, el *derecho igual* sigue siendo aquí, en principio, el *derecho burgués*".¹¹⁰ Así pues, el derecho "igual" en realidad termina siendo un derecho "desigual". Pero Marx dice que precisamente en esa etapa de la sociedad es necesario proceder de ese modo pues "El derecho no puede ser nunca superior a la estructura económica ni al desarrollo cultural de la sociedad".¹¹¹

Todo este asunto a propósito de la distribución¹¹² tiene como consecuencia, en términos de Marx, que lo importante no es centrarse en la distribución de los medios de consumo. En todo caso, la distribución de éstos siempre será una consecuencia de la distribución de las propias condiciones de producción, pero a su vez, esas condiciones dependen del modo de producción. Por tanto, lo más importante en estas cuestiones de justicia distributiva no es poner en el centro a los medios de consumo, sino en el modo mismo en que una sociedad produce. Esa es la lección, no obstante, para Marx es típico de los "economistas burgueses" o de algunos socialistas vulgares poner el foco en la distribución de los medios de consumo. Ese es el error principal que le achaca a Lassalle.

110 *Ibíd.*, p. 40.

111 *Ibíd.*, p.41.

112 Que se da como una crítica al programa de Lasalle.

Marx critica también duramente la idea de que el Estado "ayude" a los trabajadores por medio de la creación de cooperativas.¹¹³ Para el autor sólo el trabajador puede salvarse así mismo, y es muy crítico del discurso de Lassalle según el cual con la "ayuda" del Estado se crearán cooperativas que beneficien a los trabajadores. En resumen, aquí Marx critica que el programa haya renunciado a la teoría de la lucha de clases y proponga lo que podría decirse es una "receta fácil" tal como que "con la ayuda del Estado todo se resolverá". La pregunta obvia es ¿qué significa que Marx reniegue de que con la ayuda del Estado se pueda beneficiar al movimiento obrero? En mi opinión, no significa que el movimiento obrero tenga que hacer como si no existiese el Estado y no tenga que intervenir, sino que el sujeto tiene que ser el proletariado: sólo el obrero puede salvarse a sí mismo. Por ende, es ingenuo pensar que un Estado en el que se cristalizan los intereses de la clase dominante favorezca a la clase dominada.

Otra parte fundamental del texto es cuando el autor habla sobre la aspiración al "Estado libre". Es fundamental la siguiente cita:

De ninguna manera la finalidad de los trabajadores, quienes se han quitado la estrecha mentalidad de súbditos, es hacer "libre" al Estado. En el Imperio alemán el "Estado" es casi tan "libre" como en Rusia. La libertad consiste en transformar al Estado de órgano sobrepuesto a la sociedad, en uno absolutamente subordinado a ella; y las formas de Estado también hoy son más libres o menos libres, en la medida en que restringen la "libertad del Estado".¹¹⁴

Así, la *libertad del Estado* es convertir al Estado de órgano que está por encima de la sociedad a estar subordinado a ella. Marx dice que las formas de Estado en ese momento eran más o menos libres en la medida en que limitan la "libertad del Estado", al menos en lugares como Suiza o los EE.UU. La anterior cita se complementa con la siguiente, en la que denuncia una suerte de fetichización del Estado:

en vez de examinar a la sociedad existente (y esto es válido para cualquiera del futuro) como *base* del *Estado* existente (o venidero, para la sociedad

113 *Ibíd.*, pp. 51-54.

114 C. Marx, *Crítica al Programa de Gotha*, México, Ediciones El Caballito, 2021, p. 70.

futura), examina más bien al Estado como un ser independiente, que posee sus propios “*fundamentos liberales, éticos, intelectuales*”.¹¹⁵

Es fetichizante porque se cae en la ilusión –en este caso Lasalle, pero es una tendencia generalizada– de que el Estado se entiende por sí mismo, con sus propios “fundamentos liberales, éticos, intelectuales”, y no entenderlo como siendo condicionado por la sociedad como base.

También está la idea de que la sociedad "actual" –evidentemente tomando el tiempo de Marx– se refiere al capitalismo, por lo menos en los países "civilizados" (capitalistas), pero el Estado no es el mismo en cada uno de éstos países, varía de frontera en frontera. De ahí que Marx sostenga que el "Estado actual" sea una ficción. No obstante, aunque los Estados de los diferentes países tenían sus particularidades, Marx sostiene que lo que tienen en común es que “todos se encuentran sobre la base de la moderna sociedad burguesa, desarrollada capitalistamente”.¹¹⁶

De ahí pues, que lo esencial de los Estado capitalistas sea su base. Pero cuando Marx se pone a especular sobre el futuro surge la cuestión de pensar en el Estado: “¿cuál transformación destruirá la naturaleza del Estado en una sociedad comunista? En otras palabras: ¿qué funciones sociales quedarán allí, análogas a las actuales funciones del Estado?”¹¹⁷ Nuestro autor plantea la pregunta, pero no va más allá. Tenía buenas razones para no hacerlo.

A Marx no le gustaba hacer predicciones (lo mismo pasó en *La guerra civil en Francia*). Sin embargo, es aquí donde ofrece la célebre distinción de dos fases de la sociedad futura: entre el capitalismo y el comunismo tiene que haber un periodo de transformación, que para Marx es un periodo de "transformación revolucionaria", al cual a su vez, postula que le corresponde una forma política específica, a saber, "*la dictadura revolucionaria del proletariado*".¹¹⁸ Lo que sí podemos decir es que Marx pensaba que después del periodo de transición tendría que haber alguna forma de *organización estatal*,¹¹⁹ esto es, la forma política que surgiría de una sociedad sin clases. Así, el Estado o máquina del gobierno es un efecto de la división del trabajo que forma un organismo propio, separado de la sociedad.¹²⁰

115 Id.

116 *Ibíd.*, p. 71.

117 Id.

118 Id.

119 El término alemán que usa es *Staatwesen*, que podríamos traducir por “organización estatal”, “estatalidad” o directamente “Estado”.

120 *Ibíd.*, p. 72.

Conclusiones

Así las cosas, ¿qué podemos concluir sobre el Estado en los textos vistos de Marx? Una primera conclusión es que cuando se habla del Estado se puede estar hablando de muchas instancias reales distintas o de diversos enfoques.¹²¹ Otra manera de decirlo es que se puede hablar de distintos aspectos y se puede decir que esos distintos discursos hablan del Estado; por ejemplo, cuando Marx habla de la maquinaria estatal que oprime a una clase sobre la otra, está hablando del Estado; pero también cuando habla de que las relaciones económicas de una sociedad producen y reproducen al Estado está hablando del Estado; en un caso habla de la maquinaria, en otro de las relaciones económicas de la sociedad, y en ambos casos habla del Estado.

Recapitulemos el pensamiento de Marx:

- i) el Estado es una síntesis hologramática de la sociedad, pero ésta es productora y aquel producto.
- ii) El Estado es un mediador.
- iii) El Estado como comunidad política.
- iv) El Estado como producto de las condiciones materiales de una época; como resultante de las relaciones sociales.
- v) El Estado como aparato, máquina o instrumento que se puede “usar”, esto es, como un “poder centralizado con una serie de órganos ‘omnipotentes’, tales como el ejército permanente, la policía, la burocracia, el clero y la magistratura, esto es, órganos creados con arreglo a un plan de división sistemática del trabajo”.
- vi) El Estado es “relativamente” autónomo: el ejemplo típico es el Estado del Imperio bonapartista.

¹²¹ Por ejemplo, Bobbio distingue entre tres enfoques: la “ciencia general del Estado”, “la ciencia del Estado” y una “ciencia de la sociedad” (*gesamte Staatswissenschaft*, *Staatswissenschaft*, y *Gesellschaftswissenschaft*, respectivamente). En la última, en la ciencia general de la sociedad, el estudio del Estado como sistema de la sociedad se encontraría subsumido al estudio de la ciencia general de la sociedad como subsistema. Nuestro enfoque, y el enfoque en el que por tanto queremos hacer hablar a Marx en este último. Véase N. Bobbio, *Estado, gobierno y sociedad. Por una teoría general de la política*, México, FCE, 2018, p. 80. Otro enfoque del que partimos es el clásico propuesto por Jellinek entre el enfoque jurídico y el sociológico –que luego seguiría Weber–. Este estudio de la teoría del Estado en Marx sigue más bien el enfoque sociológico.

vii) En las formaciones sociales precapitalistas el espacio de lo público y del sujeto político se da de manera distinta en tres formaciones sociales típicas: en la asiática de manera omnicomprendensiva, en la germana apenas como reunión más que como unión y en la clásica como un intermedio: lo privado se da en virtud de lo público como base, o porque está lo público, es que se puede dar lo privado.

viii) El Estado no es el gobierno: usurpa las funciones que debería de tener y se separa de la sociedad; proviene de ésta, vive y se alimenta de ella, pero en contra de ella, creando un efecto de superfecundación.

ix) El Estado como cohesionador social.

Manteniendo el esquema que presentamos en la Introducción sobre una breve definición del Estado, la pregunta es ¿qué concluimos del pensamiento de Marx sobre los cuatro elementos del Estado, el aparato estatal, la población, el territorio y la idea del Estado?

En primer lugar, en lo concerniente a la relación del Estado con la sociedad, podemos ver al Estado como un subsistema de un sistema más general: la sociedad; por tanto, aunque tiene que ver con la teoría del Estado, lo es desde una teoría general de la sociedad más amplia. ¿Qué dice Marx sobre esto? Me parece que desde el Marx joven de los primeros textos encontramos una respuesta: un Estado dado es la síntesis hologramática de una sociedad dada. Esto lo encontramos desde la *Crítica al Estado* de Hegel. Aunque con la evolución del pensamiento de Marx –si bien concluimos que sigue la misma tesis del Estado como síntesis– cobrará mucha más relevancia el pensamiento económico; sí, el Estado es una síntesis hologramática de la sociedad, pero particularmente de sus relaciones económicas. Una lección que podemos aprender de Marx a la hora de analizar las relaciones económicas en una sociedad capitalista es que el capital no es una cosa, ante todo, es una relación social. Y ya Poulantzas sostenía que el Estado, al igual que el capital, no es una cosa, o unos sujetos, es, sobre todo, una relación social.

En segundo lugar está la *función* que ocupa el aparato estatal, la de defender los intereses de la clase opresora sobre la clase oprimida. Es la concepción del Estado como “comité al servicio de una clase sobre la otra” que aparece en el *Manifiesto*, por ejemplo. En la tradición se ha llamado a esta función del Estado función instrumentalista. Pero también encontramos la idea de que el Estado tiene la función de producir y reproducir la cohesión social –por ejemplo en la *Crítica al Programa de Gotha*– en sociedades divididas en clases sociales. De ahí que tengamos las siguientes dos concepciones del Estado en una sociedad capitalista:

- a) La concepción instrumentalista, y;
- b) La concepción del Estado como cohesionador social.

La cuestión es que ambas concepciones parecen oponerse. Una conclusión de lo visto hasta ahora es que ambas concepciones están dadas a la vez, y que el Estado tiene ese carácter paradójico. En efecto es una maquinaria estatal que es utilizada por una clase sobre la otra, sí; pero no sólo. También tiene las funciones “espirituales” que vimos en *La guerra civil en Francia*, el Estado son la bayonetas, sí, pero también es productor de consenso social por medio de aparatos como la escuela, la iglesia etc. Estas dos funciones del Estado se encuentran dentro de la teoría del Estado como aparato estatal. Son dos caras de la maquinaria: las bayonetas o la maquinaria como represora y el Estado como productor de cohesión social, el Estado como el efecto de la división del trabajo, el efecto de una relación social de clases. Pero, otra vez, son funciones del aparato estatal.

Capítulo 2. Una gramática de la teoría del don

El objetivo de este capítulo es mostrar un modelo de la teoría del don, que a su vez, tiene como finalidad contribuir a la teoría del Estado. Para ello este capítulo se compone de cuatro partes: una breve historia de la teoría del don, la teoría del don de Mauss, una teoría del don ampliada, y, finalmente algo que llamaré una gramática o modelo *ad hoc* para la contribución a la teoría del Estado.

Es necesario comenzar con una breve historia de la teoría del don, esto es, bosquejar el escenario donde se desenvolverá el actor principal de este capítulo porque es relativamente desconocida, incluso en el ámbito académico. Así, el fin principal del apartado histórico (2.1) es preparar al lector para posteriormente pasar a la teoría del don de Mauss (2.2). Luego, ampliaremos la teoría del don con autores que desarrollaron la misma en (2.3) y concluiremos el capítulo con una propuesta de gramática (2.4) que servirá para aportar a la teoría del Estado en el capítulo 3.

Un apunte metodológico primario: Ferdinand de Saussure distinguió entre lengua y habla.¹²² La lengua se refiere a la estructura general de un lenguaje, a sus reglas sintácticas, a sus marcadores semánticos, en suma, al conjunto de normas simbólicas que al explicar su estructura, explican la lengua como sistema. Por su parte, el habla es el acto concreto de la actividad comunicativa, en el habla se “pone en escena” aquel código simbólico que es la lengua. Dicha distinción entre lengua y habla puede servir de analogía para entender mejor la construcción de una teoría del don, de suerte que, encontraríamos una lengua del don y un habla del mismo.

Esta distinción es sobre todo analítica. Es útil para el propósito de realizar teoría: así como en lingüística conviene distinguir analíticamente entre lengua y habla para propósitos teóricos, dicha distinción es sólo metodológica, pues en la realidad lengua y habla son parte de uno y el mismo fenómeno social. De manera análoga, cuando se postula una lengua del don, un modelo teórico que da cuenta de las reglas más generales de la “gramática”, no queremos significar con ello un realismo ideal

122 F. Saussure, *Curso de lingüística general*, Buenos Aires, Losada, 1986.

de dichas reglas, que tengas primacía ontológica, a la Platón. Más bien que para propósitos teóricos y metodológicos, conviene hacer la distinción. En todo caso, el habla del don tendría *prius* lógico sobre las reglas y la sistematización que se hace de él, pero la gramática cumple la función de modelo. La “gramática” (sintaxis), aunque se construyó sobre la base de observaciones etnográficas empíricas, es lo que servirá de modelo teórico que contribuirá a la teoría del Estado.

2.1. Los derroteros de la teoría del don

En primer lugar, ¿de qué hablamos cuando hablamos del don? El don es un *sistema* de intercambio, fundamentalmente, y ante todo es una relación social: “Aún más que el capital según Marx, el don es, no una cosa, sino una relación social. Constituye incluso la relación social por excelencia (...)”.¹²³ Pero para abordar correctamente a este sistema de intercambio es necesario esbozar en este apartado el contexto de descubrimiento de la teoría del don, ello implica los lugares donde se observó al sistema del don por primera vez, así como el contexto intelectual de su descubridor: Marcel Mauss; además de los paradigmas sociológicos, antropológicos y filosóficos en los que se encontraban. Así mismo, antes de pasar a los siguientes apartados –la teoría del don (2.2), la teoría del don ampliada (2.3) y una propuesta de gramática (2.4)– habremos dado una respuesta a la pregunta sobre la importancia de la teoría del don: ¿para qué y cómo nos sirve en este trabajo?

La teoría del don sale a la luz en 1925 con la publicación del *Ensayo sobre el don* de Marcel Mauss –sobrino y discípulo de Émile Durkheim– en *L’Année Sociologique*. Esta revista es crucial no sólo porque ahí se publicó el *Essai*, sino porque es el núcleo del contexto intelectual de Mauss, ergo, de la teoría del don. Como se sabe, la revista fue publicada por primera vez a finales del siglo XIX –en 1898– y estaba liderada por uno de los ahora pilares fundadores de la sociología –junto con Marx y Weber–: el funcionalista Émile Durkheim. Era un proyecto intelectual muy ambicioso en el que predominaban las reseñas de textos recientes: la revista era un centro de producción intelectual frenética que tenía en el radar las últimas publicaciones relevantes sobre filosofía social. Por decir algo, en el primer periodo de la revista –que va de 1898 a 1910– Durkheim publicó 498 reseñas, Mauss 464 y Hubert 396.¹²⁴ Durkheim es considerado como el que hizo de la sociología una institución académica. A. Comte acuñó el término a mediados del siglo XIX, pretendiendo una ciencia de lo social, quitando todo resquicio de religión y de metafísica. No obstante, los esfuerzos de Comte no fueron fructíferos.

123 J. T. Godbout, *El espíritu del don*, México, Siglo XXI, 1997, p. 16.

124 Véase F. Giobellina Brumana, “Estudio preliminar. El don del ensayo” en M. Mauss, *Ensayo sobre el don*, Buenos Aires, Katz, 2009, p. 15.

Así, Durkheim pretende darle cuerpo institucional a la naciente disciplina, teniendo como centro la revista *L'Année Sociologique*.

La revista era reflejo del pensamiento y de los problemas teóricos a los que se enfrentaba Durkheim. Tal vez el problema principal, línea rectora del pensamiento de Durkheim, y por tanto de la revista y de sus colaboradores era un problema clásico de la filosofía: el problema epistemológico y ontológico del estatus de las categorías, particularmente de las categorías sociales. De esta suerte, la sociología estaba en la encrucijada entre una “visión filosófica” y una línea de investigación más empírica: el estudio de hechos concretos de las sociedades. Esta encrucijada, presente en Durkheim, se veía reflejada en los colaboradores de la revista. De esta forma, del lado que preponderaba la visión filosófica, tendiente a sistemas o modelos cerrados destacan Gorges Davy y Célestin Bouglé. Por su parte, del lado de los que se inclinaban más por investigaciones empíricas/concretas destacaban Robert Hertz, Maurice Halbwachs, Marcel Granet y el propio Marcel Mauss. Por tanto, desde el entorno intelectual en el que se desarrolló Mauss vemos que se enfrenta a un problema epistemológico clásico: el de si debe predominar un sistema filosófico *a priori*, más o menos fuerte por sobre los mundanos hechos empíricos; o, por su parte, un empirismo excesivo, que niegue todo modelo teórico. En nuestra opinión, ya lo veremos más adelante, y en oposición a la crítica que hace Lévi-Strauss al *Essai*, Mauss tuvo la virtud epistémica de no caer en un empirismo burdo y vulgar pero tampoco de reificar las teorías o modelos.

Una pregunta que puede saltar a la vista es sobre la posibilidad de que un modelo teórico, la teoría del don, pueda aportar a la teoría del Estado de corte marxiano, dado que Mauss no era marxista y posiblemente encontremos contradicciones entre sus sistemas de pensamiento. Nos interesa marcar la distinción en el ámbito de la sociología entre dos tradiciones distintas y opuestas: la marxista y la funcionalista. Durkheim, y por tanto en alguna medida Mauss, pertenece a la segunda —es el iniciador de la tradición que en parte acabarían recuperando Parsons y Merton—. Y aunque en ciertos aspectos los paradigmas no sólo difieren sino que se oponen como choque de trenes —especialmente en la cuestión del cambio social: la sociología marxista parte de la necesidad del cambio social con base en la lucha de clases, mientras que la tradición funcionalista tiene el supuesto de que hay que conservar el curso normal y necesario de las cosas—, en este trabajo sostengo que la teoría del don tiene fuertes coincidencias con la concepción marxista de la sociedad: de entrada, comparten un presupuesto epistemológico fundamental: la concepción de la sociedad según la cual tiene prioridad lógica y ontológica por sobre el individuo, el holismo metodológico.

Antes de pasar a los antecedentes del *Essai* de Mauss, conviene hacer algunas breves comparaciones generales sobre el pensamiento de Durkheim y de Marx. Una primera, el sociólogo francés era militante socialista, pero no de la línea de Marx –prueba de que no todo socialismo es marxista.

Segunda, creemos que hay tanto discrepancias como coincidencias en los dos paradigmas. La discrepancia es clara, a Durkheim le repudiaba la idea de la lucha de clases, y él mismo admitía que tenía una postura más bien “conservadora”:

Nuestro método no tiene, pues, nada de revolucionario. Es, incluso, en cierto sentido, esencialmente conservador, pues considera los hechos sociales como cosas cuya naturaleza, por flexible y maleable que sea, no podemos, pese a todo, modificar a voluntad.¹²⁵

Es evidente entonces que los paradigmas difieren en su posición ante el cambio social, una diferencia política. Pero en la misma cita de Durkheim podemos encontrar otra diferencia entre los paradigmas: ahí Durkheim define a los hechos como “cosas”. En el capítulo pasado vemos que podemos definir al Estado no como cosa, sino como relación social. En la teoría del don se definirá al don no como cosa, sino como relación social. Y en esa misma cita, podemos encontrar una coincidencia entre ambos paradigmas: el asunto de la voluntad. En el capítulo pasado quedó claro que para Marx los hombres hacen la historia, pero no a su voluntad. Durkheim tampoco es un voluntarista, y pronto veremos, Mauss tampoco lo es. He ahí un punto fuerte contra el pensamiento social contractualista, que por definición, es voluntarista. Así pues, queda constancia de un posible reproche sobre la objeción de mezclar “agua y aceite” o paradigmas distintos. Después veremos que, si hacemos abstracción de los presupuestos políticos, podemos encontrar no sólo diferencias, sino convergencias entre dichos paradigmas de la teoría social.

Dicho lo anterior sobre el contexto intelectual del surgimiento del *Essai*, volvamos a éste. Se publicó en 1925, aunque tiene antecedentes desde 1910 cuando Mauss hace una reseña de Swanton sobre el Potlatch. Ahí aborda el Potlatch en relación al origen del contrato, esto es, a la condición de posibilidad de la socialidad. El Potlatch, como veremos con más detalle cuando examinemos el *Essai* en 2.2, era una serie de rituales *espectaculares* de la región de América del Norte.¹²⁶ Los trabajó desde

125 E. Durkheim, *Las reglas del método sociológico*, México, FCE, 2001, “”, p. 9.

126 Más específicamente, el noroeste de los EE.UU, y suroeste del actual Canadá, frente a Vancouver.

1910 hasta la publicación del *Essai*, y fueron claves para esto los trabajos del antropólogo germano-estadounidense Franz Boas. Si bien los estudios de sociedades de América del Norte fueron cruciales desde 1910, otra obra fundamental para el *Essai* fue *Los argonautas del Pacífico Occidental* del polaco-británico Bronislaw Malinowski, publicada en 1922.¹²⁷ Ahí este autor describe un fenómeno social de los nativos de las Islas Trobriand: el Kula. Así, el material empírico del *Essai* son las descripciones etnográficas de regiones de América del Norte y de las islas del Pacífico occidental, particularmente del área de Melanesia y Polinesia.

Ambos tipos de sociedades, la de la región de América del Norte y las de la región de Melanesia y Polinesia son tipos de las llamadas sociedades “arcaicas” o “premodernas” en oposición a las modernas occidentales capitalistas. Como se vio, Mauss publicó su trabajo en el primer cuarto del siglo XX, Malinowski *Los argonautas* en 1922 y la primera reseña sobre el Potlatch de Mauss fue de 1910 – aunque a la hora de escribir el ensayo ya hay referencias a Boas sobre la región de América del norte que se remontan hasta 1889.¹²⁸ De ahí que el objeto de la etnografía que se conocía al tiempo de la publicación sea desde finales del siglo XIX al primer cuarto del siglo XX. Por tanto, la etnografía tenía como objeto las sociedades arcaicas de finales del siglo XIX a inicios del XX en la zonas del América del norte y del archipiélago de las islas Trobriand. Los trabajos etnográficos estaban centrados en cierto tipo de hechos sociales muy peculiares para el ethos occidental, moderno y capitalista –que era el lugar desde donde se observaban–: dos grandes hechos sociales de carácter espectacular, antiguos en el tiempo y distantes en el espacio, esto es, el Potlatch y el Kula –siendo con toda probabilidad el Potlatch el más fastuoso de ambos.

Estos hechos parecían peculiares y extraordinarios porque contravenían la lógica del *homo economicus*: rituales en que se gastaba una cantidad grotesca de energía social, por ejemplo, fiestas como el *potlatch* de todo un invierno donde se derrochaban salmones, cobres, banquetes, danzas, rituales; una fiesta de toda una estación en la que diferentes tribus tenían intercambios de *potlatch* esto es, de estos espectaculares festines.¹²⁹

127 B. Malinowski, *Los argonautas del pacífico occidental*, Barcelona, Edicions 62, 1975.

128 En el *Essai* Mauss cita 14 obras de Boas en un periodo que va de 1889 a 1921.

129 Una descripción sucinta del Potlatch la ofrece M. Mauss, *Ensayo sobre el don*, Buenos Aires, Katz, 2009, p. 70: “(...) 'Potlatch' significa esencialmente 'alimentar', 'consumir'. Estas tribus, muy ricas, que viven en las islas, en la costa o entre las Montañas Rocosas y la costa, pasan su invierno en una fiesta perpetua: banquetes, ferias y mercados que, al mismo tiempo, constituyen la solemne reunión de la tribu. Ésta se organiza según sus cofradías jerárquicas, sus sociedades secretas, a menudo confundidas con las primeras y con los clanes; y todo ello –clanes, casamientos, iniciaciones, sesiones de chamanismo, y de culto a los grandes dioses, a los tótems o a ancestros colectivos individuales del clan– se mezcla en una inextricable red de ritos, prestaciones jurídicas y económicas, fijaciones de rangos políticos en la sociedad de los hombres, en la tribu y en las confederaciones de tribus, e incluso a nivel internacional”.

Pero el hecho de que fueran tan extraordinarios, que saltaran a la vista como fuegos artificiales, corría un riesgo: que como efecto supernova los estudiosos de dichos hechos tipo Potlatch sólo se concentraran en la superficie, en la punta del iceberg y omitieran todo el sistema social en su conjunto. O de otro modo, que no explicaran los Potlatch, los fuegos artificiales, dentro del marco del sistema social en su conjunto. Veremos más adelante en la teoría del don ampliada (2.3) que Lévi-Strauss acusa de una suerte de empirismo ingenuo a Mauss; cosa que nosotros sostenemos no fue el caso porque Mauss fue capaz de desarrollar una teoría sociológica más general sobre los hechos del sistema del don que saltaban a la vista. No se quedó en la superficialidad de la punta del iceberg sino que enmarcó dichos hechos dentro de un sistema social, donde será clave la categoría de *hecho social total*. En todo caso, me parece que no es evidente ni es fácil sacar conclusiones sofisticadas, encontrar la *esencia* detrás de los fenómenos. Mauss realizó su teoría sobre la base de las observaciones etnográficas de Boas y Malinowski, y sacó conclusiones que aquellos no necesariamente hicieron. Así pues, Mauss no fue ni un mero descriptor de hechos empíricos pero tampoco alguien que construyó teoría desde la torre de marfil.

Queda la pregunta sobre la pertinencia de la teoría del don: ¿para qué sirve y por qué nos es útil en esta investigación? Para contestarla nos guiaremos por la recepción del *Essai* y de sus principales debates. De la aparición del *Essai* en 1925 hasta 1950 no hay grandes noticias sobre el mismo. Cabe mencionar algunas reseñas de poca importancia aunque favorables en *La Revue Philosophique* y en *L'Année Psychologique*. Malinowski hizo una muy breve referencia en su obra de 1926 *Crime and custom in savage society*. Por su parte, Hubert, amigo íntimo y colaborador de Mauss,¹³⁰ le manifestó

Para una descripción sucinta del Kula, veamos a B. Malinowski *Los argonautas del Pacífico*, Barcelona, Edicions 62, 1975, p. 95 “ El Kula es un tipo de intercambio intertribal de gran envergadura; lo llevan a cabo comunidades que ocupan un amplio círculo de islas y constituyen un circuito cerrado. (...) Dos tipos de artículos, y solamente dos, circulan sin cesar en sentidos contrarios a lo largo de esta ruta. En el sentido de las agujas del reloj se desplazan constantemente los artículos de un tipo: los largos collares de concha roja, llamados *soulava*. En el sentido contrario se desplazan los del otro tipo: los brazaletes de concha blanca, llamados *mwali*. Siguiendo su propia dirección en el circuito cerrado, cada uno de estos artículos se encuentra en el camino con los artículos de la otra clase y se intercambian unos por otros sin cesar. Todos los movimientos de los artículos kula, todos los detalles de las transacciones, están regulados y determinados por un conjunto de normas y convenciones tradicionales, y algunos actos del Kula van acompañados de ceremonias mágicas rituales y públicas muy complicadas.

En todas las islas y en todos los poblados, cierto número mas o menos restringido de hombres toman parte en el Kula, es decir, reciben los objetos en cuestión, los retienen durante un corto espacio de tiempo y luego los hacen circular. Por lo tanto, cualquier hombre que participa en el Kula recibe periódicamente, aunque no en periodos regulares, uno o varios *mwali* (brazaletes de concha) o un *soulava* (collar de discos de concha roja) y luego lo pasa a uno de sus asociados, que a cambio le da el artículo contrario. Así que ningún artículo puede permanecer durante mucho tiempo en poder de un individuo. Una transacción no agota la relación kula; la norma vigente es «una vez en el Kula, siempre en el Kula» y la asociación entre dos hombres es algo permanente, para toda la vida. Del mismo modo, cualquier *mwali* o *soulava* puede estar siempre circulando o cambiando de mano sin que importe que nunca se asiente, de forma que el principio «una vez en el Kula, siempre en el Kula» se cumple también con respecto a los mismos objetos valiosos.”

130 Escribieron juntos el *Esquisse d'une théorie générale de la magie*.

por carta algunas críticas como que “era de difícil lectura” o que “a menudo era bastante brumoso”. Firth, el cual era alumno de Malinowski le señaló algunos equívocos que hizo de *Los argonautas*. Bataille publicó un artículo en 1933, “La notion de dépense”, el cual pondría el acento en la noción de “gasto improductivo”; más tarde dicho artículo se incluiría en *La parte maldita*.¹³¹ Tal vez lo más importante entre 1925-50 fueron dos textos de Gernet y Benveniste.¹³² El primero era un helenista que recuperó al *Essai* en su trabajo, se concentra en el estudio del derecho mediterráneo en la antigüedad. Por su parte, el lingüista E. Benveniste señala que Mauss demuestra la relación entre don y el intercambio y por medio de esa relación explica un conjunto de fenómenos religiosos, económicos y políticos en las sociedades arcaicas.

1950 es una fecha importante porque tras la muerte de Mauss en ese año, Gurvitch organizó una antología de sus textos: *Antropología y sociología*. Mauss en vida no publicó ningún libro, la mayoría de su obra se encuentra en *L'Année Sociologique*. Así, en *Antropología y sociología* aparecieron, entre otras obras, el *Esbozo de una teoría general de la magia* y el *Essai*. Gurvitch le encargó a Lévi-Strauss una introducción a dicha obra. Esa Introducción es muy importante en la historia de la teoría del don y la examinaremos con algún detalle en el inicio de 2.3. La razón de su importancia radica en que los que continuaron ampliando la teoría del don tuvieron dos posturas: o estar de acuerdo con la Introducción de Lévi-Strauss o no estarlo. Realizó algunas críticas severas que tuvieron influencia en las lecturas posteriores al *Essai*.

Entre los autores que retomaron la teoría del don posterior a la publicación de la antología podemos encontrar a antropólogos como K. Polanyi, M. Douglas, M. Harris, M. Sahlins, y M. Godelier. Douglas, quien escribió el prólogo a la segunda edición del *Essai* en lengua inglesa en 1990, sugiere que las ideas de Mauss pueden ser la chispa que encienda una amenaza contra el individualismo metodológico.¹³³ Harris y Sahlins se interesaron en el estudio de las relaciones de poder preestatales y cómo es que en dichas sociedades se pudo acumular poder; este enfoque de la teoría del don nos interesa particularmente en este trabajo, y lo desarrollaremos en 3.1. Godelier se enfoca en aquellos objetos del don que no son intercambiados.¹³⁴ Dos autores muy importantes que también retomaron la teoría del don fueron Lacan y especialmente Derrida, aunque para esta tesis no son relevantes.

131 G. Bataille, *La parte maldita*, Barcelona, ICARIA, 1987.

132 É. Benveniste, “Don et échange dans le vocabulaire indo-européen” en *Problèmes de linguistique générale*, vol I, Paris, Gallimard, 1966 y L. Gernet, “La noción mítica del valor en Grecia” en *Antropología de la Grecia antigua*, Madrid, Taurus, 1980.

133 M. Douglas, “Foreword by Mary Douglas” en M. Mauss, *The Gift*, London, Routledge, 1990, p. xxi.

134 Véase M. Godelier, *El enigma del don*, Barcelona, Paidós, 1998.

Bourdieu es muy importante en esta investigación. No sólo utilizó la teoría del don para explicar la cuestión del prestigio en las firmas de diseñadores en París o para explicar el funcionamiento de la Iglesia, sino que echa luz sobre un rasgo esencial en el don: su carácter ominoso. La ominosidad del don explicará algunos cabos sueltos que quedan en la teoría del don, como lo veremos en su momento en 2.4.

Dos de los autores más recientes y que retomaremos en esta investigación son Godbout y Caillé, los líderes de la revista *La Revue du M.A.U.S.S.*¹³⁵ El movimiento comenzó con un boletín trimestral de 1982 a 1988. A partir de ahí se convirtió en una revista trimestral hasta 1993, cuando se hizo semestral, hasta el último número del primer semestre de 2015. En esta investigación examinaremos con algún detalle la obra de Godbout y Caillé *El espíritu del don*. No es el propósito de esta investigación agotar al lector con un relato pormenorizado de los aportes de cada autor porque nos distraería del objetivo central de la relación con el Estado. Por lo demás, está en preparación un artículo que detalla el estado de la cuestión.

Dicho lo anterior sobre los derroteros que tuvo la teoría del don de la publicación del *Essai* hasta nuestros días, qué decir de la pregunta planteada: ¿para qué sirve la teoría del don? A partir de las continuidades podemos decir que ha servido como herramienta en varias áreas de la teoría social, tales como la teoría de la religión, la explicación de la organización político y económica de las sociedades arcaicas, el funcionamiento de instituciones modernas como la Iglesia o una teoría del intercambio del arte en las sociedades modernas.

Lo que nos interesa en esta investigación es el “valor sociológico” general que puede tener la teoría del don. La categoría, de *hecho social total* puede ser provechosa como una perspectiva epistemológica que se opone al individualismo metodológico: esta categoría sostenemos que aporta una visión epistemológica adecuada del objeto de estudio de esta investigación, el Estado en su relación mereológica con la sociedad.

La misma categoría echa luz sobre un problema clásico de la filosofía y de las ciencias sociales en particular, el problema de la relación sujeto objeto. Así pues, la teoría del don tiene dos aportes epistemológicos, y por tanto, generales.

Además, la teoría del don aporta a la teoría de la génesis política y del cambio: es sugerente en cómo se fue acumulando poder en las sociedades primitivas que fueron la condición de posibilidad del

135 Movimiento anti utilitario en las ciencias sociales, por sus siglas en francés –Mouvement Anti-Utilitariste dans les Sciences Sociales.

surgimiento de los Estados, así como una teoría del cambio social. Este aporte es especial para esta investigación.

Un ejemplo: mucha, si no es que la mayoría de la terminología económica actual proviene de un lenguaje del don. Por tanto, comprender el don mejora la comprensión de los actuales términos económicos. *Mutatis mutandis*, entender las relaciones de poder arcaicas mejorará la comprensión de las relaciones de poder actuales.

2.2. Marcel Mauss y el *Ensayo sobre el don*

Pretendemos concluir este capítulo con lo que llamaremos una gramática del don en el apartado 2.4, la cual estará justificada a partir de la teoría del don de Mauss (y de algunos autores Lévi-Strauss, Bourdieu y Godbout que ampliaron la teoría). Sin embargo, es menester por razones metodológicas presentar en esta parte un esquema de dicha gramática. Proponemos un modelo básico con cinco reglas que tiene la suficiente potencia heurística como para aportar a la teoría del Estado.

Estas reglas son:

1. El don es un hecho social total.

Es un sistema, en el caso de las sociedades que analizó Mauss es un *sistema de prestaciones totales*.

2. Dar, recibir, y devolver.

- 2.1. Es cíclico.

- 2.2. Produce deuda.

3. Forma un ethos.

4. Es ominoso.

5. El don está en todas partes (aunque de distintos modos).

Teniendo en mente estas reglas, estamos en mejor posición de examinar la teoría del don. El método que usa el *Essai* es una comparación etnográfica precisa en las áreas de Polinesia, Melanesia y el noroeste de América del norte. Uno de los términos fundamentales de la obra es el de *potlatch*, que significa “alimentar”, “consumir” o “lugar donde uno se sacia”.¹³⁶ Los potlatch son *sistemas de prestaciones totales* de tipo agonístico –los cuales son instanciaciones de hechos sociales totales.¹³⁷ Para Mauss hay niveles de grado entre los sistemas de tipo agonístico y los no agonístico. Uno de los

¹³⁶ *Potlatch*: la fiesta fastuosa que hacían los habitantes de la región de América del norte.

¹³⁷ Las sociedades con éste tipo de sistemas agonísticos suelen tener tres rasgos: i) son tribus “muy ricas”, esto es, con un entorno ecológico muy abundante (los Kwakiutl tienen salmones, bosques etc.), ii) tienen una fiesta perpetua, la cual es usuraria y suntuaria, iii) es un sistema total porque son prestaciones entre tribus a través de la representación del jefe.

presupuestos que rige al *Essai* es que no existe ninguna sociedad –ya sea moderna o premoderna– en la que rijan la llamada “economía natural”, que en mi opinión tiene un paralelismo con uno de los mitos del pensamiento contractualista, el de “estado de naturaleza”: si no tiene sentido hablar de economía natural, tampoco lo tiene hablar de un estado de naturaleza o de una “sociedad natural”, ésta es una contradicción en los términos. Mauss, al igual que Durkheim y Marx, era un anti contractualista.

Comencemos entonces con la regla 1 de la gramática del don: es un *hecho social total*. En los hechos sociales totales –nos dice Mauss–

se expresa a la vez y de un golpe todo tipo de instituciones: religiosas, jurídicas y morales –que, al mismo tiempo, son políticas y familiares–; económicas –y éstas suponen formas particulares de la producción y el consumo o, más bien, de la prestación y la distribución–; sin contar los fenómenos estéticos a los que conducen esos hechos y los fenómenos morfológicos que manifiestan tales instituciones.¹³⁸

Es preciso señalar que Mauss se refiere al don como hecho social total al inicio de su ensayo para determinadas sociedades, las llamadas arcaicas, premodernas, y no para las sociedades contemporáneas, pero eso lo examinaremos con más detalle más adelante en 2.4.¹³⁹ Baste por ahora decir que Mauss parte de analizar a las sociedades premodernas. El problema fundamental con el que inicia Mauss –y que llevará el hilo conductor del *Essai*– es sobre lo que hace que en este tipo de sociedades se esté obligado a devolver los presentes: “¿Cuál es la regla de derecho y de interés que hace que, en las sociedades de tipo primitivo o arcaico, el presente recibido se devuelva obligatoriamente? ¿Qué fuerza hay en la cosa que se da que hace que el donatario la devuelva?”.¹⁴⁰

La respuesta queda encuadrada en el concepto de *sistema de prestaciones totales*, para el cual Mauss ofrece tres rasgos que lo caracterizan. El primero es que no son individuos sino colectividades los que lo llevan a cabo (intercambian, asumen contratos). En segundo lugar, el objeto de intercambio no sólo son objetos materiales –bienes y riquezas– económicamente “útiles” sino ante todo “cortesías, festines, ritos, colaboración militar, mujeres, niños, danzas, fiestas, ferias en las que el mercado no es más que uno de los momentos y la circulación de las riquezas no es más que uno de los términos de un

138 M. Mauss, *Ensayo sobre el don*, Op. Cit., p. 70.

139 La categoría de *hecho social total* es crucial, pero ésta, en lo que respecta al don, sólo aplica para sociedades premodernas y no para las modernas. En las conclusiones abordaremos este asunto.

140 *Ibíd.*, p. 71.

contrato mucho más general y mucho más permanente”¹⁴¹. Finalmente, el tercer rasgo de las prestaciones sociales totales es que son voluntarias pero obligatorias, tienen fuerza coactiva.

Para profundizar más sobre el último rasgo del *sistema de prestaciones totales*, sobre el carácter voluntario pero a la vez obligatorio, Mauss señala que “En la civilización escandinava y en muchas otras, los intercambios y los contratos siempre se realizan en forma de regalos, teóricamente voluntarios, pero en realidad, entregados y devueltos por obligación”¹⁴² La cita anterior es riquísima, en primer lugar se hace evidente que el don es paradójico, parece encarnar una contradicción: une a un tiempo una acción voluntaria y al mismo tiempo obligatoria. Por otra parte, lo que salta a la vista es que en algunos tipos de culturas –las premodernas– los “intercambios y contratos” se hacen por medio de los regalos. Esto es, en algunas civilizaciones la naturaleza del “contrato” es paradójico, al mismo tiempo voluntario y obligatorio.

¿Cómo explicar la paradoja? Esto es, ¿qué significa que el don sea voluntario y obligatorio al mismo tiempo? A reserva de ahondar en esta paradoja (después de pasar por Lévi-Strauss y Bourdieu), baste por ahora decir que ambas proposiciones son verdaderas, aunque en distintos registros o esferas. Es obligatorio por una estructura subyacente pero objetiva; la fuerza coactiva viene de dicha estructura. Es libre porque para que funcione el juego del don se requiere que los agentes que participan en esa estructura tengan determinadas condiciones valorativas y perceptivas (ethos) tales que hagan ver sus actos y de los demás como libres. Por lo tanto, la fuerza coactiva viene de la estructura objetiva y la libertad del “chip” o *software* que produce la estructura objetiva en los agentes (el ethos que produce en los agentes).

De las prestaciones totales se desprende la regla 2 de la gramática del don: dar recibir y devolver: “la prestación total no sólo comporta la obligación de devolver los regalos recibidos, sino que también supone otras dos de igual importancia: la obligación de hacerlos, por un lado, y la obligación de recibirlos, por otro”.¹⁴³ El problema principal que Mauss veía era la regla que hacía que las personas en este tipo de sociedades devolviera los regalos recibidos. Todo ello está enmarcado en las categorías de hecho social total y de sistema de prestaciones totales. Así, en ese marco, esas tres obligaciones se trenzan en el sistema de prestaciones totales. Podría decir que en términos de retrospectiva, esos hechos que nos parecen aislados, dar, recibir y devolver, son en realidad parte de un mismo proceso. De ahí que resulte sorprendente o ajeno aislar del sistema de prestaciones totales el puro hecho de devolver.

141 *Ibíd.*, p. 75.

142 *Ibíd.*, p. 70.

143 *Ibíd.*, p. 91.

Pero es fundamental enfocar desde la perspectiva holista el fenómeno y atender a todo el proceso, a la trenza entera, so pena de al aislar una parte del proceso nos resulte, con razón, misterioso e inexplicable.

Ahora bien, esas tres obligaciones tienen implicaciones a la hora de hacer una teoría de los sujetos que intercambian y de los objetos de intercambio, todo ello, desde luego, enmarcado en el sistema de prestaciones totales. Cuando Mauss habla de lo que explica la obligación de devolver sostiene que “Lo que obliga en el regalo recibido, intercambiado, es el hecho de que la cosa recibida no es algo inerte. Aunque el donante la abandone, ésta sigue siendo una cosa propia”.¹⁴⁴ Ello sugiere que en el sistema de prestaciones totales las cosas “tienen” algo del alma del sujeto que la dona. Pero no sólo ello, Mauss además mantendrá que los sujetos se tratan como cosas o que son en cierta medida las cosas que dan:

En todo esto hay una serie de derechos y deberes de consumir y de devolver que corresponden a derechos y deberes de regalar y de recibir. Pero esa mezcla estrecha de derechos y deberes simétricos y contrarios deja de parecer contradictoria si se piensa que, ante todo, hay una mezcla de vínculos espirituales entre las cosas que de cierta manera tienen algo de alma y los individuos y los grupos que de algún modo se tratan como cosas.¹⁴⁵

La implicación es que en el sistema de prestaciones totales los sujetos que intercambian “tienen algo” de la cosa que intercambian, son, en cierta medida, cosas. Así mismo, los objetos intercambiados “tienen algo” de los sujetos, de su alma, y es como si fuesen sujetos. Tal parece que en el sistema de prestaciones totales no existiese con claridad la distinción entre el derecho real y el derecho personal, entre cosas y personas. Las cosas son significantes de los sujetos de intercambio así como los sujetos son significados por las cosas. ¿O es al revés? ¿Los sujetos son significantes de las cosas y las cosas significan al sujeto? Si hay un traslape entre objetos de intercambio y sujetos del intercambio, ambas opciones parecen ser el caso y Mauss parece sostenerlo cuando dice que “se mezclan las almas en las cosas y las cosas en las almas. Se mezclan las vidas y así es como las personas y las cosas mezcladas salen cada una de su esfera y se mezclan: eso es precisamente el contrato y el intercambio”.¹⁴⁶

144 *Ibíd.*, p. 88. Otra cita en el mismo sentido “(...) está claro que en el derecho maorí, el vínculo de derecho, vínculo por las cosas, es un vínculo de almas, pues la cosas misma tiene un alma, es alma”, p. 91.

145 *Ibíd.*, p. 94.

146 *Ibíd.*, p. 109. Aquí hay un gran paralelismo con Marx cuando analiza el “hecho social total” de la modernidad, el capital: “Los objetos de uso sólo se convierten en mercancías porque son productos de trabajos privados, independientes los unos de los otros. El conjunto de estos trabajos privados forma el trabajo total de la sociedad. Y,

La regla del don de dar, recibir y devolver, en el marco de un hecho social total es la manifestación concreta de un sistema de prestaciones totales, tiene como consecuencia la tercer regla, la número 3: *el don produce un ethos*; el don produce subjetividades dadas consecuencia del intercambio simbólico en el sistema de prestaciones totales. Entenderemos por ethos una subjetividad dada que provee las coordenadas intelectuales y prácticas, o sea, un conjunto de creencias incorporadas tales que orientan la acción social de los sujetos. Una manera de acercarnos al ethos sería descubriendo cuáles son los “valores”; pero los valores no son principio para entender al ethos, sino punto de llegada. No es que a partir de determinados valores se produzca un ethos, sino a la inversa: a partir de ciertas prácticas determinadas que conduzcan la acción social se “cristalizan” determinados valores. De tal manera que distinguiremos entre un ethos (o moral) del don y un ethos mercantilista. Desde luego, son dos modelos teóricos y dos categorías generales, pues dentro del ethos mercantilista podemos encontrar especificidades y diferencias, lo mismo aplica para el ethos del don. Entonces, ¿qué significa que el don produzca un ethos?

Para Mauss las instituciones del don “expresan un hecho, un régimen social y una mentalidad definida”.¹⁴⁷ Dicha mentalidad definida es un ethos, un ethos del don.¹⁴⁸ ¿Cuál es la “mentalidad definida” que produce el don? La primera característica del intercambio del don es que de entrada no es mercantil y no es condición necesaria que sea dinerario, aunque no necesariamente lo excluye. Eso tiene que ver con la naturaleza del intercambio, en el don los objetos de intercambio no necesariamente son bienes materiales aunque no se excluyen: pueden serlo o no; lo que sí es condición necesaria es que en el don los objetos de intercambio siempre sean simbólicos (danzas, fiestas, honores, gestos etc.). La segunda característica es que es diferido en el tiempo: produce un ciclo; en el don existe la condición de que el contradon no se devuelva inmediatamente, pues de otro modo se convertiría en intercambio mercantil. Produce deuda que luego se paga con usura, aunque tampoco necesariamente, –dependiendo si pertenece a un sistema más agónico como el potlatch o como los intercambios de las sociedades agrarias, o a uno donde el agonismo no está tan marcado. Otra característica es que la naturaleza del intercambio del don produce lazos sociales. Se intercambia con quien tienes lazos sociales o al

como los productores sólo entran en contacto social al cambiar los productos de su trabajo, tenemos que los caracteres específicamente sociales de sus trabajos privados se manifiestan solamente dentro de este cambio. O, lo que es lo mismo, los trabajos privados sólo se comportan, en realidad, como partes del trabajo social global a través de las relaciones que el cambio establece entre los productos del trabajo e, indirectamente, entre los mismos productores. Ello hace que las relaciones sociales entre los trabajos privados aparezcan ante los productores como lo que son, es decir, no como relaciones directamente sociales entre personas en sus trabajos mismos, sino como relaciones de cosas entre personas y relaciones sociales entre cosas”. K. Marx, *El Capital*, México, FCE, 2019, p. 73.

147 *Ibíd.*, p. 94.

148 Mauss utiliza la expresión “moral del don”, nosotros preferimos ethos del don.

intercambiar se generan dichos lazos. En el don pueden existir intercambios asimétricos, o más bien entre agentes asimétricos, y también la naturaleza de los bienes intercambiados es asimétrica o puede serlo.

En contraposición, el ethos mercantil funciona de la siguiente manera. Ahí hay un sólo acto unitario y aislado: la compra-venta. Que sea un acto unitario y aislado no significa que no pueda haber múltiples iteraciones, pero cada una es una unidad en sí misma; el hecho de que compre varias veces algún objeto en Amazon no implica que exista un sistema o una relación del don. Supone la generación de un espacio virtual social, el mercado, en el cual se genera al acto de la compra-venta. En el mercado no hay deuda o en todo caso es de distinta naturaleza que la que produce el don (con sistemas de crédito). El acto de compra-venta no genera lazos sino que se da entre “socios” simétricos y formalmente iguales.¹⁴⁹

Asimismo, para Mauss el estudio de estas sociedades y sus instituciones “Tienen un valor sociológico general” porque “nos permiten comprender un momento de la evolución social”, además de que este tipo de instituciones “permiten la transición hacia nuestras formas de derecho y economía (...) creemos poder demostrar que nuestros derechos y nuestras economías han derivado de instituciones similares a las precedentes”.¹⁵⁰ Así, el estudio de este tipo de sociedades no sólo es valioso en sí mismo o por cuestiones folklóricas sino que según esa última aserción de Mauss tiene implicaciones para poder entender mejor nuestras propias sociedades; ello porque si la hipótesis de Mauss es correcta, nuestras instituciones económicas y jurídicas etc., en fin, nuestras instituciones sociales son producto de aquellas. De ahí que el estudio de aquellas sea de interés sociológico general. Ahora bien, hay que tener en el radar que la postura del Mauss en su última parte es contradictoria con la primera, pues allá decía que el sistema del don sólo aplica para sociedades arcaicas.

Haré un balance sobre lo visto hasta ahora. Lo primero es que existen algunas cuestiones ambiguas en el *Essai* de Mauss, tales como: si el modelo aplica sólo a las sociedades premodernas o también a las modernas, si aplica sólo a colectividades o también a individuos y el asunto de la *gradualidad* en los

149 Véase la condición de sujetos formales que plantea Marx como condición del capitalismo. Marx plantea que una de las condiciones del tránsito de la sociedad feudal al capitalismo es la de hacer a los sujetos “libres” en un doble sentido: primero porque ya no figuraban dentro de los medios de producción, sino que eran formalmente y jurídicamente “libres”; el segundo sentido de “libres” es en el sentido de desposeídos, tampoco tenían medios de producción. Véase K. Marx, *El Capital, Op. Cit.*, pp. 153-4 y 638.

150 *Ibíd.*, p. 187. Otra cita que va en ese sentido es “Del mismo modo, nuestras civilizaciones, desde las civilizaciones semítica, griega y romana, hacen una clara distinción entre la obligación y la prestación no gratuita, por un lado, y el don, por el otro. Pero estas distinciones, ¿no son demasiado recientes en los derechos de las grandes civilizaciones? ¿Acaso no pasaron por una fase anterior, donde no tenían esa mentalidad fría y calculadora? ¿No practicaron, incluso, esa costumbre del don intercambiado que fusiona a las personas y a las cosas? (...) El análisis de algunos rasgos de los derechos indoeuropeos nos permitirá demostrar que ellos también pasaron por esa fase”. p. 188.

sistemas de prestaciones totales agónicos. Además, falta ver cómo se resuelva la paradoja de que el sistema de intercambio simbólico o del don es libre y obligatorio al mismo tiempo.

Sobre la cuestión de si el sistema del don aplica sólo a sociedades arcaicas o también a las modernas, propongo la siguiente respuesta. En efecto, Mauss basó sus observaciones *en* sociedades primitivas y a partir de dichas observaciones construyó el modelo de la teoría del don. En el *Essai* existe evidencia de que en un primer principio, Mauss pretendía que el modelo de la teoría del don *sólo* aplicase a las sociedades premodernas; sin embargo, al irse desenvolviendo el *Essai*, Mauss parece cambiar de postura: es claro que opina que el modelo de la teoría del don tiene un “valor sociológico general”, y por tanto, tiene una utilidad general para la sociología, incluyendo a las sociedades modernas.¹⁵¹ Incluso me parece muy revelador la relación entre el hecho de que la teoría haya sido construida sobre comunidades arcaicas y de ahí hayan salido categorías tan interesantes, y de valor sociológico general, como la de hecho social total. Por tanto, me inclino por la postura de que muchas de las categorías de la teoría del don tiene una potencia heurística para contribuir a las sociedades modernas.

Los asuntos de si en las relaciones del don los sujetos son colectividades o individuos y de si existe gradualidad en los sistemas de prestaciones totales, me parece que están estrechamente relacionados con el asunto anterior. La clave está en la gradualidad: Mauss efectivamente observó que las sociedades premodernas tenían una economía que podríamos decir en un primer momento es radicalmente distinta a la nuestra: la forma contractual se daba en los hechos sociales totales, concretamente en los sistemas de prestaciones totales. Pero la categoría es un modelo heurístico, cada sociedad tenía sus particularidades. Las sociedades kwakiutl de América del Norte parecen encarnar *par excellence* las sociedades agónicas de tipo potlatch, mientras el intercambio en las islas de Polinesia y Melanesia no parece tener el nivel de agonismo que las kwakiutl. Más adelante cuando veamos a Bourdieu concluiremos que en efecto, es un asunto de grado: el intercambio simbólico o del don implica cierto agonismo, ciertas batallas y juegos que redundan en la concentración de capital simbólico. Pero también implican producir y reproducir las relaciones sociales. Que el modelo sea heurístico significa que dudosamente podríamos encontrar una sociedad –primitiva o moderna– que sea químicamente pura en el aspecto agónico: siempre es una mezcla de mayor o menor grado, y por tanto no existe una sociedad completamente agónica. Ahora bien, ya establecido que toda sociedad es una mezcla entre lo

151 “En esta observación concreta de la vida social está el camino para encontrar hechos nuevos que estamos comenzando tan sólo a vislumbrar. En nuestra opinión, nada es más urgente ni más fructífero que ese estudio de los hechos sociales”, *Ibíd.*, p. 253.

agónico y lo no agónico, podemos decir que en ciertos casos concretos parece que los sujetos del intercambio tienden a ser más colectividades, particularmente en las sociedades que estudió Mauss; sin embargo, no es una regla de la gramática que sólo sean colectividades, también se puede dar entre individuos.

Otra conclusión importante es la naturaleza del intercambio: los objetos de intercambio pueden ser materiales o no, pero siempre son simbólicos. La naturaleza misma de este tipo de economía, política etc. es que siempre es simbólica, es una *economía simbólica* en oposición a la *economía económica* de la que habla Bourdieu.¹⁵² En el núcleo de la economía simbólica está el que su objetivo es reproducir las relaciones sociales. En la economía simbólica lo más importante son los lazos sociales, el intercambio está al servicio de éstos. De ahí que las cosas estén mezcladas con las personas y las personas con las cosas. Cuando se dice que las cosas “tienen alma” significa que representan relaciones sociales, lazos entre personas: son las personas las que ponen su alma en dichas relaciones –lo cual no quiere decir que no tengan cierta eficacia económica real, aunque indirecta, e.g., la redistribución. Esa es una de las consecuencias de la economía simbólica que no se había tratado sino hasta el *Essai* de Mauss. Y para una teoría sociológica general no se puede omitir el hecho social de la economía simbólica, so pena de quedar empobrecido.

Finalmente, queda la naturaleza paradójica que hay entre libertad y obligación en la economía simbólica. ¿Cómo se puede resolver esa antinomia? Esto quedará redondeado cuando veamos la regla 4 de la gramática del don, la ominosidad. Como se dijo arriba, tiene que ver con la naturaleza de los intercambios simbólicos: existe una estructura que produce la fuerza coactiva, pero requiere de agentes que *repriman* (en el sentido psicoanalítico) la verdad sobre dicha estructura. El agente tendrá que actuar *como si* todo el montaje fuese así; de lo contrario se produce la destrucción del intercambio simbólico.

2.3. La teoría ampliada

Lévi-Strauss y la maorización de Mauss

En la “Introducción”, de la cuál ya dimos el contexto en 2.1, Lévi-Strauss considera que Mauss tiene un papel fundamental en la antropología y en la teoría social. Dirige una serie de elogios a Mauss y su obra, sin embargo, utiliza la metáfora de que fue como Moises: inició el viaje a la tierra prometida de las ciencias sociales pero nunca lo pudo concretar. En el texto da la impresión de que él, Lévi-

152 Más adelante veremos esta distinción.

Strauss, sí pudo llegar a buen puerto. ¿Cuáles son las críticas que hace Lévi-Strauss a Mauss? ¿Qué causó que Mauss no haya llegado a la empresa que se propuso según Lévi-Strauss? Éste sostiene que lo que hizo aquel fue una “sociología del simbolismo” cuando de lo que se trataba era de investigar acerca del “origen simbólico de la sociedad”.¹⁵³ Como veremos adelante, esto tiene que ver con la “maorización” que Lévi-Strauss le atribuye a Mauss.

Lévi-Strauss examina la noción de “hecho social total”,¹⁵⁴ de la cual menciona “Se puede decir que es el pensamiento rector, puesto que, (...) nace del deseo de definir la realidad social; es más, de definir lo social como la *realidad*, pero de forma más intensa y sistemática.”¹⁵⁵ De ahí que lo social sea real cuando está integrado en un *sistema*. Además, lo social es tridimensional: tiene una dimensión sociológica, una histórica y una fisio/psicológica. Para Lévi-Strauss el hecho social total tiene dos ejes: la relación entre lo social y lo individual por una parte, y la relación entre lo fisiológico y lo psíquico por otra.¹⁵⁶

Creo que el problema principal en la presentación de Lévi-Strauss es el de la relación sujeto/objeto en el campo de las ciencias sociales, particularmente en la antropología y la sociología, esto es, dicha categoría tiene una relación con la epistemología de las ciencias sociales. Respecto al hecho social total en relación con el problema sujeto/objeto, dice que aquel no sólo significa que “*todo aquello que se observa forma parte de la observación*, sino también, y sobre todo, que en una ciencia en que *el observador* es de la misma naturaleza que su objeto, éste es también *parte integrante de su observación*”.¹⁵⁷ Entonces, a partir de la categoría de *hecho social total* Lévi-Strauss examina el problema –clásico por cierto– del sujeto en la ciencia y particularmente en las ciencias sociales, las cuales tienen la característica de que el objeto que estudian es de la misma naturaleza que el sujeto que estudia dicho objeto: el ser humano. Por ende, Lévi-Strauss hace de la categoría de hecho social total una herramienta para resolver el problema epistemológico del sujeto en las ciencias sociales:

Cuando Mauss habla de *hechos* sociales totales entiende, por el contrario (si nuestra interpretación es correcta), que esa dicotomía fácil y eficaz

153 C. Lévi-Strauss, “Introducción”, en M. Mauss, *Antropología y sociología*, Madrid, Tecnos, 1979, p. 20.

154 En la edición previamente citada, ocurre la expresión “acto social total”, que seguramente el traductor puso esa expresión en vez de “hecho social total”. Así, para seguir con la misma terminología con la que empezamos, haré caso omiso a la traducción y usaré “hecho social total”. Esta decisión sin lugar a dudas es la más correcta, pues en francés el término es *fait*.

155 Op. Cit., p. 23.

156 El asunto entre la relación de las posturas fisiológicas y lo social lo desarrolla Mauss en sus obras *Relaciones reales y prácticas entre la sociología y la psicología* y en *Técnicas y movimientos corporales*. Ambas se encuentran en la antología *Antropología y sociología*.

157 *Ibíd.*, p. 25.

resulta prohibitiva para el sociólogo, o, todo lo demás, que sólo puede darse en un estado provisional y pasajero del desarrollo de su ciencia. Para comprender adecuadamente un hecho social es necesario considerarlo *en su totalidad*, es decir, desde fuera, como una cosa, pero de una cosa de la que forma parte integrante la consideración subjetiva (consciente o inconsciente) que adoptaríamos si, hombres al fin, viviéramos el hecho como un indígena y no como un etnógrafo. El problema está en saber cómo se puede llevar a cabo esto que no consiste sólo en comprender un objeto simultáneamente desde dentro y desde fuera, sino que exige más, ya que se hace necesario que la comprensión interna (la del indígena o por lo menos la del observador que revive la experiencia del indígena) quede expresada en términos de comprensión externa, aportando determinados elementos de un conjunto que sólo son válidos si se presentan de una forma sistemática y coordinada.¹⁵⁸

Así, un problema epistemológico en ciencias sociales es que no se puede hacer una distinción fuerte entre objeto y sujeto.¹⁵⁹ La solución que da Lévi-Strauss al problema no es cargarse hacia ningún término de la antinomia pero tampoco borrar la distinción, esto es, la antinomia misma. Su solución es –si bien matizar y no postular una distinción rígida pero armónica entre sujeto y objeto– distinguir entre las dimensiones *práctica* y *teórica* de la distinción: “en la medida en que la distinción teórica es imposible, puede en la práctica llevarse hasta muy lejos”.¹⁶⁰ De tal modo que la solución no sólo no es borrar la distinción entre sujeto y objeto, sino en el mismo sujeto postular múltiples distinciones – o “desdoblamientos” –las cuales pueden ser virtualmente infinitas:

La observación sociológica, condenada, parece ser, por la antinomia insuperable a que nos hemos referido, *se salva* gracias a la capacidad del sujeto a objetivarse indefinidamente, es decir (sin llegar por ello a abolirse como sujeto), a su capacidad para proyectar fuera de las fracciones siempre decrecientes de sí mismo. Teóricamente esta división no tiene más límite

158 *Ibíd.*, p. 26.

159 ¿Y en las ciencias duras sí? Parecería que en última instancia, aún en la misma física, tratar de distinguir rígidamente entre sujeto y objeto siempre causará atolladeros epistemológicos que luego se resolverán en posturas que hipertrofian al sujeto (e.g. Descartes o la fenomenología) o posturas que tratan de anular esa parte de la antinomia (e.g. el empirismo lógico, la Escuela de Viena etc.)

160 *Id.*

que la de implicar siempre la existencia de dos términos como condición de su misma posibilidad”.¹⁶¹

Aparejado al problema del sujeto/objeto está el problema de cómo es posible la comunicación, ya sea entre distintos sujetos o entre distintas culturas. Éste también es un problema clásico de las ciencias sociales y encontramos posturas como la solipsista que sostiene la imposibilidad de la comunicación ya sea entre sujetos o mucho menos entre culturas. Este problema cobra particular relevancia en la antropología porque el objetivo de ésta es conocer científicamente, de manera rigurosa a otra cultura. ¿Cómo puede conocer el etnógrafo a otra cultura? La clave en Lévi-Strauss está en el *inconsciente*, esto es, el “lugar donde se encuentra lo objetivo y lo subjetivo”.¹⁶² Y aquí es cuando Lévi-Strauss advierte del “peligro trágico” en que puede caer el etnógrafo: ser víctima de un “malentendido”, o sea, “que la comprensión subjetiva a que ha llegado no tenga ningún punto en común con el indígena, si no es la de su misma subjetividad”.¹⁶³

Para Lévi-Strauss Mauss fue víctima de dicho “malentendido”. Ya vemos que para el pensador estructuralista la clave para superar múltiples problemas epistemológicos está en la idea de inconsciente, inconsciente estructurado como un lenguaje.¹⁶⁴ La importancia del *Essai*, según Lévi-Strauss, es que intenta superar el oficio del etnógrafo como una acumulación de datos empíricos para “llegar a realidades más profundas”,¹⁶⁵ aunque no lo haya logrado. Lo más importante que ofrece el *Essai*, aunque de manera implícita, sin que Mauss haya cobrado plena conciencia de ello, es el problema del cambio. La observación empírica aporta tres obligaciones: dar, recibir y devolver, pero no el cambio –señala Lévi-Strauss. Pero la teoría demanda de una “estructura” a la cual no se puede acceder con la mera experiencia empírica, pues ésta sólo ofrece “fragmentos, trozos dispersos”.¹⁶⁶ Todos estos autores, desde Durkheim a Lévi-Strauss pasando por Mauss están en contra del individualismo metodológico en ciencias sociales y acepan la premisa de que “el todo tiene prioridad lógica sobre las partes”. De tal manera que, sostiene Lévi-Strauss, si se quiere entender el fenómeno del *cambio* social, es un error metodológico no partir del cambio o fenómeno global sino de las “operaciones concretas en

161 Id.

162 Ibíd., p. 27.

163 Id.

164 Lévi-Strauss señala que un error de Mauss fue el de confundir la idea de “inconsciente” con la de “pensamiento colectivo”.

165 Ibíd., p. 29. Unas páginas más adelante (p. 31) Lévi-Strauss compara al *Essai sur le don* con las ciencias sociales con lo que aportó la fonología para la lingüística.

166 Id.

que la vida social lo descompone”.¹⁶⁷ Y ese fue el error de Mauss, según Lévi-Strauss: intentar recomponer el todo a través de datos empíricos, a través de “fragmentos y trozos dispersos”; pero como ello es imposible, tiene que añadir una “cantidad suplementaria” que opere la síntesis entre las operaciones concretas, esto es, entre las partes, y esa cantidad suplementaria –según Lévi-Strauss– es el *hau*: Mauss agrega el *hau* para que los “trozos dispersos” tengan una unidad, logren la síntesis.¹⁶⁸ En este punto comparto a medias la posición de Lévi-Strauss, Mauss fue el que propuso la teoría del don, y no fue una mera descripción, sino que sobre la base etnográfica de Boas y Malinowski intentó llegar a la “profundidad” de la sociedad. ¡Fue Mauss quien propuso la categoría de hecho social total!

No obstante, para el pensador estructuralista el *hau* no es una explicación adecuada del cambio social, sino “la forma consciente bajo la cual los hombres de una sociedad determinada (...) han comprendido una necesidad inconsciente, cuya razón es otra”.¹⁶⁹ Así, el objetivo es comprender la racionalización consciente del *hau*: la clave está en no “dejarse engañar por dicha racionalización consciente del indígena” (el sabio maorí) sino adoptar una postura crítica, “científica”, ante dicha racionalización –so pena de caer en el engaño indígena, en la “maorización” de Mauss. El punto entonces es explicar al *hau* como la necesidad inconsciente que le subyace a la racionalización consciente.

Para Lévi-Strauss la clave está en el mismo Mauss, aunque éste “no se haya dado cuenta”. Hace referencia a la siguiente cita de Mauss: “los papúes y los melanesios tienen una sola palabra para designar la compra y la venta, el préstamo y lo prestado, las operaciones antitéticas se expresan con la misma palabra”.¹⁷⁰ Para Lévi-Strauss no hay que introducir al *hau*, la racionalización consciente, para operar una síntesis entre dos términos antitéticos (compra/venta, prestación/contraprestación etc.), sino comprender que no lo son: comprar y vender, la prestación y la contraprestación son dos términos de uno y el mismo proceso.

¹⁶⁷ *Ibíd.*, p. 33.

¹⁶⁸ Para una breve descripción del *hau*, citaré al sabio Ranaipiri por cita de Mauss: “Voy a hablar del *hau*... El *hau* no es el viento que sopla. En absoluto. Supón que posees un artículo determinado (*taonga*) y que me das dicho artículo; me lo das sin un precio establecido. No hacemos ningún negocio al respecto. Ahora bien, yo le doy ese artículo a una tercera persona que, después de que ha pasado algún tiempo, decide devolver alguna cosa a modo de pago (*utu*), me regala alho (*taonga*). Ahora bien, ese *taonga* que él me da es el espíritu (*hau*) del *taonga* que yo recibí de ti y que le di a él. Yo debo devolverte los *taonga* que he recibido por esos *taonga* (que tú me diste). No sería justo (*tika*) de mi parte conservar esos *taonga* para mí, ya sean deseables (*rawe*) o desagradables (*kino*). Yo debo dárselos a ti, pues son un *hau* del *taonga* que me has dado. Si me quedara con ese segundo *taonga*, podría sucederme algo malo, algo grave, incluso la muerte. Tal es el *hau*, el *hau* de la propiedad personal, el *hau* de los *taonga*, el *hau* del bosque.” *Ibíd.*, p. 87.

¹⁶⁹ *Id.*

¹⁷⁰ *Ibíd.*, p. 34.

Por lo tanto, para Lévi-Strauss lo que explica la síntesis, el proceso de intercambio está en la estructura subyacente. El *hau* es un nombre que Mauss introduce para señalar que ahí falta algo, un significante flotante: es la racionalización de algo que se ignora, que no conocen los mismos agentes que participan en el intercambio simbólico y al ser interpelados ofrecen esa explicación. Desde luego que la explicación que ofrecen los agentes no es la correcta. El punto está en ver qué hay detrás del *hau*, cuál es pues esa estructura oculta que opera la síntesis entre los agentes. Me parece que Lévi-Strauss tiene un punto cuando dice que el *hau* no es la solución; tiene razón en esa crítica. El asunto es que tampoco da una explicación positiva de ello. Sólo dice vagamente que se debe a una “estructura inconsciente”, pero eso tampoco es decir demasiado. Entonces, agarrando, si el *hau* es el nombre de una racionalización para dar cuenta de una estructura desconocida que ignoran los propios agentes en la que participan, entonces ¿a qué estructura se refiere? ¿Cómo traducimos a términos científicos el significado al que apunta el significante vacío del *hau*? ¿Cuáles son los alcances y límites de la crítica de Lévi-Strauss?

Conviene cerrar la aportación de Lévi-Strauss con algunas consideraciones; para el autor lo que se tiene que hacer es una “teoría del origen simbólico de la sociedad” y no una “sociología del simbolismo”. Coincido en que una teoría del origen simbólico de la sociedad es necesaria, ella apunta hacia la estructura subyacente del intercambio simbólico o del don. Conocer y partir de dicha estructura en efecto es, al menos, parte del camino correcto. Ahora bien, rechazar la sociología del simbolismo – entendida precisamente como la racionalización consciente que se hacen los agentes, todo el imaginario sobre el cual explican y justifican cuando se les interpela por sus actos– es un error. Y es un error no porque se tenga que caer en la trampa de del sabio maorí. La postura de Lévi-Strauss es la siguiente: hay que hacer teoría de la estructura subyacente al intercambio simbólico y para ello la racionalización consciente no sólo no dice algo acerca de ello, sino que lo tenemos que ignorar para descifrar la estructura oculta. Sin embargo, sostengo, en el tenor de Bourdieu, que la sociología del simbolismo se tiene que incorporar precisamente para entender el fenómeno entero de la estructura subyacente. No sólo, como vimos en la cita pasada de Marx sobre el fetichismo, las ilusiones o apariencias tienen una razón objetiva; sería un craso error no atenderlas.

Lo anterior es así por la naturaleza misma –de carácter reflexivo– de la estructura. Su naturaleza demanda que los agentes que participan en ella tengan ciertas disposiciones prácticas e intelectuales para que funcione, como ya lo veremos en el siguiente subapartado, es una suerte de “represión”. Lévi-Strauss tiene razón cuando advierte del peligro de dejarse engañar. El sociólogo, de manera análoga al

psicoanalista, tiene que escuchar y observar con atención a los agentes que participan en el intercambio simbólico, pero no significa que les tenga que “creer” o asumir el contenido semántico de sus dichos como algo que explique a la estructura. Ahora bien, que el contenido de la experiencia no apunte a la verdad no significa que la observación de los agentes no apunte a la verdad. Decía Einstein que si querías observar el método de algún científico no pusieras atención a lo que dice que hace, sino a lo que hace. De manera análoga, no tenemos que creer exactamente el contenido de la racionalización consciente, pero el que lo expresen es significativo, y el significativo puede apuntar a la verdad.

Lévi-Strauss acusa a Mauss de excesivo empirismo, o empirismo ingenuo, al partir de hechos empíricos, de la regla 2 de la gramática: dar, recibir y devolver. Acusa que se tiene que partir del fenómeno global, del “cambio”, de la estructura completa. En mi opinión, Mauss sí parte del todo y no de “fragmentos dispersos”, pues precisamente parte de la regla 1 de la gramática: que es un hecho social total. Por ende, al desdeñar la función que juega la subjetividad de los agentes que participan en el intercambio simbólico, el propio Lévi-Strauss cae en una trampa: si no se considera esa función no se puede entender de manera completa el sistema, la estructura que subyace al fenómeno del don. Otra vez hay que aprender de Marx, tal vez el primero en descubrir la estructura interna, no de las sociedades arcaicas, sino de las modernas capitalistas: hay una suerte de fetichización que impiden aprehender la esencia de las relaciones sociales.

Hasta aquí hemos visto tres reglas de la gramática del don: que es un hecho social total; dar recibir y devolver; y que forma un ethos. El asunto del lugar que ocupan los agentes se redondeará cuando veamos la cuarta y quinta regla, la ominosidad del don y que está en todos lados.

Pierre Bourdieu y la ominosidad del don

Para Bourdieu Mauss describía el intercambio como una serie discontinua de intercambios generosos; por su parte, para Lévi-Strauss lo fundamental era una estructura que trascienda a los intercambios mismos, en donde el obsequio remite al contra obsequio. Finalmente, para Bourdieu lo que les faltó tanto a Mauss como a Lévi-Strauss es la importancia del tiempo en los intercambios: es determinante el lapso que hay entre un don y un contra don. Dicho lapso no puede ser inmediato sino que tiene que ser no inmediato o diferido. El argumento de Bourdieu es que el contra don diferido cumple la función de "pantalla". Ello es así porque así se da la impresión de que cada uno *vive el don como un don "gratuito"* al estar aislado, distanciado en el tiempo. Si se diese inmediatamente el contra don equivaldría a un intercambio mercantil o de "toma y daca". Ahora bien, aunque desde la teoría podemos

decir que sí hay una estructura de don y contra don "perfectamente simétrica", la pantalla de que sea diferido "oculta" dicha simetría, hace parecer al que da que su obsequio no tiene devolución y al que devuelve que el obsequio inicial fue gratuito.

Así –para Bourdieu– Lévi-Strauss tiene razón (por lo menos parcialmente) a la hora de que existe una estructura subyacente en los intercambios del don; los dones y contra dones están sujetos a dicha estructura objetiva que devela obscuramente el etnógrafo. Esa estructura tiene poder coactivo y por ende el don obliga, es una forma de "atar" y dominar a quien recibe el obsequio –matizando según se trate de un sistema de prestaciones totales más o menos agónico. Por lo tanto, existen estructuras. Pero para entender completamente la naturaleza del intercambio simbólico es necesario reconocer la contraparte: es condición necesaria que los agentes ignoren, o por lo menos, hagan como que ignoren la realidad de la estructura subyacente, so pena de matar el juego del don. Ocurre aquello de que la observación del objeto modifica al propio objeto. En este caso hacer explícito el reconocimiento de la estructura objetiva tiene como consecuencia asesinar el juego del don; otra analogía un tanto más obscura es aquella de que así como la disección de una rana te permite conocer mejor su anatomía y estructura, también la rana muere en el proceso. La consecuencia de todo lo anterior es que en el don ocurre una doble verdad simultáneamente: por una parte hay una estructura objetiva que tiene por consecuencia una verdad objetiva pero también tiene una verdad subjetiva, que es la demanda de que los sujetos no estén conscientes y sobre todo no reconozcan las reglas del don.

El periodo del intercambio no tiene que ser ni demasiado corto ni demasiado largo para que sea virtuoso. Para Bourdieu hay una "virtud" en el intercambio, esto es, hay quien puede desenvolverse con buen arte mientras que también existe la posibilidad que te desenvuelvas de manera torpe. Aunque exista una estructura, una gramática que condiciona, dentro de esos límites te puedes desenvolver con mejor o peor arte. Por ejemplo, los ajedrecistas que tienen prohibido mover el caballo de otro modo que no sea en L, pero ello no implica que Capablanca tuviera mejor maestría dentro de las posibilidades que un ajedrecista amateur.

Recapitulando, una consecuencia de los intercambios del don es que son dobles, o tienen una doble naturaleza: una de carácter subjetivo y otra objetivo. Para Bourdieu hay una contradicción entre "la verdad subjetiva y la realidad objetiva",¹⁷¹ y dicha contradicción no está en la mente del investigador del don, del etnógrafo o del sociólogo, sino en la realidad misma. ¿Cómo se puede lidiar con esa contradicción entre verdad subjetiva y realidad objetiva en los intercambios simbólicos? Para Bourdieu

171 P. Bourdieu, "La economía de los bienes simbólicos" en *Pierre Bourdieu: capital simbólico y magia social*, México, Siglo XXI, 2012, p. 89.

la clave está en la categoría de *self deception*, que es una suerte de autoengaño. La *self deception* es la condición de posibilidad de que opere el mecanismo de intercambio simbólico o del don. Tiene como rasgo que es individual pero también colectivo –para bailar el tango del don se necesita de dos o varios. El fundamento de la *self deception* está las propias estructuras objetivas del honor.¹⁷² Por ende, los sujetos que entran en el intercambio simbólico, o no tienen que tener intención de cálculo o lo tienen que disimular, tienen que hacer una serie de eufemismo o transmutación que deje velada la naturaleza objetiva del intercambio.

Otra propiedad del intercambio simbólico que propone Bourdieu es la del tabú de la explicitación, "cuya forma por antonomasia es el precio".¹⁷³ Para el autor el tabú del precio significa la obligatoriedad de no explicitar la verdad del intercambio, de lo que hay, que se traduce por antonomasia al precio. Por eso cuando se da un obsequio se le quita la etiqueta del mismo. Al igual que con la doble verdad, si se hace explícito el precio, entonces se destruye la naturaleza del intercambio simbólico o del don. Podría seguir siendo un intercambio, pero no simbólico, sino transitaría a un intercambio mercantil de toma y daca. Por otra parte, lo fundamental, antes de que los agentes ignoren o no el precio, es que en todo caso "hagan como si" lo ignorasen.

La verdad objetiva, o el reverso de la *self deception* es el *common knowledge*, esto es, el conocimiento objetivo del intercambio simbólico o del don. Pero el *common knowledge* no puede ponerse sobre la mesa de manera explícita, en todo caso sería lo que se podría llamar "secreto a voces". No es el caso que si los participantes en un intercambio simbólico se ponen a reflexionar sobre sus prácticas no puedan saber qué está ocurriendo de verdad. De ahí la importancia de que la ignorancia sea un "como si" no supieran. Lo que es tabú es hacer explícito el *common knowledge*: "sé que sabes que, cuando te doy, sé que me devolverás, etc."¹⁷⁴ Así, el intercambio simbólico es una especie de montaje, de puesta en escena. No por ello significa que sea falsa, pura hipocresía o que no se tome en serio. Cuando se monta una obra de teatro los espectadores saben que es una obra de teatro, al igual que los actores saben que el público sabe que son actores y que ellos lo saben. Pero lo importante es que "hacen como que no lo saben".¹⁷⁵

172 P. Bourdieu, *Le sens pratique*, Paris, Minuit, 1980, pp. 191 y 315.

173 P. Bourdieu, "La economía de los bienes simbólicos", *Op. Cit.*, p. 90

174 *Ibid.*, p. 91.

175 Aquí quiero parar un poco. Viene el tema de la teoría social de Bourdieu de entender la sociología como una teoría de la acción social pero no racional o no con vista a fines. El asunto con Bourdieu es que sostiene que los fines a los que se plantea el sujeto no corresponden con los fines con los que verdaderamente se orientan sus acciones. Es como el caso de Hegel de la astucia de la razón o como los conservadores franceses que querían regresar a la monarquía aunque en realidad contribuyeron –a su pesar– a consolidar un Estado liberal. Mi punto es, no sé si poner esta idea.

Para Bourdieu, la diferencia entre intercambios "ordinarios" o cotidianos (pone de ejemplo a las mujeres kabiles que se intercambian constantemente tejidos) y los extraordinarios, (cuyo ejemplo paradigmático es el *potlatch*) se da sólo de grado. En el *potlatch* queda evidenciado que la intención es la dominación simbólica, "humillar" al contrincante. Mientras que en el intercambio cotidiano parecería no haber dominación sino alimentar el tejido de las relaciones sociales. No obstante, según el autor francés la diferencia es sólo de grado: hasta en los intercambios cotidianos existe potencial dominación mientras que también en última instancia el *potlatch* es una forma de intercambio simbólico que reproduce las relaciones sociales.¹⁷⁶

Como se dijo antes, para bailar el tango del don es necesario que dos o mas bailen. Así, para que cualquier acto simbólico tenga lugar, así como la dominación simbólica, es condición necesaria que los agentes que participan tengan las mismas categorías de percepción y de valoración, que exista un conocimiento y reconocimiento entre ambas. De tal modo que este punto de partida puede contribuir a la pregunta ¿cómo es posible la dominación? Al menos en la dominación simbólica, el oprimido tiene que participar activamente en tanto comparte las mismas categorías de percepción y valoración que el opresor.¹⁷⁷

La alquimia simbólica resultado de los procesos de intercambio simbólico o del don produce un capital de reconocimiento que tiene como consecuencia poder simbólico. Ese capital es lo que Bourdieu llama capital simbólico. Está relacionado con lo que Weber llamaba "carisma" o lo que en la escuela sociológica francesa (Durkheim y Mauss) llamaba "mana". Lo define como:

una propiedad cualquiera, fuerza física, riqueza, valor guerrero, que, percibida por unos agentes sociales dotados de las categorías de percepción y de valoración que permiten percibirla, conocerla y reconocerla, se vuelve simbólicamente eficiente, como una verdadera *fuerza mágica*: una propiedad que, porque responde a unas "expectativas colectivas",

¹⁷⁶ Ibíd., p. 94.

¹⁷⁷ Ibíd., p. 95. "La violencia simbólica se basa en la sintonía entre las estructuras constitutivas del *habitus* de los dominados y la estructura de la relación de dominación a la que ellos (o ellas) se aplican: el dominado percibe al dominante a través de unas categorías que la relación de dominación ha producido y que, debido a ello, son conformes a los intereses del dominante", Ibíd., p. 117. Esto en realidad es muy marxista. Creo que esta postura de Bourdieu puede contribuir, si no a resolver, por lo menos clarificar el problema entre estructura y superestructura. Para reproducir la dominación la creencia tiene que entrar en crisis. El punto es no olvidar que no vale sólo una mera "toma de consciencia", sino que se tienen que atacar las estructuras objetivas que producen y reproducen la creencia. Creo que esto puede relacionarse con Gramsci, quien se interesó no sólo en la dominación coactiva sino en la dominación que se logra a través del consenso.

socialmente constituidas, a unas creencias, ejerce una especie de acción a distancia, sin contacto físico.¹⁷⁸

El fundamento de la eficacia del capital simbólico –que puede devenir en violencia simbólica– está entonces tanto en los agentes, que tienen que tener determinadas disposiciones cognitivas como prácticas; pero también en que dichas disposiciones cognitivas y prácticas estén enlazadas con las estructuras simbólicas.

En síntesis, las notas esenciales de la economía simbólica que podemos extraer de Bourdieu y que en la gramática que propongo se resume en la regla de la ominosidad, son las siguientes:

- i) En las sociedades precapitalistas, la economía se basa en la negación de la economía económica, y por tanto mantiene implícitas las operaciones económicas y sus representaciones. O dicho de otro modo, la economía simbólica es la negación de la economía económica al mantener las operaciones económicas *tout court* ocultas.
- ii) La segunda propiedad correlacionada con la primera es que los actos económicos se "transmutan" para ser simbólicos. De tal modo que los regalos cumplen la función de no ser valores materiales, al menos no fundamentalmente, sino "mensajes" simbólicos. Los objetos de intercambio o los regalos están al servicio del lazo social.
- iii) La tercera propiedad es que el tipo de intercambio del don, el intercambio simbólico, produce capital simbólico. El capital simbólico es una relación entre un agente social con determinadas características y otros agentes sociales con ciertas disposiciones subjetivas como categorías de percepción incorporadas tales que permitan el reconocimiento y valoración de las propiedades de aquel agente con dichas características. Ese reconocimiento tiene como consecuencia cierto poder simbólico: poder, sumisión, obediencia.

Godbout y el espíritu del don: el don está en todas partes

178 p. 95. La cita completa es: "El capital simbólico es una propiedad cualquiera, fuerza física, riqueza, valor guerrero, que, percibida por unos agentes sociales dotados de las categorías de percepción y de valoración que permiten percibirla, conocerla y reconocerla, se vuelve simbólicamente eficiente, como una verdadera _fuerza mágica_: una propiedad que, porque responde a unas 'expectativas colectivas', socialmente constituidas, a unas creencias, ejerce una especie de acción a distancia, sin contacto físico. Se imparte una orden y ésta es obedecida: se trata de un acto casi mágico. Pero sólo es una excepción aparente a la ley de la conservación de la energía social. Para que el acto simbólico ejerza, sin gasto de energía visible, esta especie de eficacia mágica, es necesario que una labor previa, a menudo invisible, y en cualquier caso olvidada, reprimida, haya producido, entre quienes están sometidos al acto de imposición, de conminación, las disposiciones necesarias para que sientan que tienen que obedecer sin siquiera plantearse la cuestión de la obediencia.",

De acuerdo a la gramática propuesta, nos falta examinar el pensamiento de Godbout sobre la teoría del don, particularmente la regla 5: el don está en todas partes. Recordemos que Mauss mismo fue ambivalente a la hora de generalizar las consecuencias de la teoría del don: al inicio del *Essai* da a entender que lo que se diga sólo es aplicable para las sociedades arcaicas, sin embargo, al final de la obra matiza y sostiene que tiene valor sociológico general, esto es, la teoría tiene implicaciones para las sociedades modernas. No obstante, para Godbout el don es universal en un doble sentido: primero, porque atañe a todas las sociedades; segundo, porque atañe a la totalidad de cada una de ellas.¹⁷⁹ Por ende, desde este autor en la modernidad el don sigue operando con mucha fuerza, al grado que resulta interesante desde el punto de vista sociológico y no es una mera tarea folklórica.¹⁸⁰

Entonces, Mauss fue muy cauteloso y no generalizó las implicaciones del don en la modernidad, fue en todo caso ambivalente. Para Godbout la importancia del don es mucho más fuerte, por su doble generalización: que está en todas las sociedades –modernas y arcaicas– y segundo, porque tiene un papel central en cada una de ellas. Para diferenciar entre el don moderno y el don arcaico, Godbout introduce una distinción conceptual que propone Hirschman sobre dos formas de socialidad, la primaria y la secundaria.¹⁸¹ El mercado y el Estado pertenecen a la secundaria, pero para que un individuo pueda pertenecer a dicha socialidad, es condición necesaria que se produzca como sujeto y ello ocurre en la socialidad primaria: la familia, los vecinos, la amistad y camaradería etc.; todas ellas son relaciones de persona a persona. Y es precisamente el don el sistema de las relaciones de persona a persona, por lo menos en la modernidad. Por tanto, los dos sistemas secundarios –Estado y mercado– presuponen al don; así, el don es condición necesaria del Estado y del mercado, pero éste sí puede existir sin los otros, por ejemplo en sociedades arcaicas.

A su vez, de la obra citada de Hirschman, Godbout retoma la distinción entre *salida*, *voz*, y *lealtad* (exit, voice, loyalty). En el mercado opera la salida,¹⁸² en el Estado (y la política) la voz, finalmente, en el don opera la lealtad. La salida es el acto de abandonar una relación de mercado, cuando un agente decide simplemente dejar de comprar un producto de manera silenciosa; si no me gusta un producto, no me quejaré con el vendedor, simplemente, no lo compro, nada me *obliga* a tener lealtad para con Amazon, por ejemplo. Esa característica es típica del mercado: éste liberó a los agentes de relaciones sociales. La opción de la voz es cuando se está inconforme y activamente se sanciona: no se puede

179 J. Godbout, *Op. Cit.*, pp. 20-1.

180 *Ibíd.*, p. 21: “la idea que se nos impuso poco a poco es que el don es tan moderno y contemporáneo como característico de las sociedades arcaicas; no atañe sólo a momentos aislados y discontinuos de la existencia social, sino a su totalidad misma”.

181 A. Hirschman, *Salida, voz y lealtad*, México, FCE, 1977.

182 En el texto de Godbout prefieren la traducción de “defección”.

dejar de ser ciudadano y “escapar” de cierta forma de gobierno, la única opción es la queja. Por su parte, Godbout identifica la “lealtad” con las relaciones interpersonales: la familia, los vecinos, en resumen, la socialidad primaria, he ahí los lugares del don en la modernidad. No sólo ello, Godbout señala que hay dones propiamente modernos: la donación de sangre o de órganos, los grupos de ayuda mutua (e.g. AA), el voluntariado etc. El asunto es que en los intercambios del don, éstos toman un papel secundario, lo fundamental es la relación social, el lazo. A diferencia, el mercado permite intercambio sin lazo. Para Godbout es en cierto grado liberador el hecho de que haya intercambios sin la necesidad de la “pesada” relación interpersonal.

Así en Godbout la definición del don en la modernidad es "cualquier prestación de bienes o servicios efectuada, sin garantía de devolución, con vistas a crear, alimentar o volver a crear el lazo social entre las personas".¹⁸³ De la definición anterior y de la tesis de que el don está en todas partes, se sigue que hay diferencias entre el don moderno y el don arcaico. En Mauss definimos al don como un sistema de prestaciones totales, eso, en efecto, sólo vale para las sociedades arcaicas. En la modernidad, el don sólo es un subsistema, el de las relaciones interpersonales: "El don constituye el sistema de las relaciones propiamente sociales en la medida en que éstas son irreductibles a las relaciones de interés económico o de poder".¹⁸⁴ Se perfila pues que el don arcaico es más general que el moderno, allá es todo el sistema social, acá es sólo un subsistema.

Conviene delinear cómo es que para Godbout nace el don moderno. Para el autor no deriva directamente de las sociedades arcaicas, sino de sociedades medievales, de tipo feudal. Son dos rupturas en las sociedades feudales que hacen que nazca el don moderno: la del mercado y la del Estado. De esta forma, en la primera ruptura con el mercado el don moderno nació en el momento en que hay "sobreproducción", esto es, en el momento en que el productor no produce para alguien que directamente lo necesite, sino que produce un excedente y luego se ocupa de colocar o encontrar la demanda a sus productos, a eso lo llama "despersonalización del acto de producir".¹⁸⁵ Yo no estoy de acuerdo, creo que siguiendo a otros autores, como Harris,¹⁸⁶ es un error pensar que las sociedades arcaicas no "sobreproducían", es más, el potlatch es un ejemplo paradigmático en que se sobreproducía con fines de obtener reconocimiento político, capital simbólico, pero este es un matiz. Así, Godbout habla de que la despersonalización del acto de producir "libera" al productor de una relación concreta, la del productor que producía para alguien en específico, e.g., el vasallo que producía bienes para un

183 J. Godbout, *Op. Cit.*, p. 32.

184 *Ibid.*, pp. 23-4.

185 *Ibid.*, pp. 198-9.

186 El cual será examinado en el cap 3.

señor concreto. Esto es, la forma de producción feudal en que existe amo/vasallo el productor produce bienes que se necesitan y los produce para alguien que los necesita. Cuando el productor comienza a producir bienes sin que tenga asegurado a alguien que los necesite, tendrá que encontrar un mercado donde libremente intercambie los bienes. En las sociedades feudales había en la producción una relación social determinada de obligación del productor para el amo/señor feudal, cuando surge el mercado los productores se “liberan” de esa relación.

En la segunda ruptura, la del Estado, éste sustituye al don en lo concerniente a los "servicios" personales, el Estado reemplaza al sistema del don en esto. Así, en todos los servicios que no pueden ser asegurados por el mercado se encarga el Estado. Para el autor con el mercado hay un término medio entre el productor y el consumidor: el comerciante. A su vez, sostiene que hay un término medio entre los elegidos y los ciudadanos: los nombrados. Cuando el Estado sustituye al don al ofrecer servicios, se hipertrofia a los elegidos: "El gran regalo de la modernidad es la generalización del *exit*: no tener relaciones más que libremente elegidas, siendo las demás referidas al mercado o al Estado y asumidas por ellos".¹⁸⁷

Estos son, a mi juicio, los dos aportes más relevantes de Godbout a la gramática del don, la regla 5, el don está en todas partes. Es muy importante porque es la que más aborda en la relación entre la teoría del don en relación con las sociedades arcaicas y las modernas.¹⁸⁸

Nos queda ver la relación entre don y Estado en este autor. Uno de los corolarios de la regla 1 es que el don es un sistema. Tal como se presentó por primera vez la teoría, Mauss sostuvo que es un hecho social total en la modalidad que llama sistema de prestaciones totales en las sociedades arcaicas. Para Godbout el don moderno también es un sistema, pero es un subsistema de la sociedad, no un sistema total. Para el autor, la sociedad está compuesta por tres subsistemas: el mercado y el Estado – que pertenecen a la socialidad secundaria– y el don –que pertenece a la socialidad primaria. De este modo el don es un sistema en sí mismo, pero ya no es el sistema social total, sino sólo un subsistema en relación con los otros dos, “oculto”.¹⁸⁹ Dicho eso, ¿cómo se relacionan el sistema del don y el del Estado?

Cuando arriba se habló de las dos rupturas en la sociedad feudal ya dimos una pista: el Estado fue una ruptura que le siguió a la del mercado y causó que se socavara o se transformara el sistema del don, reduciéndolo sólo a la relación interpersonal “libremente” elegida, en el mismo sentido en que se elije

187 *Ibíd.*, p. 209.

188 Es necesario señalar que en la distinción don arcaico/moderno, en la actualidad subsiste el don arcaico.

189 *Ibíd.*, pp. 23-4.

un contrato civil, por ejemplo. De esta forma, Godbout se pregunta cuál es la relación entre el modo de circulación estatal –de carácter público– y el modo de circulación del don. A diferencia del mercado, cuyo fin siempre es maximizar los bienes, el Estado tiene un carácter distributivo, con ciertos tintes solidarios. Así las cosas, surge la pregunta: "¿Cuáles son sus relaciones con el don (con la circulación estatal)?"¹⁹⁰ Las tesis que sostiene Godbout son que:

[i] aun si a menudo el Estado está imbricado en relaciones estrechas con el don, no pertenece a su universo, sino a una esfera que se basa en principios diferentes.

[ii] no sólo el Estado no pertenece a ese sector, sino que hasta puede tener, y a menudo, efectos negativos sobre el don.¹⁹¹

¿Qué decir a primera vista de la postura de Godbout? Si divide a la sociedad en tres esferas, en la que dos de ellas son el don y el Estado, sostiene que son de naturaleza distinta, aunque existe una relación, es de tal tipo que el Estado más bien tiende a socavar al don. La esencia del subsistema del don son las relaciones personales, la socialidad primaria. Ésta es condición necesaria para que pueda haber Estado y mercado. La esencia de la socialidad estatal es distributiva y por ello muchas veces mina al sistema del don. El Estado

tiende por el contrario a tomar decisiones independientes de las relaciones y de las características, personales, en función de criterios abstractos que se derivan de los derechos de cada quien. De este modo, es el intermediario el que impone su lógica al donante y al donatario, que se transforman en "contribuyente" en una extremidad, en "administrado" o en cliente en la otra, teniendo cada uno derechos precisos. Entre los dos, una serie de intermediarios no regidos por el principio del don.¹⁹²

Queda claro que la lógica del Estado o el impuesto no es el don. Su lógica burocrática elimina todo tipo de relación interpersonal "cálida". Ejemplo de esto es el *El proceso* de Kafka o la película *Brazil* de Terry Gilliam.

190 *Ibíd.*, p. 70.

191 *Ibíd.*, p. 71.

192 *Ibíd.*, p. 83.

Una pregunta necesaria acerca de la teoría de las tres esferas de Godbout es que ¿no parece que el autor cae en la trampa de segmentar la sociedad en “mercado”, “Estado” y “don”? El problema con eso es que da la impresión de que se olvida o contraviene el espíritu de la regla más importante del don: que es un hecho social total. Claro que ella sólo aplica a las sociedades arcaicas, y no a las modernas, ahí el don no es un hecho social total; pero lo que olvida es el espíritu del enfoque global: al segmentar el sistema social en tres esferas tiende a borrar las relaciones entre ellas. La teoría social de Marx se enfocó en lo que sostenemos es el hecho social total de las sociedades capitalistas: el capital.

Ello tiene como consecuencia que directamente contraviene algunas líneas de la sociología en general y de la teoría del Estado en particular. Al segmentar a la sociedad en tres esferas y olvidar el espíritu holista de la teoría del don, descuida algunos aspectos sobre la teoría del Estado: por ejemplo, descuida concebir al Estado como una síntesis hologramática de la sociedad. Asimismo descuida concebir al Estado como resultante de las relaciones sociales.

Finalmente, al enfocarse en el Estado como una esfera de la sociedad con fines estrictamente distributivos, olvida la parte del Estado como maquinaria o aparato y que es un terreno de lucha de grupos sociales antagónicos. Desde luego, no se puede juzgar a Godbout del todo por ello, su intención primordial no era una teoría del Estado, sino del don. Y al tratar el don implicó que dijese algo sobre el Estado, no tenía porque tratar en extenso al mismo. En resumen, aunque su aporte a la teoría del don sobre sus alcances y límites tanto en las sociedades arcaicas, pero sobre todo en las modernas es crucial, tenemos que estar en guardia de concebir a la sociedad como la suma de tres esferas segmentadas, so pena de contravenir la regla más importante del modelo, la del hecho social total.

2.4. Hacia una gramática del don.

Hemos pasado revista por algunos de los autores más importantes de la teoría del don, de Mauss a quienes han contribuido a ampliar la teoría. La primera regla es el que el don es un hecho social total: tal como se observaron los hechos sociales en las sociedades arcaicas para construir la teoría del don, se nos aparece como un sistema de prestaciones totales en que el don es la base de las sociedades; es el lugar donde concurren todas las instituciones que nosotros llamamos políticas, económicas, religiosas, etc. de un sólo golpe. Mauss vio tres rasgos: los sujetos preponderantemente eran colectivos; los objetos de intercambio eran siempre simbólicos en el marco de un *contrato* “mucho más general y permanente” que era la condición de posibilidad de la socialidad misma; además tenían el carácter paradójico de la obligatoriedad y la voluntariedad. Esta es la regla más importante de la teoría del don y

de entrada salta a la vista el hecho de que es una regla que aplica sólo para las sociedades arcaicas y no para las modernas. Entonces, ¿por qué es parte de la gramática? ¿Cómo puede contribuir a entender a las sociedades modernas y por ende a la teoría del Estado?

Aunque tal y como lo plantea Mauss pareciera que su alcance sólo aplica a sociedades arcaicas, me parece que es la regla más importante en virtud de su carácter de sociología general. Del estudio de las sociedades que nos antecedieron sacamos la conclusión de que separar estrictamente a rajatabla diferentes aspectos de la sociedad como si fuesen mónadas es un error. No es que existan hechos de naturaleza específica como hechos estrictamente “políticos” “económicos” o “religiosos”, sin conexión entre ellos –como las mónadas de Leibniz. Cuando Spinoza trata de resolver el problema ontológico del dualismo entre materia/espíritu, llegó a la conclusión de que son dos atributos de una misma sustancia. Una de las conclusiones de la regla de que el don es un hecho social total es postular una suerte de monismo social y que por tanto conviene entender esos diferentes aspectos (políticos, económicos etc.) como diferentes modalidades un hecho social total. A partir de los estudios de las sociedades arcaicas con perspectiva del don, esta parece ser la metodología más adecuada. Sin embargo, ¿qué decir de las sociedades modernas? Esa es una de las lecciones más importantes, en la modernidad hay una clara tendencia, más o menos progresiva, a distinguir a rajatabla entre los hechos económicos y políticos.¹⁹³ Y aunque en las sociedades modernas capitalistas el don no es el hecho social total –sino el capital–, la idea misma de hecho social total es lo que vale la pena rescatar para la modernidad. Esta idea en sí misma es un aporte epistemológico a la ciencia social en general, y por tanto a la teoría del Estado. Es importante, otra vez, porque va a contrapelo de la tendencia generalizada –e incorrecta– de segmentar el todo para perderse en las partes, de no ver el bosque por fijar el árbol, o de tratar de explicar el bosque como una suma de árboles en donde se pierde de vista las relaciones entre ellos.

Así, en este sentido, esta regla de la gramática del don es doblemente importante: primero porque epistemológicamente aporta a la visión holista de la sociedad que compartía Marx –entre otros, el mismo Hegel seguía esa tendencia; y segundo, aunque ya no de esta regla en particular sino de la teoría del don en general, ayuda a descubrir una variable social fundamental, el don mismo, variable como hemos visto fundamental como condición de posibilidad de la socialidad misma. Así, no considerar esa variable en una teoría general de la sociedad sería como no considerar la fuerza de gravedad en una teoría física. En efecto, existían teorías físicas antes del descubrimiento de la gravedad, pero por ello

193 Una muestra de ello es la tendencia cada vez más generalizada a departamentalizar las disciplinas en las universidades.

eran incompletas. Así pues, para construir una teoría general de la sociedad es necesario considerar dicha variable.

En lo que respecta a la segunda regla, la de dar, recibir y devolver, es el punto de partida de la teoría, pero no el punto de llegada. Son la serie de hechos empíricos sobre los cuales Mauss construyó un modelo explicativo y surgió la categoría de hecho social total. Así el don se nos presenta de manera inmediata por este medio. Vimos como Lévi-Strauss criticó esta idea diciendo que en vez de entender esos momentos de manera separada habría que considerarlos como tres momentos de un mismo proceso. De ahí que haya sugerido una suerte de empirismo deficiente en Mauss. A mí me parece que la crítica es algo injusta, porque fue Mauss precisamente quien llegó a la categoría de hecho social total. Esta regla es necesaria en el modelo porque es condición necesaria para llegar a la regla anterior, que es la que tiene el valor sociológico más general y que más sirve a esta investigación. En términos de la teoría del rango medio de Merton,¹⁹⁴ la segunda regla corresponde a los momentos más específicos de la teoría del don, a diferencia del extremo al que se llega en la construcción teórica, la parte más general que es la regla anterior. En su momento, alrededor de los años 70's, se pensaba que la teoría del don era una teoría micro que podía explicar algunos fenómenos aislados (el padrinazgo por ejemplo). Así pues, la teoría del don puede tener enfoques más o menos amplios, como por ejemplo estudios de micro sociología o tener miras con más alcance, en el nivel de una sociología general. Esta parte es la que más nos interesa en esta investigación.

En el tenor de la distinción metodológica entre lengua y habla, la primera regla (que es un hecho social total) está del lado de la lengua, mientras que la segunda (dar, recibir y devolver) del lado del habla. En efecto, existen vetas importantes que se pueden seguir explorando a partir de la teoría del don, así como comenzó a utilizarse para explicar fenómenos como el padrinazgo, donde se analizaba cierta “habla” del don concreta, se resultaría fructífero estudiar otras “puestas en escena” de hablas concretas. Por ejemplo, en el terreno del arte que explora Godbout. El don puede contribuir a explicar el valor del arte, entendido como una esfera simbólica que, aunque inserta en el sistema capitalista, tiene sus peculiaridades que hacen que el valor no sea el descrito por Marx sobre las mercancías. La esfera del arte, como esfera simbólica, tiene sus propias reglas y la teoría del don puede aportar a explicar sus hablas. Lo mismo en terrenos como la moda o el funcionamiento de instituciones religiosas (que ha explorado Bourdieu).

194 R. Merton, “Sobre las teorías del rango medio” en *Teoría y estructura sociales*, México, FCE, 2002.

Aquí sólo mostramos el valor heurístico de la teoría del don para estudiar hablas o “puestas en escena” concretas, pero, otra vez, lo que más rescatamos es la teoría en su aspecto general. La importancia de seguir estudiando hablas del don es doble: no sólo la teoría contribuye al estudio del habla específica, sino que dichos estudios pueden contribuir a aumentar la potencia teórica de la gramática misma.

Por su parte, la tercera y cuarta regla, la de que el don forma un ethos y que es ominoso desde luego están en un rango de menor alcance que la primera regla. Estas dos reglas son fundamentales para explicar la moralidad de los sujetos y su funcionamiento en la estructura social del don. Su relevancia consiste en que explican la estructura paradójica del don: que sea obligatorio y voluntario al mismo tiempo. Ello porque la obligatoriedad corresponde al lado de la estructura social del don, pero es una estructura peculiar en la que tiene que quedar velado su funcionamiento, en términos de Bourdieu, o se tiene que ignorar o se tiene que hacer como que se ignora. El don forma un ethos o cierta moralidad tal que los sujetos inmersos en la estructura del don tienen que tener determinadas categorías que permitan una misma percepción y compartir determinados valores; en resumen, tiene que existir un *sense communis*. Estas reglas del don son de suma importancia a la hora de resolver problemas de la subjetividad en la sociología, porque contribuyen a resolver el problema de cómo se relaciona la estructura con los agentes. Por tanto, es de gran utilidad a la hora de resolver preguntas como el grado de “agencia” que tienen los sujetos (individuales o colectivos) para actuar en condiciones sociales dadas y heredadas. Contribuye a lo que podríamos denominar dialéctica agencia/estructura, y muchos de esos debates están presentes tanto en Marx como en el marxismo, como el asunto del peso relativo de las estructuras económicas y políticas y el margen de acción de los sujetos. Esto tiene consecuencias en el ámbito de la *praxis* y puede orientar las estrategias para actuar políticamente en la sociedad.

Finalmente, tenemos la regla de que el don está en todas partes. Al igual que la primer regla es peculiar. Aquella es preponderantemente aplicable a las sociedades arcaicas, aunque como vimos, con consecuencias cruciales en la modernidad. Por su parte, Godbout, quien contribuye a esta regla, sostiene un alcance del don mucho más amplio que Mauss. Este último fue ambiguo: en la primera parte de su ensayo da la idea de que cuando se habla del don se habla únicamente de las sociedades arcaicas, y por ende no tendría alcance para las sociedades modernas. Después matiza y ya apunta a que la teoría tiene un valor sociológico general. A diferencia, Godbout parte sin ambigüedades de que el don estuvo y está en todas partes. Desde luego, de diferentes formas. Como mencionamos al inicio de este capítulo, existen diversas hablas del don, tanto en la antigüedad como en la modernidad. Aquí

tratamos de hacer un esquema de una teoría general del don, una suerte de lengua que sirva de modelo para contribuir epistemológicamente a la teoría del Estado, por ello no es un estudio de caso o comparativo entre diversas hablas. El asunto con esta regla es que abre una nueva variable en el estudio de la sociedad (y por tanto del Estado), el don mismo. Para este autor la función del don en las sociedades modernas es fundamental: está en la base de los sistemas del mercado y el Estado y es la condición de posibilidad de dichos sistemas. Así, distingue entre tres subsistemas del sistema social global: el don, el mercado y el Estado, donde el don es el subsistema de las relaciones intersubjetivas, *face to face*. Por tanto, la importancia de esta regla radica en que añade la variable del don en las sociedades modernas. Para determinar cómo y en qué medida es necesario el enfoque del hecho social total: de observar a la sociedad como un sistema interconectado de relaciones sociales en que se intersecan los tres subsistemas del don, el mercado y el Estado. Dicho lo anterior, estamos en condiciones de ver cómo la teoría del don puede contribuir a la teoría del Estado.

Capítulo 3. La teoría del Estado a la luz de la teoría del don

El objetivo de la teoría del Estado debería ser desmitificar al Estado o, en palabras de Michel Foucault, “cortar la cabeza al Rey”.

Propongo que la teoría del don, por una parte, aporta a la teoría del Estado por la potencia teórica de la gramática que propuse en el capítulo 2. Por otra, aporta porque incorpora la variable del don mismo a la esfera global de la sociedad: si la teoría del Estado presupone una teoría general de la sociedad, y para que ésta sea completa necesita considerar algo constituyente de la misma como lo son las relaciones sociales del don, entonces la teoría del Estado se beneficia de considerar en su seno a las relaciones del don que existen en la misma. Este es el argumento general del aporte de la teoría del don a la teoría del Estado. Por su parte, el enfoque formal se beneficia especialmente de la regla 1 y 5 mientras que el genético de todas las reglas.

3.1 El enfoque formal

El enfoque estratégico relacional

El *enfoque estratégico relacional* (EER) es un modelo a partir del cual se propone una mirada acerca del Estado, son unas gafas que permiten acercarse a este objeto de estudio sinuoso. Este enfoque tiene como núcleo la enigmática proposición de que “el Estado es una relación social”. Lo propone Jessop a partir de autores como Marx, Gramsci y Poulantzas.

Recapitulando las características principales del Estado vistas en el capítulo 1, para Marx es la síntesis hologramática de la sociedad, con apariencia de totalidad pero que usurpa a ésta. Es producto resultante de las relaciones sociales de una sociedad dada, y tiene capacidad de tener una autonomía relativa. Funge como mediador y en su carácter de aparato puede “servir” a una clase, y tiende a servir

a la dominante (aunque no excluye que pueda usarse por la dominada); al mismo tiempo tiene la característica de fungir como cohesionador social. Además, Marx distingue entre Estado y gobierno.

Por su parte, Gramsci sostenía que no era adecuada una distinción tajante entre el Estado y la sociedad civil:

Estamos siempre en el terreno de la identificación del Estado y del gobierno, identificación que constituye precisamente una reaparición de la forma corporativo-económica, es decir, de la confusión entre la sociedad civil y la sociedad política, porque debe señalarse que la noción general del Estado entran elementos que deben referirse a la noción de sociedad civil (en este sentido se podría decir que el Estado es igual a la sociedad política más la sociedad civil, es decir, la hegemonía reforzada por la coerción). En una doctrina del Estado que conciba a éste como tendencialmente susceptible de agotamiento y de disolución en el seno de la sociedad regulada, la cuestión es fundamental. El elemento Estado-coerción puede imaginarse más sobresaliente de la sociedad regulada (o el Estado ético o sociedad civil).¹⁹⁵

Asimismo, en la obra *Estado, poder, socialismo* de 1978, Poulantzas sostiene a propósito del Estado capitalista que

no debe ser considerado como una entidad intrínseca, sino –al igual que (...) con el ‘capital’– *como una relación, más exactamente como la condensación material de una relación de fuerzas entre clases y fracciones de clase, tal como se expresa, siempre de forma específica, en el seno del Estado.*¹⁹⁶

Por tanto, este enfoque en vez de analizar al Estado como una entidad sólida y unificada, o como un sujeto único, el EER amplía su enfoque con el propósito de abarcar no solamente la estructura gubernamental, sino también la aplicación y resultados del poder estatal. Esto se considera como la manifestación variable de un equilibrio cambiante de influencias que buscan promover sus intereses

195 A. Gramsci, “Notas sobre política y el Estado moderno”, en *La política y el Estado moderno*, Madrid, Diario Público, 2009, p. 214.

196 N. Poulantzas, *Estado, poder, socialismo*, México, Siglo XXI, 2005, p. 154.

individuales dentro, a lo largo y en contra del sistema estatal.¹⁹⁷ De ahí que esté en sintonía con aquella frase foucaultiana según la cual hay que cortar la cabeza al rey. Aquí cortar la cabeza al rey es desfetichizar al Estado, en el mismo tenor que Marx desfetichizó las mercancías.¹⁹⁸

Este enfoque relaciona la estructura y la capacidad de agencia, creando una suerte de dialéctica estructura/agencia en la teoría social en general en la del Estado en particular. En la teoría del Estado, ha sido y es un tema recurrente el problema de si se tiene agencia o todo está determinado por la "estructura". Así, según Jessop "En estos términos, la estructura consiste en las diferentes limitaciones y oportunidades que varían según el agente; la agencia, a su vez, depende de las capacidades estratégicas que varían según la estructura y de acuerdo a los actores involucrados".¹⁹⁹ Por tanto, la posición de este enfoque está entre un mecanicismo fatalista en que la estructura determina todo de antemano y un voluntarismo ramplón que no considera las determinaciones reales de las estructuras sociales.

Este enfoque resulta en lo que Jessop denomina un *efecto Estado*, producto de la interacción entre la "selectividad estratégica" y las "fuerzas en competición". La selectividad estratégica está estructurada y las diversas fuerzas tienen estrategias particulares, donde no todo está determinado sino está abierto al arte de lo posible.²⁰⁰ Por tanto el EER resulta muy interesante por la dialéctica entre la estructura y agente, donde el concepto de selectividad estratégica es fundamental. La postura no niega la estructura: ahí es compatible con cierto estructuralismo y con el marxismo. Pero uno de los problemas más grandes de estas posturas es que pareciera que terminan negando la acción de los sujetos, los termina borrando. Me parece que la postura de Jessop es un justo medio virtuoso entre el extremo de la estructura y el de la capacidad de agencia de los sujetos. A Marx por ejemplo, se le ha acusado de mecanicista de la historia, y hay que decirlo, con razón en algunos casos. Sin embargo, en textos como el *18 Brumario* muestra la complejidad de la lucha de clases y subclases, contradicciones en que una clase oprimida como el campesinado francés termina siendo la base de apoyo del bonapartismo. La consecuencia práctica más importante de esto es que abre el camino para estar conscientes de que hacer estrategias políticas no sólo no es inútil, sino puede resultar fructífero. La clásica fórmula aristotélica de que tiene sentido luchar por el arte de lo posible es correcta.

197 B. Jessop, *El Estado. Pasado, presente y futuro*, Madrid, Catarata, 2017, p. 99.

198 Conviene recordar que autores o marxistas como Cassirer se refieren al Estado como mito. Véase E. Cassirer, *El mito del Estado*, México, FCE, 2004.

199 Id.

200 Aquí hay un paralelismo con lo que vimos al analizar la regla de la ominosidad en el don en la que profundiza Bourdieu: dada cierta estructura que condiciona a los agentes existe un margen de acción para desempeñarte con mejor o peor destreza, como el ajedrecista o los futbolistas en competición.

Por tanto, si el Estado no es una sustancia, entidad o algún sujeto sino producto de una serie de relaciones sociales, podemos decir que surge como *efecto*. En el tenor de las antinomias fundamentales de la política, Bobbio menciona que la fundamental es la de lo público/privado.²⁰¹ Esta idea del Estado como relación social que tiene como consecuencia el *efecto* Estado contribuye a abordar esa antinomia y otras dos: la del límite entre Estado/sociedad y la del ejercicio de la soberanía de una forma distinta a la clásica liberal o a la marxista dogmática. Veamos la primera para lo cual conviene citar en extenso a Jessop:

Lo no político puede contener un residuo que pase desapercibido al estar situado fuera de la esfera política (por ejemplo, Estado frente a sociedad, público frente a privado) o esferas bien diferenciadas que poseen su propio orden institucional, sus lógicas de funcionamiento, sus temas y sus propias prácticas (por ejemplo, ámbitos religiosos, económicos, legales, educativos o científicos). Estas líneas divisorias no son naturales, aunque a veces se dé por sentado: deben ser supervisadas y pueden ser repolitizadas o reactivadas. Del mismo modo, los intentos de redefinir la separación entre las esferas políticas y las no políticas pueden suscitar controversias y opiniones enfrentadas acerca de lo que verdaderamente pertenece al lado no marcado o, de manera más específica, lo que pertenece a determinada esfera no política, demarcada positivamente.²⁰²

Para ahondar en las dificultades que puede haber entre lo público y lo privado en relación con las funciones del Estado, Weber ya sostenía que era difícil, si no imposible definir al Estado por sus *finés* o por sus funciones. Ello porque de manera *histórica* el Estado había cumplido múltiples funciones: no había una que no haya ejercido, sin embargo, tampoco encontrábamos ninguna que siempre ejerciese. De ahí que definió al Estado por los *medios* en su célebre fórmula según la cual es el que ejerce el monopolio legítimo de la fuerza con *éxito*. Por ende, una de las razones por las cuales Weber no pudo definir al Estado por sus fines, es que éstos —o sus funciones— están en constante cambio; son dinámicas porque el Estado es una realidad cambiante a lo largo de la historia, y dentro de un mismo punto histórico, varía en distintos territorios. De ahí que esas funciones se pueden poner en el debate público para establecer una disputa por el sentido común sobre lo público frente a lo privado; por tanto lo

201 N. Bobbio, *Estado, gobierno, sociedad*, México, FCE, 2018, p. 19.

202 *Ibíd.*, pp. 91-2.

público y privado no sólo no es algo dado de manera eterna, sino que es un terreno de batalla en el campo social.

Por lo tanto, en el sentido común político de una sociedad existe una constante disputa sobre el conjunto de asuntos que pertenecen o no a la política, entendida como el espacio al que pertenece lo público. Eso cambia, es variable. Por ejemplo, en el Estado de bienestar keynesiano la educación podría verse como una función del Estado. Sin embargo, en el Estado neoliberal se intentó introducir en el sentido común que no fuese así.²⁰³ Eso, el hecho de que exista lo político y lo no político es interesante: es una división más o menos arbitraria en el sentido de contingente, varía de un periodo histórico a otro –y así, en tanto construcción histórica concreta que pertenece a una situación histórica dada, esa idea es heredera del materialismo histórico de Marx–. Otra vez, lo religioso o lo económico o lo jurídico o lo educativo o lo científico *parecen* esferas separadas de lo político. En el neoliberalismo se ha intentado "despolitizar" cada vez más esas esferas. En resumen, la distinción entre político y no político es arbitraria y contingente, sujeta a cambio. ¿No es todo lo contrario en comparación con la idea de *hecho social total* en que todo ello estaba interconectado? El esquema de hecho social total aporta un camino heurístico para volver a unir esferas que arbitrariamente se han separado y se ha creado el discurso de que así tiene que ser necesariamente. Ayuda a entender el sentido de dividir lo social en esferas, la principal entre lo público y privado.

La segunda antinomia es un problema mereológico: al definir al Estado, éste se distingue de la sociedad. Desde Marx hemos visto una concepción del Estado como síntesis hologramática de la misma. El problema, aparentemente, es el siguiente ¿cómo distinguimos claramente el Estado de la sociedad? Una forma fácil podría ser distinguir el subsistema estatal formando parte del sistema social, –como hace Godbout con tres esferas o subsistemas de lo social–. El asunto sigue ahí ¿cómo distinguir la frontera de lo que es “propia” estatal y lo que no? Con la antinomia de lo público/privado vimos que históricamente eso puede variar, acá ocurre lo mismo. Pero no sólo es un problema histórico sino formal: pueden existir distintas posturas sobre lo que es o debería ser lo estatal propiamente de lo que no es o debería ser al teorizar sobre una sociedad concreta en un momento dado. La idea del Estado como relación social también contribuye a esta paradoja. Así, T. Mitchell también utiliza la idea del *efecto* Estado al considerar el problema del límite entre sociedad y Estado. Nos dice:

203 Véase por ejemplo, F., Escalante Gonzalbo, *Historia mínima del neoliberalismo*, México, El Colegio de México, 2019.

El Estado debería ser tratado como un efecto que resulta de exhaustivos procesos de organización espacial, de acuerdos temporales, de especificación funcional y de supervisión y vigilancia, que generan la apariencia de un mundo básicamente dividido entre Estado y sociedad. La esencia de la política moderna no está en que las políticas establecidas a un lado de esta división sean aplicadas a o determinadas por el otro, sino en la producción y reproducción de esta línea de separación.

Estos procesos crean el efecto del Estado no sólo como una entidad separada de la sociedad, sino como una dimensión distintiva de estructura, marco, codificación, planificación e intencionalidad. El Estado aparece como una abstracción en relación con la concreción de lo social, y como una idealidad subjetiva en relación con la objetividad del mundo material. Las distinciones entre lo abstracto y lo concreto, lo ideal y lo material, y lo subjetivo y lo objetivo, en las que se basa en gran medida la teorización política, son en sí mismas en parte construidas en esos procesos sociales cotidianos que reconocemos y nombramos como el Estado."²⁰⁴

La idea central es que el Estado no es algo dado, no sólo de manera eterna, como critica Marx de los burgueses que creen que sus instituciones son eternas cuando son más bien un producto histórico resultante de las condiciones de dicha sociedad. La tesis del Estado como relación social va más allá: incluso en una sociedad dada, el Estado como producto histórico concreto, sigue siendo dinámico, cambiante, porque es producto de las luchas de clases que a su vez, son dinámicas y variables. Así, este enfoque cuando se centra en el Estado como objeto, en realidad se centra en "las prácticas que producen, de formas muy variables , *efectos de Estado*"²⁰⁵. Entonces, este enfoque lejos de ver al Estado como objeto, lo ve como producto de prácticas, como relación social, a saber, las relaciones entre clases o agentes sociales. Este enfoque no niega la utilidad de distinguir analíticamente entre Estado y sociedad, pero es cauteloso de abordar el problema presuponiendo que el subsistema estatal preexiste y se puede distinguir claramente, sino, como dice Mitchell, la esencia de la política moderna consiste en la producción y reproducción de la distinción misma.

Finalmente, queda el tema del ejercicio de la soberanía en cómo la idea del Estado como relación social puede contribuir a este problema. La idea de soberanía surge a finales de la Edad Media para

204 T. Mitchel, "The Limits of the State: Beyond Statist Approaches and their Critics" en *American Political Science Review*, 85 (1), p. 95.

205 B. Jessop, *Op. Cit.*, p. 89.

justificar ideológicamente las pretensiones del Rey sobre tres poderes externos: el papado, el Imperio y los señores feudales. De esto se sigue que este concepto surge necesariamente en este periodo histórico, pues en la antigüedad no había poderes que le disputaran al Estado.²⁰⁶ Fue una larga lucha pero tuvo éxito en dos monarquías históricas: la de Francia y la de España. En este contexto, fue Bodino quien primero definió al Estado por la soberanía: "El Estado es un recto gobierno, de varias agrupaciones y de lo que les es común, con potestad soberana (*summa potestas*)".²⁰⁷ Si bien en Bodino encontramos ciertos límites al monarca (divinos y naturales), en Hobbes hay una justificación para que el monarca no tenga límites: su poder es absoluto,²⁰⁸ así pues, de Bodino a Hobbes hay un incremento de soberanía en la justificación teórica.

Después los revolucionarios franceses trasladaron el lugar de la soberanía del monarca al pueblo, pero mantuvieron las mismas características: exclusividad, independencia, indivisibilidad e ilimitación. El asunto de quién ejerce la soberanía es uno de los problemas más grandes de la teoría. Como se vio, los absolutistas decían que recaía en el monarca. Los revolucionarios franceses que recaía en el pueblo.

Jellinek y en general la doctrina europea sostiene que radica en "el Estado" como institución. Pero se hace evidente que el "Estado" es una ficción jurídica. Por una parte soluciona el problema al no poner el lugar de la soberanía en un individuo particular ni en el pueblo entero. Pero sólo traslada el problema, pues queda el problema de quién ejerce la soberanía de manera concreta. De manera que terminan siendo pocas personas físicas las que ejercen la soberanía. Así, ficticiamente lo deposita en el Estado, realmente en los órganos y en personas físicas.²⁰⁹

Jessop sostiene que la idea de que el Estado ejerce la soberanía puede ser inexacta, resultando la proposición "el Estado no ejerce la soberanía". Sostiene que si se le atribuye eso, entonces se "enmascara un complejo conjunto de relaciones sociales que se extiende mucho más allá del sistema estatal y de sus capacidades diferenciadas".²¹⁰ De hecho, en el mismo autor encontramos el concepto de

206 G., Jellinek, *Teoría general del Estado*, México, FCE, 2004.

207 J., Bodino, *Les six livres de la Republique*, Lib. I, p. 1, citado por F., Tena, *Derecho Constitucional Mexicano*, México, Porrúa, 1984, p. 5.

208 T., Hobbes, *El Leviatán*, México, FCE, 2017.

209 Si bien la doctrina europea desplazó el problema del ejercicio de la soberanía al adjudicárselo a algo abstracto como el Estado, para los norteamericanos no existe un centro donde se ejerza la soberanía. El Estado está dividido en muchas agencias y tiene una estructura mucho más rizomática.

210 Jessop, B., *Op. Cit.*, p. 101. En el mismo lugar menciona: "En otras palabras, no es el Estado como tal el que ejerce el poder. En vez de esto, sus poderes (plurales) se activan mediante el cambio, en coyunturas específicas, de grupos de políticos y funcionarios estatales ubicados en partes específicas del Estado. Aunque estos 'insiders' son actores clave en el ejercicio de los poderes del Estado, siempre actúan en proporción a un amplio equilibrio de fuerzas dentro y fuera de un Estado determinado. Decir que los gestores del Estado o, mucho menos aún, que el propio Estado ejercen poder enmascara un complejo conjunto de relaciones sociales que se extiende mucho más allá del sistema estatal y de sus capacidades diferenciadas".

soberanía a la hora de definir el aparato estatal, como veremos a continuación, el cual tiene el mismo problema de que no queda claro quién ejerce la soberanía. La respuesta desde Jessop ayuda a resolver el asunto porque entiende las decisiones no como el ejercicio de un individuo (agente) del Estado ni mucho menos de éste entendido como cosa, sino como *resultante* de una relación social: así, los poderes del Estado dependen de la acción, reacción y relaciones de las fuerzas sociales, dentro y fuera del Estado. Por su parte, para Jessop dichas relaciones están condicionadas por las relaciones estructurales entre el Estado y el sistema político, además de las líneas estratégicas entre los agentes del Estado y el resto de fuerzas políticas.

El concepto de Estado

El autor recupera el concepto clásico de Estado con tres elementos (gobierno, población y territorio) propuesto por Jellinek pero agrega otro aspecto, el de la “idea del Estado” (o *Staatsidee*), así:

El núcleo del aparato estatal está compuesto por un conjunto relativamente unificado de instituciones y organizaciones empotradas en la sociedad y formalizadas socialmente y que son estratégicamente selectivas [*Staatsgewalt*], cuya función socialmente aceptada es la de definir y aplicar decisiones colectivas vinculantes para los miembros de una sociedad [*Staatsvolk*] de una determinada área territorial [*Staatsgebiet*] en nombre del interés común o la voluntad general de una comunidad política imaginada que se identifica con ese territorio [*Staatsidee*].²¹¹

Lo primero que salta a la vista de la definición de Jessop es que el conjunto de instituciones están "empotradas" en la sociedad. ¿No da la idea del concepto de *sistema social total* de Mauss en que todas las instituciones estaban empotradas de un sólo golpe? Lo que sí es claro es que las instituciones están relacionadas, empotradas o empalmadas. Ello porque la sociedad no es un conjunto de departamentos o parcelas desconectadas como mónadas. Por ejemplo, Elster —en *Justicia Local*—²¹² habla de distintas esferas o “arenas” de la justicia distributiva, cuyo estudio no pertenece únicamente a la política o a la economía, sino a ambas.

211 Jessop, *Op. Cit.*, p. 93.

212 J. Elster, *Local Justice. How Institutions Allocate Scarce Goods and Necessary Resources*, Australia, Press Syndicate of the University of Cambridge, 1992.

La segunda cosa que resalto es el concepto de la selectividad estratégica: la estructura existe y es selectiva porque no todos los agentes (colectivos o particulares) tienen la misma posibilidad de acceder al aparato estatal e influir en las políticas, y a definir y aplicar las decisiones colectivas vinculantes para los miembros de la sociedad. Esto está ligado al *enfoque estratégico relacional* que vimos previamente.

Entonces, el Estado se compone de esos cuatro elementos. Para Jessop el aparato estatal "designa un aparato coercitivo, administrativo y *simbólico* políticamente organizado, con autoridad soberana frente a su propia población y frente a otros estados".²¹³ Así, el aparato estatal está compuesto de tres elementos: el coercitivo, el administrativo y el simbólico. Lo simbólico es lo que Marx llamaba en *La guerra civil en Francia* lo "espiritual" y vimos en el primer capítulo. Cuando Marx se refiere a la Maquinaria casi siempre habla de la coerción. Finalmente está el tema de lo administrativo que trata sobre la parte distributiva del Estado. Godbout por ejemplo se centra en ese aspecto, en el Estado como distribución burocrática. Jessop aborda ese aspecto en el "proyecto de Estado". Finalmente, es importante que Jessop incluya el concepto de *soberanía* en uno de los elementos del Estado (en este caso el aparato).

Por su parte, la territorialización implica segmentar el terreno en regiones que poseen límites más o menos definidos y que están bajo la administración de una entidad política con la autoridad para efectuar elecciones que comprometen a los habitantes de dichas regiones.²¹⁴ El concepto de territorialización debe entenderse como un proceso político, no sólo la tierra o el espacio físico. Es pues espacio simbolizado políticamente. Así, el territorio es uno de los elementos del Estado, de los tres clásicos propuestos por Jellinek, o de los cuatro propuestos por Jessop. Aquí hay relaciones con Harris y Carneiro, puesto que sostienen que el territorio circunscrito fue una de las causas que produjeron al Estado y veremos en 3.2.

En lo que respecta a la población, Jessop menciona que "En un principio 'poblar' y 'población' denominaban el poblamiento de un lugar o espacio. Independientemente de la nomenclatura, los esfuerzos para promover este proceso son anteriores a la formación de las sociedades de jefatura, por no hablar de las ciudades-Estado y los estados territoriales, porque la gente, además de la tierra, eran el recurso económico y militar fundamental de las sociedades preindustriales."²¹⁵

213 *Ibíd.*, p. 67.

214 *Ibíd.*, p. 71.

215 *Ibíd.*, p. 72.

Un Estado sin población, no puede existir. Otra vez, en relación al surgimiento del Estado, si un elemento era el del territorio circunscrito, otra condición en el tenor de Harris, Carneiro y Krader es el de la población.

En segundo lugar, hay muchas formas diferentes de territorialización. El Estado territorial nacional westfaliano es solo uno entre varios modos de organización del poder político históricamente posibles (y, de hecho, compatibles) en esa línea territorial. Otros modos incluyen las sociedades de jefatura, el feudalismo, principados, ciudades-Estado, el absolutismo, los imperios, los protectorados, las relaciones tributarias, los estados vasallos o clientelares, los bloques coloniales-imperiales modernos y las colonias.²¹⁶

Así, la población es uno de los elementos constituyentes del Estado. Al igual que con el territorio, veremos que tiene una consideración importante en la teoría genética del Estado que también veremos en 3.2. El concepto de nación, que se identifica con *pueblo*, *people* o *Staatsvolk* es una invención moderna propia del estado westfaliano, pero la población como tal es de suma importancia en 3.2, esto es, en la teoría genética del Estado.

Profundizando en el aparato estatal, Jessop distingue seis dimensiones del Estado (como aparato):

1. la de los "modos de representación",
2. "articulación" (arquitectura institucional),
3. "intervención", por una parte, y,
4. "base social del Estado",
5. el "proyecto de Estado" y;
6. la "visión hegemónica".²¹⁷

Las primeras tres dimensiones son formales mientras que las siguientes tres son sustanciales. Para el EER resulta útil distinguir y examinar esas seis dimensiones del Estado. En las últimas dos dimensiones, la del *proyecto de Estado* y la de la *visión hegemónica* existen paradojas mereológicas. Hay que notar que hay una correspondencia entre 1/4, 2/5, 3/6: Modos de representación/base de apoyo del Estado, modos de articulación (engranaje institucional)/proyecto de Estado, y modos de intervención/visión hegemónica.

²¹⁶ *Ibíd.*, p. 83.

²¹⁷ *Ibíd.*, p. 104.

Veamos cada dimensión. La representación da acceso a las fuerzas sociales al aparato estatal y a sus capacidades. Desde el EER significa que la representación da acceso desigual al Estado, y su crisis es una crisis de legitimidad. El autor enlista cinco tipos ideales de representación:²¹⁸ el clientelismo, el corporativismo, el parlamentarismo, el pluralismo, y la *raison d'État*.

El clientelismo, nos dice Jessop, "está basado en la concesión de apoyo político a cambio de una asignación favorable de recursos mediados políticamente. Se trata de una relación jerárquica entre clientes dependientes y patrones superiores. Se asocia con los partidos de cuadros dirigidos por notables, con los partidos de patronazgo y con las políticas de maquinaria de partido clásicas".²¹⁹

El corporativismo "consiste en la representación política sobre la base de una función, papel o tarea determinados socialmente dentro de la división del trabajo en un espacio económico determinado. Se caracteriza por la equivalencia formal de 'corporaciones', cuyos miembros realizan funciones sustancialmente diferentes".²²⁰

El parlamentarismo "se basa en la participación indirecta en la elaboración de políticas por parte de 'ciudadanos' individuales considerados formalmente iguales. Esta participación se realiza mediante el ejercicio tanto del voto como de los derechos correspondientes en relación con un legislativo o un ejecutivo político electos".²²¹ Si bien esta forma de representación presupone un grado de igualdad formal, en los hechos la igualdad esencial es diferente, y varía según la función y cantidad de dinero que se use en las campañas. A guisa de ejemplo Jessop cita el infame caso de Citizens United vs la Comisión Federal de Elecciones en los EE.UU. Finalmente, para el modo de representación parlamentario son fundamentales el modo en que está organizado el territorio político, las circunscripciones, así como el rol que juegan los partidos políticos.²²²

El pluralismo

se basa en los canales institucionalizados de acceso a los aparatos estatales que tienen las fuerzas políticas de adhesión voluntaria. Representa los intereses o causas arraigados en la sociedad civil (como opuesto a la función en la división del trabajo) y que son reconocidos como legítimos por sectores relevantes del Estado. Este acceso está lejos de ser equitativo:

218 Como tipos ideales que no existen químicamente puros en la realidad, sirven para propósitos analíticos. En la realidad puede haber una mezcla de distintos tipos en diferentes grados.

219 *Ibid.*, p. 107.

220 *Ibid.*, pp. 107-8.

221 *Ibid.*, p. 108.

222 *Id.*

no se da en un proverbial "marco de igualdad". Por otra parte, los organismos pluralistas enfrentan presiones para adaptarse a las estructuras y la lógica operativa del Estado. Y, por el contrario, está siempre presente la posibilidad de que acciones "perturbadoras" realizadas a cierta distancia del Estado entren, sin embargo, dentro del cálculo político.²²³

Finalmente, la *raison d'État* "es un caso límite de intervención sin canales formales de representación. Conlleva intentos de legitimar dicha intervención apelando a las amenazas a la seguridad del propio Estado, a la seguridad de la sociedad o a algún interés nacional o público significativo".²²⁴ Así pues, en la *raison d'État* el poder político constituido ejerce facultades que están más allá de sus competencias formales en virtud de una real o supuesta "amenaza" al Estado o a alguno de sus elementos: la población, el territorio o el gobierno. El asunto es que muchas veces se puede usar como justificación para la razón de Estado algo que en realidad no es el caso: "En muchos casos los intereses del Estado y los de las personas se confunden y se recurre a unos u otros a la hora de declarar un estado de emergencia y, más en general, a la hora de legitimar la práctica de los estados de excepción".²²⁵

Por tanto, la representación política son los mecanismos institucionales en que está estructurado el Estado para que los agentes sociales (fuerzas sociales) puedan acceder al aparato del Estado (y por ende a sus capacidades). Los cinco tipos ideales de representación mencionados (clientelismo, corporativismo, parlamentarismo, pluralismo y *raison d'État*) son "tipos ideales" en el sentido weberiano, y por ende en la realidad pueden estar mezclados. El punto es que cada forma de representación tiene como consecuencia la influencia en "la identidad y la organización de las fuerzas que buscan representación, y esto, a su vez, conduce a esfuerzos para reorganizar las formas con el objeto de modificar esas mismas fuerzas o el equilibrio de poder existente entre ellas".²²⁶ Por ende, una parte importante de la lucha de clases es, en primer lugar, la constitución misma de clases como fuerza política. Esto es, previo a la lucha de clases en sí mismas, primero es condición necesaria que dichas clases se constituyan. En este tenor Przeworski sostiene que "La lucha ideológica es una lucha *sobre* la clase antes de ser una lucha *entre* clases".²²⁷

223 Id.

224 Ibid., p. 109.

225 Ibid., p. 109.

226 Ibid., p. 111-2.

227 A., Przeworski, "Proletariat into a Class: The Process of Class formation from Karl Kautsky's *The Class Struggle to recent controversies*", en *Politics & Society* 7, no. 4, 1977, pp. 343-401.

En lo que corresponde a la arquitectura institucional, "Esta dimensión se refiere a la organización interna vertical, horizontal y transversal del sistema estatal tal como se expresa mediante la distribución de competencias entre sus partes, en términos territoriales y funcionales".²²⁸ ¿Qué significa esto? La arquitectura institucional entonces tiene que ver los diferentes órganos internos del sistema estatal. Está relacionada con la unidad que tenga el Estado. La clave ahí está en la "burocratización" que ha tenido a lo largo de la historia. Por ello esto se relaciona con un enfoque diacrónico de cómo los Estados han ido consiguiendo esa burocratización, que no es eterna sino histórica: cuando el Estado la consigue, adquiere su propia "lógica" de Estado separándose, por ejemplo, del sistema de prestaciones totales.

Jessop menciona que "un buen diseño de esta estructura institucional y en qué medida se posea la capacidad para actuar de manera relativamente unificada son los aspectos que conforman el secreto de un gobierno duradero".²²⁹ La unidad del aparato estatal es clave para un gobierno duradero, por tanto, para el Estado. Ésta no es evidente, se presenta como problema en tanto que no es fácil asegurarla; el aparato estatal tiene como una de sus funciones la dominación social, pero también la cohesión. De este modo la unidad del aparato estatal tiene que ver en última instancia con la unidad social entera. ¿Cómo puede contribuir el don aquí? Como vemos, el don explica la unidad social en las sociedades prestatales. ¿Puede decir algo sobre la unidad en las sociedades estatales/burocráticas? En las primeras las funciones de gobierno estaban atadas al sistema de prestaciones totales, mientras que en las segundas la lógica del Estado se vuelve autónoma, se escinde de la lógica del don. Ya Godbout distingue entre esas dos lógicas en la modernidad, y cómo la lógica del Estado más bien suele socavar la lógica del don en muchos casos.

Jessop sostiene que el cambio a largo plazo requiere no sólo de cambiar la hegemonía, sino también de hacer cambios estructurales en la arquitectura estatal. Es interesante observar cómo en los Estados, entendidos como formas de gobierno "complejas" (véase más abajo 3.2 donde Krader define al Estado como forma compleja de gobierno) podemos postular una especie de "ley" según la cual tienen una "lógica propia" concerniente a su naturaleza burocrática que busca reproducirse a sí misma, y por tanto a la sociedad de la que es rectora. Sin embargo, dentro de esos mismos Estados, podemos distinguir organizaciones bien distintas: no es lo mismo la arquitectura institucional de un Estado neoliberal que la de uno postneoliberal.²³⁰

228 Jessop, *Op. Cit.*, p. 112.

229 *Ibíd.*, p. 113.

230 *Ibíd.*, p. 116.

Aquí hay una pregunta de orden estratégico: ¿cuál es la mejor estrategia para construir un orden institucional de acuerdo para una transformación? Es una pregunta que debe tener la izquierda: mucho se ha preguntado cómo conseguir el poder, pero poco en cómo mantenerlo, y sobre todo, construir el andamiaje institucional para que la transformación perdure.

La siguiente dimensión del Estado es su intervención:

Esta dimensión hace referencia a las diversas formas de intervención más allá de los límites del sistema estatal en su sentido más estricto. No implica únicamente el papel del Estado en la demarcación de los cambiantes límites entre lo público y lo privado, sino también los mecanismos institucionales y de organización y los recursos disponibles para las intervenciones. (...) esta dimensión también se refiere a lo que Michael Mann llama *poder infraestructural del Estado*: sus capacidades para infiltrarse en la sociedad y organizar las relaciones sociales en todo su territorio basándose en sus decisiones políticas.²³¹

Para Jessop las capacidades de intervención del Estado son relacionales. Por ello las capacidades de los Estados no son omnícompetentes. Enlista una clasificación de los medios generales de intervención, entre los que están i) la coerción, ii) el derecho, iii) el dinero (incluyendo los impuestos) y iv) el conocimiento. Para el autor los mecanismos de intervención tienen que ser complementados con estudios de microfísica del poder y la teoría del actor-red, en la que destacan autores como Foucault y Latur. Por ende, en la intervención estatal está en juego los límites entre el aparato estatal y la sociedad. Aquí resulta crucial la distinción entre *gobernanza* y *gubernamentalidad*.

Para ahonda más sobre el concepto de gobernanza, ésta “carece de núcleo jurídico-político, o (...) de un punto de referencia institucional relativamente fijo”,²³² además de que “se refiere a mecanismos y estrategias de coordinación de cara a la interdependencia recíproca compleja entre agentes, organizaciones y sistemas funcionales operativamente autónomos”.²³³

Sigue la dimensión de las bases sociales del poder estatal. Para Jessop, “La ‘base social’ hace referencia a la configuración específica de las fuerzas sociales, si bien identificadas como sujetos y sin

231 *Ibíd.*, p. 117. También véase M. Mann, “The autonomous power of the state”, en *European Journal of Sociology*, 25(2), 1986, pp. 187-213, y M. Mann, “The infrastructural power of the State”, en *Studies in Comparative International Development*, 43, 2008, pp. 355-365.

232 *Ibíd.*, p. 259.

233 *Ibíd.*, p. 230.

embargo (des) organizadas como agentes políticos, que apoyan la estructura básica del sistema estatal, su modo de funcionamiento y sus objetivos".²³⁴ Así, para Jessop las bases sociales implican un equilibrio (inestable) de compromisos, que se ven reflejados ("refractados") en el sistema estatal. Entonces, hay cierta relación, si no de isomorfismo, sí de correlación entre los proyectos que presentan las fuerzas políticas sociales y sus representantes en el Estado.

Los partidos políticos tienen una doble función relacionada: en primer lugar, permiten reducir la complejidad política al agrupar políticas públicas en un solo programa; por otro lado, permiten resolver una paradoja política mereológica, a saber, representan intereses particulares revestidos de lo que Jessop llama un "ilusorio" interés nacional o general.²³⁵ El asunto de los partidos políticos es un tema en sí mismo y no lo voy a tratar en esta investigación, aunque son un aspecto fundamental de la teoría política en general y de la del Estado en particular.

Quedan las últimas dimensiones del Estado, el proyecto de Estado y las visiones hegemónicas. El proyecto de Estado según Jessop "indica los imaginarios, los proyectos y las prácticas políticas que 1) definen y regulan los límites del sistema estatal frente a la sociedad en general y 2) tratan de proporcionar al aparato estatal así delimitado una fundamental unidad operativa interna suficiente para que sea capaz de llevar a cabo sus tareas 'socialmente aceptadas', ya sean heredadas o redefinidas".²³⁶

Para el autor el Estado no tiene una unidad interna cerrada o acabada, sino que tiene calidad de sistema "emergente, contradictorio e híbrido", de abierto. En resumen, el Estado como aparato siempre es inacabado, y el proyecto de Estado contribuye a darle una unidad momentánea o relativa a los diferentes órganos del aparato. Esto está relacionado con Marx cuando habla del Estado no como un comité al servicio de una clase, sino como cohesionador social. Aquí viene el concepto de *colibrar* que está relacionada arriba con la gobernanza. El concepto, que fue acuñado por A. Dunsire,²³⁷ está relacionado con lo que Bourdieu llama "metacapital".²³⁸

Finalmente, las visiones hegemónicas están correlacionadas con el proyecto de Estado. Mientras este último tiene que ver con el momento de la "parte" como parte/todo, la visión hegemónica tiene que

234 *Ibíd.*, p. 119.

235 *Ibíd.*, p. 122.

236 *Ibíd.*, p. 135.

237 A. Dunsire, "Holistic Governance" en *Public Policy and Administration*, Volume 5, No. 1, 1990, p. 4. En la p. 17 menciona que "La esencia de la colibración como herramienta de gobernanza es identificar, en cualquier área de interés, qué fuerzas antagónicas hay ya en funcionamiento, juzgar si el punto en el que se está produciendo la isostasia entra en consonancia con la política pública y entonces intervenir si es necesario, no sometiendo el asunto a una toma de decisión central o comprometiéndose a establecer un criterio o prohibición, sino alterando el equilibrio a favor de la parte o del interés que necesita cierto grado de apoyo". En otros términos, la colibración hace referencia no sólo a un equilibrio en la balanza, sino a "truquear" la balanza misma.

238 P. Bourdieu, *Sobre el Estado*, Anagrama, Barcelona, 2018.

ver con el momento del “todo”. El Estado aunque sea una parte del sistema social general, se espera de él la responsabilidad del todo. La visión hegemónica se refiere al conjunto de la sociedad. Así, un proyecto de Estado tiene éxito si se convierte en una visión hegemónica de la sociedad.

Jessop menciona cuatro paradojas que se siguen del análisis del aparato estatal, de sus seis dimensiones. Esas paradojas, estrechamente relacionadas, son:

1. Paradoja de la identidad.
2. Paradoja de las capacidades
3. Paradoja de la intervención
4. Paradoja de la *raison d'État*.

La primera paradoja tiene que ver con que el Estado (la parte) como estructura estructurante, está cumpliendo la función de influir en la identidad de la sociedad, del todo. Pero lo externo al Estado, la sociedad (el todo) está constantemente replicando la propia identidad del Estado. Así, hay una continua dialéctica de definición y redefinición en que los Estados determinan la identidad de la sociedad pero en que él mismo es redefinido por las fuerzas sociales.

La segunda paradoja hace referencia a que el Estado tiene capacidades dinámicas y estratégicas únicas que lo protegen contra el control externo, al igual que otras esferas sociales con sus propias lógicas y capacidades. Los Estados desarrollan discursos políticos, ritmos e intereses propios, lo que dificulta su control externo debido a su complejidad interna. Esto aplica también a otros órdenes institucionales con complejidades similares, que funcionan con métodos y patrones temporales propios, y resisten el control directo del Estado debido a sus características y capacidades específicas.

La tercera paradoja consiste en que conforme el Estado interviene más en la sociedad, su unidad disminuye al volverse más complejo internamente, dividiendo sus poderes entre sectores y redes. A medida que su intervención aumenta, su éxito depende más de colaborar con otras fuerzas sociales. Así, su poder se vuelve más subordinado a factores externos.

Finalmente, la cuarta paradoja consiste en que cuando el Estado actúa en nombre de la *raison d'État* y recurre a estados de excepción que suspenden las normas representativas habituales, su legitimidad depende de la conexión entre sus acciones y los intereses de la sociedad. Esta legitimidad se basa también en el compromiso creíble de restaurar la normalidad del régimen. Por tanto, esa dinámica influye en el discurso político, donde se incorporan cuestiones externas. En contraste, los discursos estatales y oficiales no son autónomos y están sujetos a interrupciones por fuerzas externas, lo que afecta su coherencia y continuidad.

3.2. La teoría genética del Estado

Este subcapítulo tiene el objetivo de abordar el Estado desde una perspectiva diacrónica: dará cuenta de algunas teorías que abordan el origen del Estado. Para ello haré dialogar a cuatro autores importantes que encaran dicha teoría: M. Harris, M. Sahlins, R. Carneiro y L. Krader. Ello porque los primeros dos, Harris y Sahlins tienen teorías sobre la acumulación de poder en sociedades preestatales por una parte, por la otra, Carneiro y Krader abonan a la teoría del surgimiento de los Estados propiamente dichos, entendidos como veremos adelante como una forma de gobierno compleja. Así, de los problemas que surjan del diálogo de dichos autores, veremos cómo la teoría del don puede contribuir a dichos problemas.

Jefes, cabecillas y abusones

Harris hace una pregunta interesante en el ámbito de la filosofía política: ¿puede existir la humanidad sin gobernantes ni gobernados? Hobbes contestaría que no, pero en la prehistoria no había un jefe supremo, ¿cómo se las arreglaban los antepasados sin las instituciones modernas tales como reyes, ministros, parlamentos, cárceles etc? La respuesta tiene que ver en principio con el tamaño de la población que se agrupaba en bandas de entre 50 y 150 personas por “banda” o aldea. Todo mundo se conocía íntimamente y por ende los *lazos* vinculaban a las personas: “La gente ofrecía porque esperaba recibir y recibía porque esperaba ofrecer”. Pero además, Harris sostiene que era el azar era lo que explicaba este dar y recibir:

Dado que el azar intervenía de forma tan importante en la captura de animales, en la recolecta de alimentos silvestres y en el éxito de las rudimentarias formas de agricultura, los individuos que estaban de suerte un día, al día siguiente necesitaban pedir. Así, la mejor manera de asegurarse contra el inevitable día adverso consistía en ser generoso. El antropólogo Richard Gould lo expresa así: "Cuanto mayor sea el índice de riesgo, tanto más se comparte." La reciprocidad es la banca de las sociedades pequeñas.²³⁹

239 M. Harris, *Jefes, cabecillas y abusones*, Madrid, Alianza, 1993, p. 3.

Harris distingue dos modos de intercambio: la reciprocidad y la redistribución. La redistribución es “cuando las gentes entregan alimentos y otros objetos de valor a una figura de prestigio como, por ejemplo, el cabecilla, para que sean juntados, divididos en porciones y vueltos a distribuir”.²⁴⁰ La redistribución tenía la función, en principio, de consolidar la igualdad política que se asociaba con el intercambio recíproco, la única “ganancia” de los distribuidores era la *admiración* de la banda. Pero la distribución, organizada en festines, estará vinculada con el éxito de los cabecillas o “grandes hombres”.

La *reciprocidad* tiene el rasgo de que no va acompañada de *jactancia*, mientras que la redistribución va acompañada de ella. Es la diferencia entre las sociedades cazadoras/recolectoras y las agrarias. En las primeras se tiende más a la igualdad y no hay jerarquías tan notables mientras que en las agrarias tiende a prevalecer la redistribución acompañada de jactancia. En las sociedades cazadoras/recolectoras actuar como un *mumi* –un gran hombre, que tiene un lugar privilegiado sobre los demás miembros de la comunidad– es poner en peligro de inanición a la comunidad misma; mientras que en las agrarias el agotamiento de recursos no constituye un peligro tan inminente. No obstante, los *kwakiutl* no eran agrarios y sin embargo prevalecía la forma distributiva con jactancia en su célebre ritual del *potlatch*: “En su forma primitiva, pues, los *potlatch* constituían una forma eficaz de impulsar la producción”.²⁴¹ Así, existen sociedades cazadoras/recolectoras no igualitarias como los *kwakiutl* y que Harris lo atribuye a que tienen unas condiciones materiales de mucha “abundancia” como costas marítimas y cursos fluviales.

Los *cabecillas* son un liderazgo político que carece de poder para obligar a otros a obedecer sus órdenes. El cabecilla no dispone de medios físicos de castigo a la desobediencia, por ende, un cabecilla “virtuoso” dará pocas órdenes. *Su poder* consiste en expulsar o exterminar cualquier alianza previsible de individuos o grupos insumisos: “la mayoría de las veces un buen cabecilla evalúa el sentimiento generalizado sobre un asunto y basa en ello sus decisiones, de manera que es más portavoz que formador de la opinión pública”.²⁴²

En el grupo social de las bandas, existía una tendencia hacia los bienes públicos, no obstante, hay propiedad privada en bienes tales como armas, ropa, vasijas, adornos etc. Al ser pocos, los objetos robados no se pueden utilizar de manera anónima. “Si quiere algo, resulta preferible pedirlo

240 *Ibíd.*, p. 10.

241 *Ibíd.*, p. 14

242 *Ibíd.*, p. 7.

abiertamente, puesto que, en razón de las normas de reciprocidad, tales peticiones no se pueden denegar”.²⁴³ En el modelo de Harris no todo era color de rosa en las bandas, existieron “malhechores” o abusones que sistemáticamente contravenían las reglas del juego, explícitas o implícitas. Pero “a la larga este tipo de comportamiento acababa siendo castigado”.²⁴⁴ Por ejemplo, los chamanes eran los encargados de difundir dichos comportamientos a través de la opinión pública.

Sin lugar a duda es muy interesante el acercamiento de Harris a la cultura política de comunidades primitivas, una aproximación materialista que intenta buscar el sentido de dicha cultura en las condiciones materiales. Su teoría sobre por qué había personas que pretendían ser grandes hombres, *mumis*, era que socialmente impulsaba la producción. Pero también se pregunta “Si la institución del mumi era positiva para la producción, ¿por qué había de serlo también para los mumis? ¿Qué impulsaba a la gente a no escatimar esfuerzos con tal de poder vanagloriarse de lo mucho que regalaban?”²⁴⁵ El autor parte de que la institución del *mumi* se explica socialmente porque ayuda en la producción, es, digamos, una “tecnología” cultural que aumentará la producción. Esta explicación es materialista en el sentido de que una “superestructura”, la institución *mumi*, surge del modo concreto de producción. Pero sigue sin ser una explicación completamente satisfactoria. Si bien decir “Que los que pretendían ser *mumis* y los *mumis* mismos se explica por una orden simbólico tal que impulsaba el deseo de los agentes porque esto a su vez impulsaba la producción” es cierto, no queda claro cómo funciona dicho orden simbólico.

Así, surge la pregunta: ¿por qué ansiamos prestigio? A los mumis –los grandes hombres– se les “paga” con *prestigio*, i.e., con aprobación, admiración y respeto. Thorstein Veblen en *La teoría de la clase ociosa* señala que ansiamos prestigio debido a nuestra necesidad innata de sentirnos superiores.²⁴⁶ En cambio, Harris señala que “En cuanto al instinto emulador causa de pautas de comportamiento desquiciado, lo que podría parecer absurdo desde determinado punto de vista, desde otro tiene una razón de orden económico y público”²⁴⁷ Así el *sentimiento de superioridad* tendría un origen social, alberga motivos y consecuencias que van más allá de la mera pretensión o apariencia de un rango elevado. Por lo tanto, “en la perspectiva de la evolución era parte integrante y práctica del proceso de formación de las clases sociales dirigentes, del acceso a las esferas sociales más elevadas y de la

243 *Ibíd.*, p. 10.

244 *Ibíd.*, p. 10.

245 *Idem.*

246 T. Veblen, *Teoría de la clase ociosa*, México, FCE, 2010.

247 *Ibíd.*, p. 17.

permanencia en las mismas”.²⁴⁸ Por ejemplo, basta pensar en “regalos” como diamantes, el plumaje de las aves etc. Eso que no “sirve” pero tiene una función social y en el caso del resto de los animales hasta biológica. ¿No es el plumaje de algunas aves o los cuernos excesivamente grandes de algunos ciervos un “gasto” suntuoso excesivo y anti económico que no obstante tiene una *función* reproductora?

Pero, ¿por qué consumimos de forma conspicua? Podría decirse que el consumo conspicuo es una estrategia de base cultural para alcanzar y proteger el poder y la riqueza. Por ejemplo, en las jefaturas avanzadas y primeros Estados, —cuya justificación política se basa en la descendencia divina— e.g. Hawai, Perú, China, Japón y Egipto y en cuyo caso todos descienden de deidades del sol, ¿por qué tenían tanto valor los objetos suntuarios? Desde luego no por las propiedades intrínsecas de los mismos. Harris dice que “Los objetos suntuarios adquirieron su valor porque eran exponentes de acumulación de riqueza y poder, encarnación y manifestación de la capacidad de unos seres humanos con atributos divinos para hacer cosas divinas”.²⁴⁹ Por su parte, Adam Forsyth sostiene que “hacer publicidad de fuerza ante los rivales sale a cuenta, de lo contrario se malgastan muchas energías para afirmar tal fuerza”.²⁵⁰

El tránsito hacia los primeros Estados

El Gran Hombre tenía el dominio sobre la aldea mientras que el Jefe estaba a cargo de una jefatura, una comunidad política que conformaba varias comunidades. Harris indica que había tanto sumisión voluntaria como opresión violenta.²⁵¹ En este punto existen dos posiciones al respecto: la posición según la cual los súbditos lo hicieron de manera voluntaria (por medio del consenso y la hegemonía) y la teoría de que el Estado surgió como una banda de mafiosos que por medio de la fuerza hicieron súbditos a los campesinos (la coacción). La posición de Harris es intermedia: cree que ambos factores estuvieron mezclados.

Así, aunque no exclusivamente ni totalmente, la violencia es un elemento constitutivo del naciente Estado, ésta es condición necesaria de la comunidad política más grande, la jefatura. Según Harris, las condiciones de tránsito son: i) Población y territorio. La población tiene que ser de entre 10,000 a 30,000 personas y el territorio tiene que tener la característica de que esté circunscrito, de tal manera que la población no pueda huir o los incentivos para hacerlo sean muy pocos —ya que el territorio

248 *Ibíd.*

249 *Ibíd.*, p. 19.

250 Citado por Harris, *Op. Cit.*, p. 20.

251 La hegemonía y la coacción de la que habla Gramsci.

periférico esté en malas condiciones como tierras infértiles, desérticas, selvas extremas etc. ii) La segunda condición son los alimentos: tiene que haber una buena reserva de alimentos no perecederos – de ahí que sea condición necesaria una sociedad agraria. Un ejemplo de esto podría ser los hawaianos antes del contacto con occidente. En 1810 el ali'inui kamehameha, al tener el monopolio de armas provistas por James Cook, se convirtió en el primer rey de todo el archipiélago hawaiano. Sobre el punto (ii), David Malo dice: “Así como la rata no abandonará la despensa, la gente no abandonará al rey mientras crea en la existencia de la comida en su almacén.”²⁵²

¿No será que la explicación del tipo de intercambio de dar y recibir de Harris es demasiado sobre simplificadora y tal vez insatisfactoria? Un ejemplo es la explicación que da del fenómeno del potlatch, parece que termina siendo demasiado utilitaria. Esto es, explica con términos modernos una lógica no moderna. Desde este acercamiento a comunidades primitivas preestatales encontramos una postura teórica que intenta explicar sociológicamente cuestiones como el intercambio y la reciprocidad o el “derroche” suntuario, pero la intuición es que al tratar de explicar esas dinámicas sociales siempre se hacen con lentes utilitaristas: el gasto suntuario se explica porque “sale a cuenta”, pero no explica satisfactoriamente, desde la propia lógica social estudiada, cómo funcionan esas sociedades.

Hombre pobre, hombre rico, gran hombre, jefe: tipos políticos de Melanesia y Polinesia

El estudio de Sahlins abona al entendimiento de las relaciones de poder preestatales, dando cuenta de dos tipos políticos primitivos: el de Melanesia y Polinesia. Es importante, al igual que el texto de Harris, porque describe cómo fueron se fueron creando micropoderes al gobierno para dar finalmente paso a la formación del Estado.

Sahlins distingue entre dos tipos políticos: el de Melanesia y el de Polinesia. Ambos son interesantes pero distintos. Se puede observar lo que desde Harris se llama “aldea” o comunidad simple en el caso de Melanesia, mientras que en Polinesia hay un grado más avanzado y es un tipo de “jefatura” o comunidad política que agrupa a otras comunidades. En Melanesia la organización está basada en los grupos de descendencia patrilineal. Está organizada en bloques políticos iguales, pequeños y separados mientras que Polinesia está conformada por una extensa pirámide de grupos, coronados por la familia, debajo de un jefe supremo. En el siglo XIX los polinesios conformaron Estados para resistir la presión cultural europea.²⁵³ Por otra parte, el “gran hombre” aparece en los

252 *Ibíd.*, p. 82.

lugares subdesarrollados de Melanesia. El “jefe” está asociado al avance polinesio. Veamos la definición de *hombre grande*:

parece completamente burgués, reminiscente del tosco individuo unido a la libre empresa de nuestra propia herencia. Combina con un ostensible interés por el bienestar general una medida más profunda de astucia y cálculo económico dirigidos hacia sus propios intereses. Su mirada, como hubiese dicho Veblen, se fija descuidadamente en sus propios fines.²⁵⁴

El *Big man* y el *chief* tienen una serie de características que los distinguen. El primero, según Sahlins, parece profundamente burgués; su poder es personal, tiene una posición reconocida en las relaciones interpersonales; es un “hombre centro”, “hombre de importancia”, “hombre de fama” u “hombre rico generoso”; finalmente pretende “amasar un fondo de poder”: “Un gran hombre es aquel que puede utilizar relaciones que le dan la posibilidad de acrecentar la producción de otros y la capacidad de evacuar el producto excedente o, a veces, puede reducir su consumo en interés del excedente”.²⁵⁵ Por su parte, el *chief* parece más feudal que capitalista, se inserta más en la dinámica de que la *noblesse oblige*; finalmente, su poder viene del “don social” más que del esfuerzo personal.

En las *sociedades melanesias* ocurre un “politiqueo personal”: “Se recibe muy poca o ninguna autoridad por atribución social: el liderazgo es una creación, una creación de los seguidores”.²⁵⁶ Es importante las habilidades que exigen respeto, tales como los poderes mágicos, destreza en el cultivo, el dominio de la oratoria, y quizá bravura en la guerra y las peleas.²⁵⁷ El *sistema político* basado en el “gran hombre” tiene dos características fundamentales: en primer lugar, “en su superestructura es un flujo de líderes incipientes y en decadencia, en su infraestructura un flujo de facciones que se amplían y se contraen”.²⁵⁸ En segundo lugar el vínculo político/personal contribuye a la limitación de la evolución.

Por su parte, en las *sociedades polinesias* ocurre una jefatura general que actúa de centro. Existe un rango social inherente con base en una justificación divina:

253 M. Sahlins, “Hombre pobre, hombre rico, gran hombre, jefe: tipos políticos de Melanesia y Polinesia” en *Antropología Política*, Barcelona: Anagrama, 1979, p. 270.

254 *Ibíd.*, p. 271.

255 *Ibíd.*, p. 275.

256 *Ibíd.*, pp. 273-4.

257 *Ibíd.*

258 *Ibíd.*, p. 276.

Los poderes mágicos, como los que podría adquirir un gran hombre melanesio para apoyar su posición, eran heredadas por el alto jefe polinesio en virtud de su descendencia divina, como el *mana* que significaba el gobierno y protegía su persona contra la comunidad.²⁵⁹

Algo particularmente interesante en el estudio de Sahlins es lo que dice al respecto de los *bienes conspicuos*, pues para el autor tienen un significado social decisivo, un tipo de bienes que sólo podían adquirir la clase dominante: estos bienes crean las “aborrecibles distinciones entre gobernantes y gobernados”.²⁶⁰

Finalmente, la conclusión de Sahlins del estudio de las formas políticas precapitalistas es que

El éxito de cualquier organización política primitiva se decide aquí, en el control que puede mantener sobre las economías familiares. La familia no es simplemente la principal unidad productiva en las sociedades primitivas, a menudo es también muy capaz de dirigir autónomamente su propia producción, y está orientada hacia la producción para sí misma, no hacia el consumo social. (...) Un recorrido por las políticas sugiere la más fructífera concepción de que los logros de los desarrollos políticos provienen más de la sociedad que de los individuos, y que también los fallos son de estructura, no de hombres.

La última idea de que el desarrollo político se debe más a la sociedad entera y a cuestiones de estructura es una idea marxista en contra de la idea del “voluntarismo” o de que cierto individuo es el determinante en la historia.

Una teoría del origen del Estado

La hipótesis ecológica de Carneiro sostiene que:

- 1) 5,000 A.C las villas o bandas comenzaron a agregarse conformando grandes unidades políticas.
- 2) 4,000 A.C se dio la formación del primer estado en la historia.

259 *Ibíd.*, p. 279.

260 *Ibíd.*, p. 284.

El Estado lo define como “unidad política autónoma, abarcativa de varias comunidades dentro de su territorio, y que tuvo un gobierno centralizado con poder para recaudar tributo, reclutar para el trabajo o la guerra, y decretar leyes y hacerlas cumplir.”²⁶¹ Para Carneiro los clásicos (como Aristóteles) concibieron al Estado como “natural”, ergo, creyeron que no requeriría de “explicación”: era algo dado que no necesitaba mayor reflexión ni aparecía como un problema teórico. Así, las teorías del Estado y el problema de su origen es algo moderno. Carneiro descarta teorías como las del “genio” de un pueblo o que el Estado haya surgido de manera “accidental o fortuita”. De manera que para el autor el Estado es i) consecuencia de un proceso cultural regular y determinado y ii) “no ha sido un evento único sino un fenómeno recurrente: surgieron estados independientes en diferentes lugares y tiempos”,²⁶² siempre que hayan existido las condiciones para el mismo.

Carneiro distingue dos tipos de teorías sobre la explicación del Estado: las voluntaristas y las coercitivas. Las voluntaristas sostienen que “en algún punto de su historia ciertos pueblos, de modo espontáneo, racional y voluntario, resignan sus soberanías individuales y se unen con otras comunidades para conformar una gran unidad política que merece el nombre de estado.”²⁶³

Ejemplo de dichas teorías son la teoría del contrato social, la teoría “automática” (agricultura) y la “hipótesis hidráulica” de Karl Wittfogel. La primera se asocia al contractualismo clásico de Hobbes y Rousseau. Carneiro descarta al contractualismo porque no hay nada en la historia que apunte a que un buen día se llevó a cabo un convenio similar en algún grupo de humanos.

La automática sostiene que a partir de la Revolución neolítica se comenzó a dar un superávit de alimentos que causó una división del trabajo (las personas ya no sólo se dedicaban a los alimentos sino a distintas labores especializadas) así como la integración política de varias comunidades dando paso así al Estado. Carneiro descarta esta teoría porque se tiene evidencia de grupos humanos que aunque tuvieran los requerimientos técnicos para producir un excedente, no siempre lo hicieron. Esto es, la producción de superávit no se da en automático aún cuando se tengan las condiciones técnicas para ello sino que se requiere de otros factores sociales que lo estimulen. Pone como ejemplo que en el Amazonas todos los grupos humanos estaban en condiciones para tener excedente pero no lo hacían y no fue hasta que los europeos los impulsaron a ello que lo empezaron a hacer.

Finalmente dentro de este grupo de teorías está la hipótesis hidráulica de Wittfogel: ésta sostiene que en lugares áridos o semi áridos varias comunidades decidieron crear infraestructura en el ámbito de

261 R. Carneiro, “Una teoría del origen del Estado”, en *Science*, Vol. 269, n 3947, 21 August 1970; pp. 733-738.

262 *Ibíd*, p. 1.

263 *Ibíd*.

la irrigación, juntando fuerzas para potenciar los sistemas de riego y así la agricultura. De la administración de estos sistemas de riego surgió el Estado. Carneiro la descarta porque hay evidencia o contra ejemplos de ello: los casos de México, China y Mesopotamia demuestran que hubo Estados prominentes antes de los grandes sistemas de riego.

Por otra parte, están las teorías coercitivas. Carneiro evoca a Heráclito cuando dijo que “La guerra es el padre de todos los acontecimientos”. Para el autor sólo una teoría de este tipo puede dar explicación del origen de los Estados: “La fuerza y no el propio convencimiento, es el mecanismo por el que se conduce la evolución política; paso a paso; desde las aldeas autónomas hasta el estado”²⁶⁴ Algo interesante aquí es que Carneiro cite a los *Principios de sociología* de Herbert Spencer pero no a Marx. ¿No Marx había dicho que “La historia de la humanidad es la historia de la lucha de clases”? En todo caso, me parece que hay un paralelismo entre la posición de Carneiro de que la fuerza es el mecanismo por el que se conduce la evolución política y el pensamiento marxiano según el cual la lucha de clases es el motor de la historia. La conclusión de Carneiro es que la guerra es condición necesaria aunque no suficiente del Estado.

La otra condición que se tuvo que dar aunada a la guerra para la formación del Estado es la *circunscripción medioambiental*. Cito en extenso a Carneiro, que da el ejemplo del Perú, aunque sostiene que en los demás lugares en que surgió un Estado ocurrió de manera similar:

Una vez que esta etapa fue alcanzada cualquier aldea peruana que perdía una guerra se enfrentaba a consecuencias muy diferentes a las del caso Amazónico. Allí , como ya hemos visto, los vencidos optaban por huir hacia un lugar nuevo y allí lograban subsistir de modo análogo a como la habían hecho antes, y retenían su independencia. En Perú, en cambio, no existió esa alternativa para los habitantes de las villas derrotadas. Las montañas, el desierto y el mar –sin hacer relación de los valles vecinos– bloqueaban el escape en cualquier dirección. Los vencidos sólo contaban con magras alternativas. Si lograban conservar un remanente de su propio territorio, a cambio de no ser exterminados o expulsados, esta concesión por parte del vencedor tenía un precio. Y el precio fue la subordinación política al vencedor. Esta subordinación imponía generalmente por lo menos el pago de un tributo o impuesto en especies, y este sólo podía ser provisto por la aldea derrotada en la medida en que esta logra un mayor

264 *Ibíd.*, p. 3.

excedente en la producción de alimentos. Pero además la subordinación involucraba una ulterior pérdida de la autonomía por parte de los vencidos —es decir, su incorporación dentro de una unidad política dominada por el vencedor.²⁶⁵

Lo anterior da paso de las villas a las “jefaturas” (*chiefdom*) y de éstas a los Estados. En estas formas de organización social surgieron clases sociales dirigentes que administraban la infraestructura creada de la organización de las villas y luego de las jefaturas así como la clase guerrera: “La guerra contribuyó al surgimiento de las clases sociales”.²⁶⁶ De las jefaturas se pasó a los “reinos” y de éstos a los “imperios”: “Los imperios no fueron más que la culminación lógica de un proceso”.²⁶⁷ El paso fundamental fue la organización política supra-aldea, todo lo demás, hasta llegar al imperio, fue su corolario. Para el autor ese fue el verdadero cambio cualitativo.²⁶⁸ La conclusión del autor es que

En síntesis, entonces, la “teoría de la circunscripción” elaborada de esta forma puede remontarse hacia la consideración del origen del estado, puede explicar porque los estados surgen en determinadas partes, y porque no lo han hecho en otras. Pone en evidencia que el estado es una respuesta predecible a ciertas condiciones culturales, demográficas y ecológicas específicas. Y ayuda así a elucidar lo que fue el más importante de los pasos que la especie humana ha dado en su evolución.²⁶⁹

Así, aún cuando Carneiro no haga alusión al pensamiento marxista, la teoría de la circunscripción no se contrapone a éste. Las condiciones ecológicas se podrían entender como la suma de las fuerzas productivas más las relaciones de producción. Además, las condiciones culturales están estrechamente relacionadas con el origen del Estado. Pero a diferencia de una lectura vulgar del marxismo en que la “economía” está separada de la “cultura” o superestructura, en el pensamiento marxista encontramos que no es así, que hay una estrecha relación entre economía y cultura o entre ecología y cultura. La cultura lejos de ser una serie de ideas de una sociedad completamente divorciadas del carácter

265 *Ibíd.*, p. 6.

266 *Ibíd.*, p. 7.

267 *Ibíd.*, p. 8.

268 El autor complementa su teoría de la circunscripción con la de la concentración de recurso y la de la circunscripción social, estas dos teorías robustecen su teoría.

269 *Ibíd.*, p. 11.

ecológico, están en la misma base de la sociedad. También está la parte de la “luchas de clases” o de la guerra o conflicto como aquello que impulsa el progreso político y económico de una sociedad; es lo que permitió cierto “salto cualitativo” y que dio paso el Estado.

La formación del Estado

A lo largo de las exposiciones anteriores queda claro que puede haber sociedades sin Estado, éste no es algo dado sino una creación por parte de algunas culturas humanas. Ahora bien, que sea una creación humana no significa por ello que sea de corte voluntarista: no es que un buen día un grupo de seres humanos haya *decidido* hacer el Estado a modo y a capricho, sino que obedece a ciertas circunstancias dadas y heredadas. Los autores anteriores dieron elementos teóricos para abordar esas circunstancias o condiciones. Con la obra de Krader, *La formación del Estado*, se hará una recopilación de las teorías del Estado que culminará en el mismo sentido de que el Estado es una forma compleja de gobierno. No todas las sociedades tienen Estado, aunque sí gobierno. El Estado es una forma de gobierno que pertenece a sociedades complejas. Así, la idea central de Krader es que el Estado es una forma de gobierno compleja:

El Estado es un elemento que hace más complicada la organización de una sociedad, un factor que actúa en dos sentidos: por una parte, su presencia es un exponente de que la sociedad en que se da *ha llegado a tener una organización compleja*; por otra parte, el proceso de formación del Estado es un medio para *iniciar* el proceso de *transición* hacia una organización compleja. Es decir, mediante el proceso de formación del Estado se crea una sociedad más compleja”²⁷⁰

El autor proporciona una tipología de distintas sociedades respecto a su relación con el Estado y las clasifica en las siguientes formas:

- 1) sociedades simples sin Estado (e.g. esquimales).
- 2) Sociedades con instituciones conducentes al Estado: e.g. Shilluk Kpelle.
- 3) El Estado naciente: e.g. Ankole.
- 4) El Estado propiamente dicho: e. g. Egipto.

270 L. Krader, *La formación del Estado*, Barcelona, Labor, 1972, p. 14.

Krader expresa su conclusión afirmando que “aunque en todos los lugares en que haya sociedades humanas se encuentran también organizaciones y actividades políticas, el gobierno no siempre ni en todas partes está organizado según las instituciones permanentes del Estado”.²⁷¹ Las funciones de gobierno (organización social al interior y defensa al exterior) se encuentran en toda sociedad, pero las funciones del Estado sólo se dan en las sociedades complejas.

La definición del Estado de Krader es: “El Estado es una forma no primitiva de gobierno. A diferencia de las formas primitivas de gobierno, los organismos gubernamentales que aparecen en el Estado son normalmente explícitos, complejos y formales”.²⁷² Además, el autor proporciona cinco aspectos que integran al gobierno: i) mediante la expresión de la unidad de la sociedad, ii) mediante la expresión de una ideología, iii) el mantenimiento de la paz interna de la comunidad, iv) la protección de los límites fronterizos y, v) las relaciones extranjeras que resulten beneficiosas para el Estado.

Hobbes es un prototipo clásico que sostiene que sin Estado, no hay sociedad. Basta ver su clásica cita del cap. XIII del *Leviatán*.²⁷³ En este aspecto autores clásicos como Adam Ferguson y Rousseau se acercan más a una interpretación antropológica más contemporánea: Ferguson sostenía que no había algo así como “naturaleza humana” o que ésta tenía que ver con el artificio, con la técnica; mientras que para Rousseau “el derecho social no se deriva de la naturaleza, sino de las convenciones sociales”.²⁷⁴ De ahí que los antropólogos suelen sostener (e.g. Krader, Levi-Strauss) que Rousseau se acerca más que Hobbes a la teoría antropológica moderna.²⁷⁵

Por otra parte, en lo que respecta al fundamento moral de la autoridad, para Krader proviene fuera del Estado porque “la moralidad del Estado es parte de la moralidad de la sociedad en que este se encuentra”.²⁷⁶ el Estado es una parte o un aspecto de la actividad política de la sociedad, la moralidad del Estado es parte de la moralidad de la sociedad:

271 *Ibíd.*, p. 23.

272 *Ibíd.*, p. 27.

273 “Por consiguiente, todo aquello que es consustancial a un tiempo de guerra, durante el cual cada hombre es enemigo de los demás, es natural también en el tiempo en que los hombres viven sin otra seguridad que la que su propia fuerza y su propia invención pueden proporcionarles. En una situación semejante no existe oportunidad para la industria, ya que su fruto es incierto; por consiguiente no hay cultivo de la tierra, ni navegación, ni uso de los artículos que pueden ser importados por mar, ni construcciones confortables, ni instrumentos para mover y remover las cosas que requieren mucha fuerza, ni conocimiento de la faz de la tierra, ni cómputo del tiempo, ni artes, ni letras, ni sociedad; y lo que es peor de todo, existe un continuo temor y peligro de muerte violenta; y la vida del hombre es solitaria, pobre, tosca, embrutecida y breve.” T. Hobbes, *Leviatán*, México, FCE, 2017, p. 110. También Harris apuntaba que a la pregunta sobre si puede existir sociedad sin Estado, Hobbes sería el primero que contestaría negativamente.

274 L. Krader, *Op. Cit.*, p. 35.

275 Véase C. Levi-Strauss, “Jean-Jaques Rousseau, fundador de las ciencias del hombre” en *Antropología estructural. Mito, sociedad, humanidades*, México, Siglo XXI, 2011, pp. 37-45.

276 *Ibíd.*, p. 36.

El estado busca o refleja la opción de la sociedad en su conjunto a propósito de esta cuestión, y puede educar con ella a la gente o hacer propaganda de ella ante la comunidad, pero si los órganos del estado no tienen en cuenta la moralidad de la sociedad, tendremos un caso de tiranía.²⁷⁷

De la idea de que el Estado *debería* ajustar el orden moral de la sociedad al Estado mismo cuesta trabajo si Krader está siendo descriptivista o prescriptivista. Desde luego que en estos casos suele ser difícil distinguir claramente y es un caso de “límite”. Aquí se muestra crítico de la postura del “maquiavelismo” según la cual un sistema moral reviste la fuerza del Estado, el cual califica de “totalitario” y hace paralelismos con el Estado corporativo de Mussolini. En todo caso la idea es interesante: un Estado no puede distanciarse mucho de la moral de la sociedad porque entonces puede ocurrir que la sociedad esté inconforme con el gobierno y exista inestabilidad social. A mí me parece razonable que Maquiavelo de hecho estaría de acuerdo aquí con Krader pero no con la idea con la que lo recubre. En el caso de las Supremas Cortes (que en última instancia son una parte del Estado) se dice que éstas deben estar o un paso adelante o uno atrás de la moralidad de la sociedad, pero no más. Para los progresistas desde luego que preferimos que estén un paso adelante y sus sentencias impulsen al progreso al resto de la sociedad. Lo mismo aplica con el Estado: si dista mucho de la moralidad de la sociedad (tal vez sea más adecuado otro término, como el de *consenso*, pero por seguir la terminología de Krader usamos el de moralidad) ésta puede intentar derrocar al gobierno.

A continuación, Krader presenta nueve atributos que tiene el Estado (señala diez pero el décimo es la negación del noveno, así que surgen dos posturas): i) el Estado es diferente de la sociedad y del Gobierno en general, ii) El Estado es la autoridad política central y suprema para la regulación de la sociedad, iii) la autoridad política del Estado tiene vigencia dentro de los límites territoriales definidos, iv) representa un nivel de integración y es un instrumento para integrar una serie de comunidades y/o asociaciones, v) el Estado actúa mediante un aparato de gobierno, con organismos específicos y división de funciones, vi) el Estado está formado por personas conscientes de su unidad e identidad, vii) el Estado está incrustado en un tipo de sociedad estratificada de acuerdo con la riqueza, el prestigio y el poder y que, consiguientemente, está dividida en clases sociales, viii) el Estado se conserva para acciones comunitarias como la defensa y la regulación interna, ix) la fuente del juicio moral sobre el

277 Id.

Estado se encuentra fuera de él vs x) el Estado no es responsable ante ningún otro organismo que no sea el propio Estado.

Para Maquiavelo "en cuestión de moralidad el estado no tiene otra norma ética la suya propia",²⁷⁸ mientras que para Krader, forzar a la sociedad a actuar en contra de su sistema moral, es tiranía. Además, parece que aparte del argumento moral de que el Estado debe considerar el espíritu moral de la sociedad o los *ethos* diversos de la sociedad, parece existir un argumento pragmático: si el estado estira demasiado la liga, puede causar su propia destrucción —¡desde luego que Maquiavelo no recomendaría estirar la liga para que le destruyan el Estado al príncipe!

En resumen, las funciones primordiales del Estado son la integración, regulación y defensa de la sociedad. El Estado es una formación secundaria, pues, aunque todas las sociedades tienen aquellas funciones, el Estado surge en aquellas sociedades que integran o combinan todas esas funciones, además el Estado busca el fomento y conservación de sí mismo: no siempre ha existido, pero una vez que surge en una sociedad dada, el Estado cobra un automatismo con cierto nivel de autonomía que busca reproducirse a sí mismo con una lógica interna a él.

En lo que respecta al origen del Estado, Krader mantiene la misma posición que Carneiro: surgieron distintos Estados en distintos tiempos siempre y cuando hayan existido las condiciones para ello. Es interesante cómo en las formas primitivas las relaciones del gobierno con la comunidad son personales y a mayor desarrollo de la sociedad, mayor grado de impersonalidad: en las sociedades modernas por ejemplo, se pretende que la justicia “sea ciega” mientras que en las sociedades primitivas se hacía justicia en función de quién eras y qué relación tenías con quien la hacía.

En síntesis, hemos visto la anatomía política de formaciones sociales que van de las preestatales en formas de Villas o Aldeas hasta el nacimiento de los primeros Estados, pasando por las jefaturas. El pensamiento de Harris y Sahlins se concentra en las relaciones sociales preestatales y sobre todo en cómo en dichas relaciones se fue acumulando poder de manera tal que se estuviera en condiciones para tener formas de gobierno más complejas, como es el Estado. Por su parte, Carneiro y Krader ofrecen teorías en las que describen las condiciones en las cuales se fue formando el Estado propiamente dicho, hasta llegar al Imperio, entendido como el corolario o forma social que se seguía del Estado. Así pues, el pensamiento de Harris y Sahlins se yuxtapone en una franja con el de Carneiro y Krader.

278 *Ibíd.*, p. 169.

3.3. Síntesis del enfoque formal y genético

El enfoque formal

Hemos visto tres antinomias en las que puede contribuir el *enfoque estratégico relacional*. También el concepto de Estado de Jessop que se compone de tres elementos clásicos en la teoría del Estado: gobierno, población, territorio y uno más que añade Jessop: la idea del Estado entendido como las fuentes de su legitimación en los proyectos estatales. Asimismo examinamos seis dimensiones del gobierno para terminar con cuatro paradojas en relación a la antinomia Estado/sociedad que se desprenden de dichas dimensiones.

La primera antinomia es la de lo público/privado. Es un problema tanto histórico como formal. Es formal porque no sólo de manera histórica hemos observado sociedades dadas en las que varía la frontera entre lo público/privado, sino que en una sociedad determinada dada existe disputa sobre el límite entre lo público y lo privado; es una distinción arbitraria y contingente, en el sentido de que puede ser de un modo u otro. Aquí sostenemos que la categoría de *hecho social total* contribuye a entender la sociedad desde una mirada holista que permite entender la naturaleza y los alcances y límites entre la antinomia público/privado.

La segunda antinomia es la del límite entre Estado/sociedad. La formulación del problema *parece* que se condensa en la pregunta ¿cómo distinguir claramente entre el Estado y la sociedad? Al igual que con la antinomia público/privado, este problema es un problema formal. En efecto, el Estado es una entidad polimorfa a lo largo de la historia y de las geografías. Pero en una misma sociedad concreta dada hay disputa sobre lo que es o debería ser lo estatal y lo que no. Mencioné que *parece* que la esencia del problema recae en cómo distinguir entre Estado y sociedad. Y es verosímil sostener que plantearlo de esa manera es parte del problema. Una posible solución es que la estatalidad surge como *efecto*, al menos en la modernidad. Esto es, es una forma de concebir al Estado como resultante de las prácticas sociales: de dichas prácticas se obtiene la distinción misma entre Estado y sociedad.

Finalmente el tercer problema es el del lugar donde radica la soberanía. Este es un problema que tiene cuna en la modernidad desde Bodino a nuestros días. Es un problema en el que se descuida mucho entre lo descriptivo y lo prescriptivo porque no queda claro si se está hablando de quién ejerce la soberanía o quien debería ejercerla. O lo que sí queda claro es que se dan saltos de lo que es a lo que debería ser, se comete, pues, la falacia naturalista. O dicho de otro modo, aunque *sea* un campo de disputa sobre lo que debería ser, tiene *apariencia* de un debate sobre lo que es. El EER contribuye a

este problema al concebir las decisiones como *resultante* de las relaciones sociales. A su vez, la categoría de *hecho social total* tiene mucha potencia para complementar al EER.

En lo que respecta al aparato del Estado, vimos que lo constituyen tres elementos: el aparato coercitivo, el administrativo y el simbólico. Se concibe pues como un conjunto de instituciones y organizaciones empotradas en la sociedad. Por ello una vez más la categoría de *hecho social total* proveniente del *sistema de prestaciones totales* nos da potencia heurística para entender ese conjunto de instituciones empotradas en la sociedad de un sólo golpe. Por ejemplo, Godbout pone el acento a la parte administrativa, entendida como una distribución burocrática. Pero ese sólo es un aspecto del aparato estatal, conviene la visión del conjunto de instituciones, incluidas la coercitiva y la simbólica, su mutua interrelación y la relación con el conjunto de la sociedad.

Por lo que respecta al territorio y a la población, no nos concentramos tanto en este enfoque formal, pero sí tienen mucho más peso en lo que respecta a la teoría genética del Estado, como vimos en 3.2.

Dentro del aparato estatal examinamos seis dimensiones. Las primeras tres son formales: los modos de representación, la arquitectura institucional y las formas de intervención. Por su parte las otras tres, sustanciales, son: la base social del Estado, el proyecto de Estado y la visión hegemónica.

Los modos de representación son los mecanismos institucionales (formales) en que está estructurado el Estado para que los agentes sociales puedan acceder al aparato estatal. El modo de representación tiene su correlato sustancial con la base social del Estado, entendida como la configuración específica de las fuerzas sociales que apoyan la estructura básica del sistema estatal, su modo de funcionamiento y sus objetivos. Aquí la participación de los partidos políticos es clave. Aquí no encuentro de manera evidente forma en que la teoría del don pueda aportar. Si acaso, al asunto del desfase entre lo formal y lo sustancial. Puede existir un orden constitucional y reglas jurídicas formales que regulen los modos de intervención, pero entre ello y el trecho que hay entre las formas en que realmente funcionen las bases del Estado puede ser grande. Una sociología general puede aportar a la explicación de cómo es que por ejemplo el Estado tenga bases sociales que respaldan intereses estatales y de clase bien distintos y hasta contrarios del de las propias bases.

En lo que respecta a la arquitectura institucional, entendida como la organización interna vertical, horizontal y transversal del sistema estatal, vimos que tiene que ver con la unidad interna del sistema estatal, con su propia “lógica interna” burocrática. Vimos en 3.2 que una vez instaurado el Estado, este tiene su propia fuerza y dinámica interna: tiene una inercia de autopreservación. Ahí podemos observar

un quiebre y contraste con el *sistema de prestaciones totales*: aquí no encontramos problemas de identidad en la formación social, mientras que en la modernidad esto se presenta como problema. Esta dimensión formal, junto con la sustancial del proyecto de Estado, contienen dos paradojas mereológicas de la relación Estado/sociedad: la de identidad y la de las capacidades.

La paradoja de la identidad radica en que el Estado (como parte de una formación social) como estructura estructurante, cumple la función de influir en el todo, en la identidad de la formación social. Pero lo externo al Estado, la sociedad o formación social también está constantemente replicando a la propia identidad del Estado. Por ende existe una continua dialéctica de definición y redefinición entre el Estado y la sociedad.

Por su parte, la paradoja de las capacidades consiste en que el Estado, con su propia lógica estatal, tiene capacidades dinámicas y estratégicas que lo protegen del control externo, de la sociedad. Pero la sociedad tiene órdenes institucionales propios que a su vez lo protegen de la intervención del Estado. De ahí, a guisa de ejemplo, que aunque hayan existido proyectos de Estado “civilizadores” que hayan querido minar o “civilizar” la lógica comunitaria, hayan encontrado resistencias. Godbout señala que el Estado no sólo no es el don, sino que muchas veces contribuye a minarlo. Pero no es fácil, cada esfera tiene su propia lógica y cuenta con mecanismos que dificultan una esfera absorba o aniquile a la otra.

Finalmente, quedan las dimensiones de la intervención (formal) y la de la visión hegemónica (sustancial). La primera hace referencia a los modos en que el Estado interviene en la sociedad más allá de los límites del sistema estatal en sentido estricto, no sólo a la gubernamentalidad, sino a la *gobernanza*. Es pues las capacidades que tiene el Estado para infiltrarse en las relaciones sociales en todo su territorio. Esta dimensión está estrechamente relacionada con la visión hegemónica, entendida como el éxito en el consenso social de un proyecto de Estado. Recordemos que aunque el Estado sea sólo una parte en la formación social entendida como el todo, el Estado tiene pretensiones sobre el todo, y se espera de él la responsabilidad del todo.

El enfoque genético

La primera conclusión que se saca del subcapítulo 3.2 es que el Estado está lejos de ser algo dado o “natural” que estuvo acompañando a los grupos humanos desde siempre. Claro que parece verosímil decir que es esencial en los grupos humanos ciertas funciones de gobierno y si se le quiere llamar Estado a dichas funciones, entonces es consustancial a la sociedad el Estado. Pero parece conveniente distinguir entre formas sociales preestales que no concentraban todas las funciones de gobierno y las

sociedades más complejas que concentraban todas las funciones en un aparato centralizado, el Estado como forma de gobierno compleja. A su vez, de la idea de que el Estado no es natural ni dado, no se nos presenta como algo transparente. O si lo hace, lo hace de la misma manera que se presentaba el dinero, la mercancía y su funcionamiento previo a el *Capital*: parecía evidente y dado, “natural” pero su funcionamiento ocultaba grandes realidades y relaciones sociales. A veces las dinámicas sociales, por estar envueltas en ellas, nos pueden crear la ilusión de que nos son más transparentes y esa ilusión es lo que nos oculta su funcionamiento tal como se dijo unos párrafos atrás en el enfoque formal. Así pues, el Estado es un artefacto resultado de cultura, de ciertas condiciones ecológicas y de la guerra. Sin embargo, que el Estado sea un artefacto, creación de los seres humanos, no significa que el voluntarismo contractualista sea correcto. Así como los hombres hacen su propia historia pero no a su voluntad sino bajo condiciones dadas y heredadas, así ocurre con el Estado: aunque creación de los hombres, está muy lejos de que esta creación sea de corte voluntarista.

Una segunda conclusión tiene que ver con la naturaleza de los lazos sociales. En las sociedades preestatales los lazos eran mucho más interpersonales y parece ser cierta la hipótesis de que a mayor complejidad de una sociedad más impersonales se vuelven sus relaciones sociales. Parece ser una condición de posibilidad para la complejización de las sociedades la “liberación” –el *exit* del que hablaba Godbout– de ciertos lazos interpersonales. Las relaciones del don siempre son personales y en las sociedades primitivas o arcaicas en tanto que rigen las relaciones de don, son personales, ocurre pues el modelo del *sistema de prestaciones totales*. Entonces para que las sociedades arcaicas se desarrollen o cambien a sociedades con Estado se tienen que destruir ciertas relaciones del don. Desde el modelo de Godbout de la regla 5, decimos que en las sociedades arcaicas sólo hay socialidad primaria, pero a medida que se complejizan, se destruye parte de la socialidad primaria para dar paso al surgimiento de la socialidad secundaria, en el mercado (como forma dominante) y en el Estado. Un agregado o “corrección” que se le puede hacer a Godbout es que en las sociedades con Estado no sólo se destruyen ciertas relaciones del don sino que el Estado mismo las asume bajo otra forma, se las apropia al menos revistiéndolas de la forma Estado.

Una pregunta que surgió en relación a las sociedades primitivas pero que también vale para las sociedades modernas es ¿por qué ansiamos prestigio? Aquí, más que la respuesta, me parece interesante la distinción entre la vivencia fenomenológica de tal motor y la explicación sociológica. Explico. Cuando Harris contesta que el deseo del *mumi* por prestigio de manera inconsciente fortalece la dinámica de producción explica la función social del prestigio pero no el deseo subjetivo del *mumi*.

Pero la hipótesis que propongo es que no se deben divorciar ambas explicaciones. Algo como decir “No importa el deseo de prestigio del *mumi*, eso se explica por una función social”. Desde luego que como sociólogo me interesa la función social, pero, ¿no está estrechamente relacionada con el deseo subjetivo del *mumi*? Es como en la dialéctica esencia-apariencia. Hegel y Marx apuntan más bien a la relación entre ambas: la verdad no está en un lugar metafísico sino en la relación misma, en explicar porque cierta apariencia tomó esa forma específica. La pregunta por el deseo de prestigio y la dinámica de los objetos conspicuos también puede ocultar verdades sobre el funcionamiento social y la política. Así, la función social es la objetivación del deseo del *mumi* y, viceversa, el deseo del *mumi* es la subjetivación de la función social. En conclusión, las respuestas a la pregunta por el deseo de prestigio que apelan a una “naturaleza” humana (e.g. Veblen) son muy malas, no explican nada. La respuesta de Harris es mucho más óptima, estoy de acuerdo en que en *parte* se debe a funciones sociales. Pero la teoría del don, con su potencial conceptual de apelar al capital simbólico y de la doble verdad del don, la social, objetiva, y la subjetiva, eso que llamé “vivencia fenomenológica”, es mucho más potente al completar la explicación. En las sociedades arcaicas hay una negación de la economía económica por medio de la economía simbólica que mantiene las relaciones económicas ocultas: los actos económicos se transmutan. Todo ello produce *capital simbólico*, condición para acumular poder. Así, cuando Marx distinguió en el *18 Brumario* entre “interés material” e “interés político” y señaló que los parlamentarios franceses (en la modernidad por supuesto) sacrificaron el interés político en pos del material, en las sociedades arcaicas, dentro de la economía simbólica, sacrificaban el interés material en pos del interés político o simbólico.

Conclusiones

Ha sido arduo el camino recorrido hasta aquí. Dije que el objetivo del capítulo 1 era rescatar las tesis centrales sobre el Estado y los problemas que quedan abiertos. El resultado propuesto fue que para Marx el Estado es la síntesis hologramática de la sociedad, con apariencia de totalidad pero que usurpa a ésta. Es producto resultante de las relaciones sociales de una sociedad dada, y tiene capacidad de tener una autonomía relativa. Funge como mediador y en su carácter de aparato puede “servir” a una clase, y tiende a servir a la dominante (aunque no excluye que pueda usarse por la dominada); al mismo tiempo tiene la característica de fungir como cohesionador social. Además, Marx distingue entre Estado y gobierno.

El objetivo del capítulo 2 fue mostrar un modelo de la teoría del don con la suficiente potencia teórica y heurística para poder contribuir a la teoría del Estado. Ello fue logrado con cinco reglas del don: que es un *hecho social total*, la de *dar, recibir, devolver*, que forma un ethos, la ominosidad del don y finalmente la de que está en todas partes (aunque de distintos modos).

Que el don sea un hecho social total en las sociedades arcaicas y sólo en ellas y que sea la condición de posibilidad de la socialidad misma es crucial porque nos permite entender la naturaleza de dichas sociedades. Ello es fundamental, y no por un mero hecho folklórico o bizantino de entender a dichas sociedades –que en sí mismo es muy valioso, se podría argumentar–, sino porque completa el mapa o, si se me permite la metáfora, la “tabla periódica” de la concepción materialista de la historia. Por tanto, entender las sociedades con sistemas de prestaciones totales es entender eso que Marx llamaba las *relaciones reales* de las que hacían caso omiso las concepciones no materialistas de la historia. Desde la concepción materialista de la historia es un *deber* epistemológico entender esas *relaciones reales* que Mauss descubrió en las sociedades arcaicas con la categoría de hecho social total.

Es un deber, pues, porque entender adecuadamente a las sociedades arcaicas tiene repercusiones epistemológicas aquí y ahora.

Complementariamente, el conocimiento del funcionamiento de las sociedades arcaicas sirve como un contraste especular para el conocimiento de las sociedades modernas con Estado. No es que sólo sea una línea evolutiva recta de las sociedades arcaicas a las nuestras sino que permite ver el tránsito de lo que se transmutó: allá había un sistema de prestaciones totales que asumía una forma determinada para esas sociedades (por ejemplo, velado por el *hau*), acá ese sistema de prestaciones totales parece una irracionalidad económica (cuando lo vemos bajo la forma revestida en que vemos nuestras propias sociedades). Al quitar el velo de las sociedades arcaicas y dejar al desnudo el sistema de prestaciones totales, queda al manifiesto nuestra propia forma de velar lo que veíamos: quitar aquel velo nos hace ver el nuestro. Y se está en posibilidades de ver mejor nuestra propia sociedad.

Pero esto último es ya una labor epistemológica, por positivo y por negativo, y tiene que ver con las reglas subsiguientes que encuentran aquí su sentido.

Así, además del argumento anterior, la teoría del don, por un lado, aporta epistemológicamente de manera directa a la teoría social por su visión holista: por su carácter sintético permite ver la esencia en las apariencias que se presentan como fragmentadas. Por otro lado, porque indica una variable fundamental en la sociedad misma: el don. No considerar esa variable en la teoría social es como no considerar la variable de la gravedad en una teoría física.

La regla de *dar, recibir, devolver* es el punto de partida: la apariencia en las sociedades arcaicas. El punto de llegada fue la esencia, el hecho social total al que llegó Mauss. Marx fue el primero que descubrió el hecho social total –aunque no lo nombró así– en las formaciones sociales capitalistas. Mauss lo descubrió, y así lo nombró en el *sistema de prestaciones totales* de las formaciones sociales precapitalistas.

Por lo que respecta a las reglas de que el don forma un ethos y la ominosidad del don tienen mucha potencia para contribuir al problema de la dialéctica estructura/agencia. En esta investigación usamos estas reglas para una mejor explicación de las instituciones sociales arcaicas, como la *mumi*, aunque no nos centramos específicamente en cómo puede resolver problemas de estructura en el enfoque formal, me parece que es una veta que puede resultar muy fructífera. Lo que sí es posible afirmar es que estas reglas aportaron particularmente a entender mejor instituciones sociales arcaicas. Su potencial teórico definitivamente es mejor en la explicación del deseo de prestigio en las sociedades arcaicas que las

explicaciones naturalistas de, por ejemplo, Veblen. Y contribuye a complementar la explicación materialista de Harris.

Finalmente, queda la regla de que el don está en todas partes. Al igual que la primera regla es peculiar. Aquella es preponderantemente aplicable a las sociedades arcaicas, aunque como vimos, con consecuencias cruciales en la modernidad. Godbout sostiene un alcance del don mucho más amplio que Mauss. Mauss fue ambiguo: en la primera parte del *Essai* da la idea de que cuando se habla del don se habla únicamente de las sociedades arcaicas, y por ende no tendría alcance para las sociedades modernas. Después matiza y ya apunta a que la teoría tiene un valor sociológico general. En contraste, Godbout parte sin ambigüedades de que el don estuvo y está en todas partes. Desde luego, de diferentes formas: hay don moderno y arcaico. Esta regla es crucial porque nos permite un *shift* o cambio de registro que permite transitar del don moderno al arcaico. El don era la base real de las sociedades arcaicas, y eso, en sí mismo es valioso epistemológicamente hablando (porque desde la visión materialista conviene tener el rompecabezas completo). Sin embargo, la variable del don moderno está oculta, y aunque no tenga el mismo peso que en las sociedades arcaicas, sigue siendo una variable que debe ser tomada en cuenta.

En suma, la gramática que propuse en efecto demostró tener la suficiente potencia teórica como para aportar a la teoría del Estado. Eso se demuestra en el capítulo 3.

El objetivo del capítulo 3 fue examinar cómo la teoría del don contribuye a dos enfoques sobre la teoría del Estado: el enfoque formal o sistemático y el genético o histórico.

En el enfoque formal fueron analizadas tres antinomias en las que puede contribuir el *enfoque estratégico relacional*. También el concepto de Estado de Jessop que se compone de tres elementos clásicos en la teoría del Estado: gobierno, población, territorio y uno más que añade Jessop: la idea del Estado entendido como las fuentes de su legitimación en los proyectos estatales. Asimismo examinamos seis dimensiones del gobierno para terminar con cuatro paradojas en relación a la antinomia Estado/sociedad que se desprenden de dichas dimensiones.

A la comprensión de la antinomia público/privado la teoría del don aporta por la categoría de *hecho social total* por su carácter sintético. En efecto, sostenemos que la categoría de hecho social total contribuye a entender la sociedad desde una mirada holista que permite entender la naturaleza y los alcances y límites entre la antinomia público/privado. Ello porque la separación de la sociedad en esferas (lo religioso, económico, lo jurídico, lo educativo) *parecen* esferas separadas de la sociedad en

general y de lo político o público en particular. Esta categoría ofrece la potencia heurística para quitar el velo apariencial de que la sociedad está fragmentada y aporta a la idea de ver a la sociedad como un todo que está por encima de las partes o que es reducida a la suma de dichas partes.

La antinomia Estado/sociedad es un problema sobre la distinción o frontera entre cada término antitético. En esta investigación llegamos a la conclusión de que plantear el problema así es una forma apariencial. En efecto, *parece* que la esencia del problema es cómo distinguir entre Estado y sociedad, pero plantar así el problema es parte del problema. La solución más óptima es que la estatalidad surge como *efecto*, al menos en la modernidad. Esto es, la forma de concebir al Estado como resultante de las prácticas sociales es la más adecuada, concebir pues al Estado como una relación social. Y desde luego, la categoría de hecho social total ofrece la suficiente potencia heurística para complementar el enfoque del Estado como una relación social.

En lo que respecta al problema de la soberanía, el EER contribuye a este problema al concebir las decisiones soberanas como *resultante* de las relaciones sociales. A su vez, la categoría de *hecho social total* tiene mucha potencia para complementar al EER. Vimos que este es un problema teórico propiamente moderno y hay atolladeros sobre el problema de *quién* ejerce propiamente la soberanía. El EER contribuye otra vez porque plantea que el lugar del ejercicio de la soberanía no es un lugar sustancial, sino la resultante de las relaciones sociales. La categoría de hecho social total una vez más aumenta la potencia del EER por su capacidad sintética, es un instrumento teórico que en la multiplicidad de las relaciones sociales contribuye a identificar los hilos de dichas relaciones de que está compuesta la sociedad.

En lo que respecta al aparato del Estado, vimos que lo constituyen tres elementos: el aparato coercitivo, el administrativo y el simbólico. Se concibe pues como un conjunto de instituciones y organizaciones empotradas en la sociedad. Por ello una vez más la categoría de *hecho social total* proveniente del *sistema de prestaciones totales* nos da potencia heurística para entender ese conjunto de instituciones empotradas en la sociedad de un sólo golpe. Por ejemplo, Godbout pone el acento a la parte administrativa, entendida como una distribución burocrática. Pero ese sólo es un aspecto del aparato estatal, conviene la visión del conjunto de instituciones, incluidas la coercitiva y la simbólica, su mutua interrelación y la relación con el conjunto de la sociedad.

En el enfoque genético, la teoría del don da cuenta del tipo de socialidad que había en las sociedades arcaicas: únicamente la socialidad primaria. Por su parte, en las sociedades modernas

mientras algunas esferas continúan con la socialidad primaria, que es presupuesta, en otras esferas encontramos lógicas distintas tales como la del mercado y la del Estado. Huelga decir que la teoría del don es mucho más precisa en entender a las sociedades arcaicas en instituciones sociales vinculadas al prestigio.

Las teorías genéticas, demuestra la incorrección del contractualismo y el voluntarismo que conlleva, por lo menos en la teoría genética del Estado. El contractualismo por ejemplo ha sido muy deficiente en explicar una teoría genética del Estado. Para Rawls, por ejemplo, el contractualismo es un experimento mental con propósitos prescriptivos: tiene una función hipotética y por tanto no se espera que el contractualismo sea una explicación histórica. Sin embargo, eso es desplazar el problema: no se da una explicación histórica adecuada. Ahora bien, tener una teoría genética adecuada del Estado no es una cuestión superflua o erudita: es fundamental porque para entender cabalmente nuestras sociedades modernas es menester considerar de dónde venimos y cómo nos hemos transformado: porque como vimos, *es una exigencia del materialismo histórico*. Marx descubrió un continente en las ciencias sociales: descubrió que el capital, el hecho social total de las sociedades modernas, es una relación social, eso es una aportación sincrónica de la sociedad. Sin embargo, también le interesaba una explicación histórica de cómo fue que se llegó a ese punto, de eso va el materialismo histórico. La teoría del don aporta pues al materialismo histórico porque contribuye a una explicación genética adecuada, que a su vez explica el origen y evolución hacia el tránsito moderno.

Una primera aportación, pues, de la teoría del don a la teoría del Estado es a través de su aporte al materialismo histórico, el cual a su vez tiene una teoría del Estado (no uniforme ni lineal, ya que, como fue visto, la misma concepción de Marx se fue completando a lo largo de su vida). Podría decirse que este es un aporte transitivo.

Un aspecto concreto en que la teoría del don contribuye al materialismo histórico es en la parte de la *Ideología alemana* en que Marx habla de las "tribus". Su materialismo histórico pretende tener como base de la teoría social y su desarrollo histórico una teoría de las sociedades precapitalistas. La teoría del don es *par excellence* la teoría social de las sociedades precapitalistas. Cuando Marx dice, refiriéndose a la concepción histórica que hace "caso omiso de las *relaciones reales*" que "sólo mira, con su limitación, a las resonantes acciones y a los actos del Estado", se sigue que:

- i) Es necesario considerar cómo son las "relaciones reales".

ii) La teoría del don da cuenta de dichas relaciones, sobre todo en lo concerniente a las sociedades arcaicas.

iii) Es un error no considerar dichas relaciones.

iv) Marx mismo, aunque apuntaba, no llegó a la teoría del don o a una teoría adecuada de las formaciones sociales precapitalistas.

v) Por tanto, hay que ver "las resonantes acciones y actos del Estado", pero no de manera fetichizada, sino como síntomas, como inversiones "de las relaciones reales" que conecta con la idea de Marx como lector de síntomas.

Todos estos son postulados que aplican o pueden aplicar ya no de forma transitiva sino directa como ejes de análisis del Estado actual.

Pero las aportaciones al materialismo histórico no quedan ahí. La teoría del don no sólo puede sumar argumentos sino también servir de arma crítica. No cabe duda de Marx no pudo llegar a la misma profundidad de análisis en todos los campos que estudió; en algunos se quedó corto, en otros francamente erró, de otros tenemos geniales esbozos pero sólo esbozos, etc. Así, por ejemplo, como quedó señalado en el subcapítulo de la *Ideología alemana*, hablo de que Marx en las *Formen*, al tratar las formaciones precapitalistas, delimita ciertas condiciones ecológicas junto con una "disposición natural del carácter tribal para las sociedades sedentarias". Me parece que esa expresión de Marx es desafortunada –al igual que la de "proceso natural"– que puede sugerir la idea de que hay algo que está en el límite entre lo "natural" y lo "histórico/cultural". Simplemente habla de que “En la primera de estas formas de propiedad de la tierra, aparece, ante todo, como primer supuesto una entidad comunitaria resultante de un proceso natural”. Marx pudo caer en la trampa, por demás común en la época, de la distinción "sociedad civil" entendida como civilización en oposición a algo "natural". El asunto es que desde la teoría del don podemos decir que esas formas de organización social arcaicas distan mucho de ser "naturales", y en términos de Marx, hay toda una base y una superestructura. Esa es otra contribución de la teoría del don al pensamiento marxiano. En este sentido, uno de los posibles desarrollos de esta investigación sería a la consideración de las aportaciones específicas de Engels que se proyectan en este horizonte.

Otra vez, el camino hasta aquí recorrido fue arduo. ¿Qué sigue? ¿Qué horizontes se pueden vislumbrar hacia el futuro? Queda abierto un vasto territorio inexplorado, donde si esta investigación puede servir de semilla para futuros cultivos en el campo del saber de la teoría social, mi satisfacción será completa. Algunos de esos horizontes que se pueden contemplar son, por ejemplo, una teoría más completa de las transiciones entre las sociedades precapitalistas a las modernas, donde se ponga más atención en las sociedades feudales. En el caso de la sociedad mexicana esta investigación puede dar pie a un estudio de cómo fue la transición de las sociedades prehispánicas a la actualidad. Asimismo plantea los cimientos para una investigación de la naturaleza del Estado y de la sociedad neoliberal, al mismo tiempo que una crítica tanto a las ciencias sociales como a sus expresiones culturales en dicha condición neoliberal. En suma, en el tejido de la teoría social esta tesis es apenas un hilo, y el tapiz del conocimiento aguarda la continua labor de la teoría crítica.

Referencias

Introducción

- Anderson, P. *Consideraciones sobre el marxismo occidental*, Siglo XXI, México, 1979.
- Buci-Glucksmann, C., *Gramsci y el Estado*, Madrid, 1978.
- Cohen, G. A., *Karl Marx's Theory of History: A Defence*, Oxford, Claredon Press, 1978.
- Jessop, B., *El Estado. Pasado, presente y futuro*, Madrid, Catarata, 2017.
- Lenin, V., *El Estado y la revolución*, Buenos Aires, La Bisagra, 2014 y M. Weber, *Estado y sociedad*, México, FCE, 2002.
- Marx, K., *Contribución a la crítica de la economía política*, México, Siglo XXI, 2016.
- Sacristán, M., “¿Qué Marx se leerá en el siglo XXI?”, suplemento especial del diario *El País*, Madrid, 14 de marzo de 1983.
- Silva, L., *Antimanual para uso de marxistas, marxólogos y marxianos*, Monte Ávila Editores, Caracas, 1978.
- Tarcus, “La historia intelectual y el problema de la recepción”, en *Marx en la Argentina*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2007.

Capítulo 1.

- Althusser, L., *La filosofía como arma de la revolución*, México, Siglo XXI, 2019.
- Atienza, M., *Marx y los derechos humanos*, Madrid, Mezquita.
- Bobbio, N., “Marx y el Estado” en *Ni con Marx ni contra Marx*, México, FCE, 1999.
- _____, *Estado, gobierno y sociedad. Por una teoría general de la política*, México, FCE, 2018.
- Gorz, A., *Adiós al proletariado (más allá del socialismo)*, Barcelona, El Viejo Topo, 1981.
- Dussel, E., *La producción teórica de Marx*, México, Siglo XXI, 2019.
- Harnecker, M., *Los conceptos elementales del materialismo histórico*, México, Siglo XXI, 1974.
- Hegel, G. F., *Filosofía del derecho*, citado por Marx, K., *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*, (Madrid: Biblioteca Nueva Era, 2010).

- Heller, A., *Teoría de la historia*, Barcelona, Fontamara, 1982.
- Jellinek, G., *Teoría general del Estado*, México, FCE, 2004.
- Jessop, B., *El Estado. Pasado, presente y futuro*, Madrid, Catarata 2017.
- Marx, K., *Crítica al Programa de Gotha*, México, Ediciones El Caballito, 2021.
- _____, *Crítica del Programa de Gotha*, México, XHGLC, 2017.
- _____, *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*, Madrid, Biblioteca Nueva Era, 2010.
- _____, *El Capital*, México, FCE, 2017.
- _____, *El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*, Madrid, Alianza, 2018.
- _____, *Formaciones económicas precapitalistas*, México, Siglo XXI, 2015.
- _____, *Introducción general a la crítica de la economía política*, México, Siglo XXI, 2019.
- _____, “Introducción para la crítica de la filosofía del derecho de Hegel” en F. Hegel, *Filosofía del derecho*, (Buenos Aires: Claridad, 1968).
- _____, *La guerra civil en Francia*, México, XHGLC, 2017.
- _____, *La ideología Alemana*, (Madrid: Akal, 2014).
- _____, *Manuscritos de economía y filosofía*, Madrid, Alianza, 2003.
- _____, F. Engels, *Manifiesto comunista*, Buenos Aires, Herramienta, 2008.
- _____, *Sobre la cuestión judía*, México, Lectorum, 2017.
- Rubel, M., *Páginas escogidas de Marx para una ética socialista*, tomo I, Buenos Aires, Amorrortu, 1974
- Tarcus, H., “¿Es el marxismo una Filosofía de la Historia? Marx, la teoría del progreso y la ‘cuestión rusa’”, *Andamios. Revista de Investigación Social*, vol. 4, num. 8, junio del 2008.
- _____, “La historia intelectual y el problema de la recepción”, en *Marx en la Argentina*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2007.
- _____, “Leer a Marx en el siglo XXI” en K. Marx, *Antología*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2015.
- Traverso, E., *Los marxistas y la cuestión judía*, La Plata, Al Margen, 1982.
- Weber, M., *Estado y sociedad*, México, FCE, 2002.

Capítulo 2.

- Bataille, G., *La parte maldita*, Barcelona, ICARIA, 1987.
- Benveniste, É., “Don et échange dans le vocabulaire indo-européen” en *Problèmes de linguistique générale*, vol I, Paris, Gallimard, 1966.

Bourdieu, P., “La economía de los bienes simbólicos” en *Pierre Bourdieu: capital simbólico y magia social*, México, Siglo XXI, 2012.

_____, *Le sens pratique*, Paris, Minuit, 1980.

Douglas, M., “Foreword by Mary Douglas” en M. Mauss, *The Gift*, London, Routledge, 1990.

Durkheim, E., *Las reglas del método sociológico*, México, FCE, 2001.

Gernet, L., “La noción mítica del valor en Grecia” en *Antropología de la Grecia antigua*, Madrid, Taurus, 1980.

Giobellina Brumana, F., “Estudio preliminar. El don del ensayo” en M. Mauss, *Ensayo sobre el don*, Buenos Aires, Katz, 2009.

Godelier, M., *El enigma del don*, Barcelona, Paidós, 1998.

Godbout, J., *El espíritu del don*, México, Siglo XXI, 1997.

Giobellina Brumana, F., “Estudio preliminar. El don del ensayo” en M. Mauss, *Ensayo sobre el don*, Buenos Aires, Katz, 2009.

Hirschman, A., *Salida, voz y lealtad*, México, FCE, 1977.

Lévi-Strauss, C., “Introducción”, en M. Mauss, *Antropología y sociología*, Madrid, Tecnos, 1979.

Malinowski, B., *Los argonautas del pacífico occidental*, Barcelona, Edicions 62, 1975.

Marx, K., *El Capital*, México, FCE, 2019.

Mauss, M., *Ensayo sobre el don*, Buenos Aires, Katz, 2009.

Merton, R., “Sobre las teorías del rango medio” en *Teoría y estructura sociales*, México, FCE, 2002.

Saussure, F., *Curso de lingüística general*, Buenos Aires, Losada, 1986.

Capítulo 3

Bobbio, N., *Estado, gobierno y sociedad. Por una teoría general de la política*, México, FCE, 2018.

Bourdieu, P., *Sobre el Estado*, Anagrama, Barcelona, 2018.

Bodino, J., *Les six livres de la République*, Lib. I, p. 1, citado por F. Tena, *Derecho Constitucional Mexicano*, México, Porrúa, 1984.

Carneiro, R., “Una teoría del origen del Estado”, en *Science*, Vol. 269, n 3947, 21 August 1970; pp. 733-738.

Cassirer, E., *El mito del Estado*, México, FCE, 2004.

Dunsire, A., “Holistic Governance” en *Public Policy and Administration*, Volume 5, No. 1, 1990.

- Elster, J., *Local Justice. How Institutions Allocate Scarce Goods and Necessary Burdens*, Australia, Press Syndicate of the University of Cambridge, 1992.
- Escalante Gonzalbo, F., *Historia mínima del neoliberalismo*, México, El Colegio de México, 2019.
- Gramsci, A., “Notas sobre política y el Estado moderno”, en *La política y el Estado moderno*, Madrid, Diario Público, 2009.
- Harris, M., *Jefes, cabecillas y abusones*, Madrid, Alianza, 1993.
- Hobbes, T., *El Leviatán*, México, FCE, 2017.
- Jellinek, G., *Teoría general del Estado*, México, FCE, 2004.
- Krader, L., *La formación del Estado*, Barcelona, Labor, 1972.
- Levi-Strauss, C., “Jean-Jaques Rousseau, fundador de las ciencias del hombre” en *Antropología estructural. Mito, sociedad, humanidades*, México, Siglo XXI, 2011.
- Mann, M., “The autonomous power of the state”, en *European Journal of Sociology*, 25(2), 1986, pp. 187-213.
- _____, “The infrastructural power of the State”, en *Studies in Comparative International Development*, 43, 2008, pp. 355-365.
- Poulantzas, N., *Estado, poder, socialismo*, México, Siglo XXI, 2005.
- Przeworski, A., "Proletariat into a Class: The Process of Class formation from Karl Kautsky's *The Class Struggle to recent controversies*", en *Politics & Society* 7, no. 4, 1977, pp. 343-401.
- Mitchel, T., “The Limits of the State: Beyond Statist Approaches and their Critics” en *American Political Science Review*, 85 (1).
- Sahlins, M., “Hombre pobre, hombre rico, gran hombre, jefe: tipos políticos de Melanesia y Polinesia” en *Antropología Política*, Barcelona: Anagrama, 1979.
- Veblen, T., *Teoría de la clase ociosa*, México, FCE, 2010.