

La relación Hegel-Marx y las interpretaciones de la historia latinoamericana.

Alberto Filippi

Es suficiente ser discretos conocedores tanto del pensamiento marxiano como de la historia latinoamericana para no asombrarse ante el hecho de que una de las claves interpretativas de mayor importancia teórica, para introducirse en el vasto e intrincado mundo de las relaciones entre el marxismo y América Latina, tiene sus remotos (pero esenciales) orígenes en la relación entre el pensamiento de Hegel y el de Marx. Esto se explica cuando menos por dos tipos de motivos fundamentales:

1) Por la considerable influencia — aunque muy frecuentemente no declarada— que ejerce sobre Marx la concepción hegeliana de la historia en lo que concierne a América— de manera particular aquella "negativa" referida a América del Sur—, que se reflejará en el planteamiento general de la aproximación marxiana a la historia latinoamericana de su tiempo.

2) Por el tipo particular de relación (de trastocamiento y de negación refleja) que se establece entre las concepciones de Hegel y de Marx en lo que se refiere a la relación entre "sociedad civil" y "estado político" y, en términos más generales, entre economía y política, entre nación y estado; en suma, relaciones y concepciones cuyo estudio aparece como indispensable para entender las valoraciones marxianas sobre la sociedad extra-europea (latinoamericana) y para entender la importancia y el significado de sus juicios sobre la guerra de independencia de la España imperial, sobre el nacimiento de los "estados naciones" en los inicios del siglo XIX, sobre la figura histórica de Simón Bolívar, etcétera.

Son precisamente estos temas los que constituyen, según mi parecer, el *leit-motiv* del apreciable trabajo de José Aricó, *Marx y*

América Latina, recientemente publicado (CEDER, Lima, 1980; Alianza, México, 1982), y que no dejará —al menos así lo auguro— de suscitar polémicas y debates entre los estudiosos de la historia latinoamericana y del marxismo.

Pero veamos los temas más cercanos, comenzando por el *segundo*. "En la existencia de un pueblo —escribe Hegel en la *Enciclopedia*, en el párrafo 549 dedicado a la historia universal— el objetivo existencial es el de llegar a ser un estado y el de mantenerse como tal: un pueblo sin formación política (una nación como tal) no tiene propiamente historia; sin historia existían los pueblos antes de la formación del estado, y otros que ahora existen como naciones salvajes. Lo que sucede a un pueblo y tiene lugar dentro de él, tiene su significado esencial en la relación con el estado; las meras particularidades de los individuos son mayormente lejanas de aquel objeto que es de pertenencia de la historia. "Aquí encontramos expuestos algunos nudos del problema. Dicho muy esquemáticamente: en Hegel —y esto emerge con claridad de la crítica marxiana— la unidad-distinción, la escisión-contraposición de estado político (*politischer Staat*) y sociedad civil (*bürgerliche Gesellschaft*) son concebidas en una relación que, en la medida en que es referida a la evolución de la moderna sociedad europea (revolución industrial y revolución burguesa), aparece, según Marx, trastocada. O sea que Hegel concibe al estado como un sujeto real y a la sociedad civil, en cambio -- así como a "los pueblos antes de la formación del estado" -, como perteneciente a la esfera de su finitud. Hegel, para decirlo en la formulación marxiana, "quiere que lo universal en sí y para sí, el estado político, determine a la so-

iedad civil, en vez de ser determinado por ella"¹ pero, además, a través de la reconstrucción de la relación que media entre "sociedad civil" y "estado político" nosotros podemos también recorrer todo el *excursus* de la historia (y de la teoría "política") europea: desde su inicial (pre-moderna) relación de disociación, a la relación (en Hegel) de asociación,² hasta el modelo marxiano, en el que la sociedad moderna aparece, por así decir, estructuralmente disociada en el ámbito de su misma complejidad constitutiva.³ ¿Pero este tipo de *excursus* es recurrible (y aplicable) también respecto de la sociedad o de la historia extra-europea? ¿Los modelos hegeliano y marxiano (de relación entre "sociedad civil" y "estado político"), en cuanto tipos de correspondencia o de validez teórica, pueden ser referidos a la realidad de los procesos históricos latinoamericanos? ¿Y, finalmente, qué tipo de empleo se puede hacer, para la construcción de modelos teóricos, de determinadas abstracciones que permitan comprender estos procesos?

Sabemos pues que mientras, por un lado, Hegel considera al estado político como forma suprema y fundante de la comunidad ética (no es casual que en la *Enciclopedia* lo encontremos expuesto al final, al lado de la triada de la *Eticidad* y de la segunda sección de la *Filosofía del espíritu objetivo*) así como ella se encarna en las instituciones contemporáneas,⁴ por otro lado, Marx procede a desarticular la hipostática autonomía del estado político, considerándola infundada, al igual que su pretendida eticidad, siendo como son, ambas, para el análisis marxiano, la expresión de determinadas relaciones sociales de producción, propias de una precisa formación económico-social. Sin embargo tanto el mo-

délo hegeliano como el marxiano (para nuestro objetivo podemos también decir el modelo Hegelo-marxiano) no estaban dirigidos (¡ni siquiera es pensable que lo fuesen!) al análisis de la *sociedad civil* y de los *estados políticos* no europeos, y, en este caso particular, a los latinoamericanos del siglo XIX. Esto, me parece, constituye uno de los puntos decisivos.

En efecto, éste es el punto nodal desde el cual se irradian las reflexiones de Aricó. Partiendo de una relectura crítica de los textos de Marx y de Engels sobre América Latina⁵ y con argumentaciones muy amplias —y con mucha frecuencia convincentes— Aricó demuestra cómo en sus interpretaciones latinoamericanas Marx ha sido, decimos también, arrastrado o forzado por la polémica antihegeliana hasta llegar a la negación casi mecánica (en cuanto reflejo inverso a los razonamientos de Hegel) de todo posible rol "autónomo" del estado político; o sea que la polémica que surge, en ocasión de la crítica del modelo "europeo", es indebidamente extendida también a los modelos "extra-europeos" (no capitalistas-burgueses, etc.). Así las cosas, Marx se impediría la posibilidad de reconocerle al estado cualquier capacidad de "fundación" o de "producción" de la sociedad civil y, por extensión y analogía, cualquier influencia en los procesos de "constitución" o "fundación" de la *nación*. Aricó analiza cómo, partiendo de estos presupuestos, Marx se ve constreñido a dar por inexistente todo espesor histórico, toda determinación real a los estados-naciones latinoamericanos y al conjunto de los procesos ideológicos, culturales, políticos y militares que ellos generaban.

Y con esto volvemos al *primer* punto, es decir al rol asignado por Hegel, en la *Filosofía de la historia*, a América. Asistimos así — explica Aricó— a la aparente paradoja según la cual la concepción hegeliana de los pueblos naturales, de los "pueblos sin historia" o (todavía) "fuera de la historia" (y por tanto necesariamente *sin estado*)⁶ sobrevive en Marx condicionando, de diversos modos, no sólo su visión general de los procesos históricos latinoamericanos, sino que se vincula y se suelda —y la novedad del análisis de Aricó reside en haber encontrado esta soldadura— con la visión de la sociedad civil extra-europea derivada de la crítica a la relación entre sociedad civil y estado político en Hegel. Incidentalmente se puede afirmar que, justamente de un estudio de la aplicación (o de la falta de aplicación) a la sociedad latinoamericana del adjetivo (y del concepto) "civil", en sus diversas acepciones, podrían emerger elementos muy importantes para la comprensión de los procesos de configuración de la sociedad y de los estados latinoamericanos⁷.

Después de desarrollar estas premisas generales, el trabajo de Aricó rebate, punto por punto, las reiteradas interpretaciones vulgares que se han hecho de la relación entre pensamiento marxiano (y marxista) y América Latina, que se dedicaron a recordar, durante muchos decenios, la incompreensión de Marx (y de Engels) en lo que se refiere al insuficiente conocimiento histórico del continente, a los límites del abordaje ocasional o periodístico o a los elementos psicológicos o culturales propios del eurocentrismo, etc. "Todas estas limitaciones pudieron emerger y desvirtuar sus reflexiones [las de Marx] porque una previa y prejuiciosa actitud *política*

obnubiló su mirada" (p. 158). Esta actitud es buscada entonces en otro lado. Ella, repitámoslo una vez más, se funda en "un principio esencial de su teoría": "la negación del estado como centro productor de la sociedad civil", y que, además, "como afirma reiteradamente y vuelve a repetir en sus observaciones a Maine, 'la supuesta existencia independiente y suprema del estado *sólo es aparente*, y... en todas sus formas es una *excrecencia* de la sociedad" (p. 104). Por el conjunto de estas razones "su visión [la de Marx] de la sociedad civil latinoamericana como el primado del arbitrio implicaba necesariamente la descalificación de los procesos de construcción estatales que allí se operaban. Es por esto —concluye Aricó— que sólo ve en ellos la arbitrariedad, el absurdo y, en definitiva, la irracionalidad autoritaria" (pp. 104-105).⁸

Un ulterior elemento de juicio, no despreciable, para comprender la visión marxiana de América Latina surge del parangón (de la analogía y del contraste) entre las sociedades hispanoamericanas y las asiáticas tradicionales y hasta europeas sujetas a la dominación colonial "interna" (Irlanda) o al "sometimiento político" (Polonia). Del análisis, aún sumario, emerge en efecto un dato curioso: las diferencias, también sustanciales, que existen entre estas varias sociedades, son, como quiera que sea, *menores a* aquellas que la separan radicalmente de la latinoamericana. En realidad todas estas sociedades poseían para Marx —recuerda agudamente Carlos Franco en la "Presentación" del trabajo de Aricó— "una densidad nacional mayor" que la que tuvieron las sociedades latinoamericanas que emergían, después de siglos de conquista y colonización, de las luchas políticas y militares contra la España borbónica. Esta certeza

inducía a una falsedad: los países latinoamericanos surgieron como estados independientes (sólo) en la medida en que recorrieron — imposible de otro modo— todo (aunque contraído en el tiempo) el itinerario propio de la formación histórica del estado europeo moderno, por lo que el estado aparece como el *coronamiento* (la legitimación, formalización e institucionalización) de la "nación". Mientras nosotros sabemos, en cambio, que en América Latina el proceso aparece, en buena medida, invertido: la nación no es el simple resultado del devenir en estado por parte de una nacionalidad preexistente irredenta o incompleta, sino que aparece ante todo como la construcción de una realidad muy original (o de alguna manera inédita) en el interior de la cual las relaciones entre sociedad civil y estado, entre economía y política, entre estado y nación, no han corrido ni los modelos *asiáticos* ni los modelos *europeos*. Era precisamente esta realidad histórica peculiar — agrega Franco— la que es entendida como "la *ambigüedad latinoamericana* (campo popular multiétnico, élites extrañas al cuerpo popular, baja densidad nacional, estados artificiales, crisis de poder, etc.) [que] sometía a tensión la capacidad de descentramiento [o sea de poder superar una visión 'céntrica'] del pensamiento marxiano, su disposición a recentrar su teoría en un campo problemático original" (pp. 30-31). Pensamiento marxiano cuyas coordenadas no se basaban solamente en su adhesión a la modalidad particular (histórica y teórica) que asume la relación "nación-estado" en Europa sino que, más en general, se manifestaba también en su concepción de la política, del estado, de las clases y, en realidad, del curso mismo de los procesos históricos. "El hecho de

que Marx no percibiera las 'regularidades' de la realidad latinoamericana no se explica por la inexistencia de éstas sino por la perspectiva desde la cual las analizaba" (p.40).⁹

Podemos entonces resumir afirmando que la relación Hegel-Marx aparece, en esta perspectiva, determinante no sólo para comprender la definición filosófica-histórica de la "naturaleza" del continente americano, sino también para comprender la definición teórico-política de la relación entre "sociedad civil" y "estado político". En el primer caso teníamos, en efecto, el predominio en la América del Sur (en antítesis con la América del Norte) de los elementos naturales, de los "pueblos sin historia", dominados por el arbitrio y por la falta de legitimidad racional, en suma, "una sociedad que se divide hasta el infinito". En el segundo caso, a través de la recusación radical de la concepción hegeliana del estado, Marx, como habíamos visto en su análisis de América Latina, llega al efecto contradictorio de "obnubilar su visión de un proceso caracterizado por una relación *asimétrica* entre economía y política, de modo tal que no pudiendo individualizar el 'núcleo racional' fundante del proceso —la 'ley de movimiento' de la sociedad—, redujo la 'política' a puro arbitrio, sin poder comprender —agrega Aricó— que era precisamente en esa instancia donde el proceso de construcción estatal latinoamericana tendía a coagularse" (p. 124). De allí que, por ejemplo, mientras por un lado Marx ve a Bolívar como la encarnación, a fin de cuentas históricamente infundada y, agregaría, casi fantástica y mítica ("arbitraria" y "despótica") de la tradición político-estatal monárquico-prusiana o bonapartista,¹⁰ por el otro lado, sin embargo, pierde de vista las determinaciones sociales y

las condiciones políticas reales, o sea que no presta —nos recuerda Aricó— "atención alguna a las referencias acerca de la actitud de los distintos sectores sociales latinoamericanos ante la guerra de la independencia, las rebeliones campesinas o rurales contra las élites criollas que dirigían la revolución, la endeblez de los apoyos políticos de dichas élites entre los sectores populares de la población y más en particular entre los negros y los indios, quienes tendían a sostener la causa de los españoles... la distinta característica de las guerras de independencia entre el Sur, donde las élites urbanas habían logrado mantener el control del proceso evitando el peligro de una abierta confrontación entre pobres y ricos, y México, donde la revolución comenzó siendo una rebelión generalizada de campesinos y de indígenas; el profundo temor que embarga a la clase gobernante ante la posibilidad de un proceso que reprodujera los hechos de la sublevación indígena de Túpac Amaru, o la rebelión negra en Haití" (pp. 128-129).

Así, a mediados del siglo XIX (justamente en los años en que Marx desarrolla sus reflexiones sobre América hispana, Bolívar y el surgimiento de los "estados-naciones") —contrariamente a lo que había sucedido en los "modelos" europeos que aparecían como el resultado de una tradición centenaria, expresión de múltiples y convergentes factores (económicos, políticos, sociales, ideológicos, etc.), fuertemente representativos (y a su vez productores) de un espesor y de una dimensión espacial y temporal definible precisamente como *nación* —en América Latina se estaban consumando aquellos vastos procesos de ruptura del orden político colonial (acompañados sin embargo por la permanen-

cia del continuismo del orden económico) que rápidamente determinaron una trituración general de las precedentes (y gigantescas) unidades territoriales y administrativas iberoamericanas, originando una heteróclita "disgregación-agregación" de estados, nominalmente autónomos en el plano político y formalmente soberanos en el plano jurídico. Todo esto tiene su peso. En efecto, es también por estas razones que, de manera muy distinta que en Europa, en la formación de los estados latinoamericanos durante el siglo XIX no fueron determinantes "ni la presencia de diferencias étnicas o lingüísticas que establecieran una brecha insuperable entre poder colonial y élite colonizada —no es que tales diferencias no existieran, sino que estaban de hecho marginadas en la medida en que las élites que hegemonizaron el tránsito a las formaciones estatales independientes provenían étnica y lingüísticamente del propio poder colonizador—, ni la existencia de una cultura oral antepuesta a la alta cultura española o portuguesa, ni el recuerdo de una unidad nacional previa a la conquista que pudiera servir de cemento mítico constitutivo de la 'idea nacional'" (pp. 102-103).

Pero se debe agregar rápidamente que el estado latinoamericano del siglo XIX tenía fundamentos sociales y nacionales muy precarios también por otras razones. Fueron esenciales, por ejemplo, los diversos *tipos* de economías *regionales* (ya sea mineras, agrícolas o pecuarias, etc.) que caracterizaron (y expresaron) las diversas formas y fuentes locales del poder. Muy peculiar y ejemplar es el caso de las haciendas (su economía), en las cuales la frontera de aquello que podemos metafóricamente denominar *micro* "economía-mundo" coincidía en gran medida

con el límite mismo del poder oligárquico, dado que la propiedad de la tierra implicaba también la espacialidad del ejercicio del poder jurídico-político.¹¹ Analizado en esta perspectiva histórica el poder político, antes que público, aparece privatizado y regionalizado, fuertemente concentrado en dimensiones *pre-estatales*, monopolizado por los grupos familiares oligárquicos, o por la alianza de ellos entre sí, cuya permanencia y dominio obstaculizan profundamente la configuración y consolidación de los estados-naciones. Por lo tanto el conjunto de estos factores de regionalización de la vida económica y social en las haciendas, y de privatización política en los núcleos oligárquicos, nos impiden efectuar mecánicas y apresuradas asimilaciones con los procesos de nacimiento de los estados burgueses europeos (en aquella que podríamos teóricamente definir como la doble concepción hegeliano-marxista): estados que fueron efecto y causa a la vez de la revolución (pero para acentuar las diferencias con los procesos latinoamericanos resulta mucho más apropiado denominarla braudelíamente como evolución) industrial; ni bajo un rasgo que podríamos definir más específicamente (marxianamente) histórico-económico podemos parangonar (y mucho menos identificar) a la oligarquía latinoamericana con la burguesía europea. "A impedírsele —comenta Carmagnani— concurre el hecho de que la centralidad de los intereses económicos de la oligarquía permanece firmemente anclada a la tierra, y que por esto su rédito *no* es ganancia sino renta, en cuanto no es el riesgo el" elemento que lo explica y lo determina. En otras palabras, lo que caracteriza a la burguesía —la de la segunda mitad del siglo XIX europeo— es el

espíritu empresarial, cosa que falta totalmente a la oligarquía, la cual, aun pudiendo tener intereses también industriales, trata de obtener de las propias inversiones un rédito fijo y no una ganancia."¹² Girando pues alrededor de la estructura de la hacienda (y al microcosmos de su poder político-económico espacialmente organizado entre la tierra y la exportación hacia la metrópoli), la oligarquía latinoamericana elude (¡y no la imita en absoluto!) la tarea histórica de la burguesía europea; por el contrario, en el estado ("central", pero también en el "federal") ve más bien el obstáculo y no el instrumento de la propia (particular) hegemonía y de su relación (directa y querida) sin intermediarios, contrariamente a cuanto en cambio ocurría (en la época colonial) con los mercados externos y con sus *partners*, aliados en las transacciones comerciales y financieras, en Inglaterra y en Europa. Así pues, paradójicamente, el estado imaginado por los libertadores y por los padres de la patria (las concepciones estatales bolivarianas son cuanto más significativas al respecto) es un estado en el cual su "autonomía" y "positividad" debía (habría debido) estar en condiciones de *inducir* aquella sociedad civil cuya ausencia representaba uno de los vacíos más llamativos de la herencia colonial. Un estado, pues, productor de "nación" y de "sociedad", que se afirma en cuanto estado justamente en la medida en que seculariza la sociedad misma, que está, en suma, "en condiciones de movilizar las fuerzas sociales que se evaden de los modos de producción y de las formas de propiedad precapitalistas secularizando la sociedad y consolidándose como estado".¹³

Aricó nos permite entender claramente cómo el enfoque metodológico y teórico mar-

xiano respecto de América Latina había condicionado — a través de vicisitudes históricas muy complejas que en esta circunstancia no es posible de ninguna manera registrar— las interpretaciones posteriores sobre Latinoamérica que caracterizaron el pensamiento de la Segunda y la Tercera Internacional —sobre las cuales el mismo Aricó ha escrito páginas iluminadoras—¹⁴ y que, en el fondo, no pudieron eludir este inicial *impasse* teórico dando origen al hecho, muy peculiar, según el cual "podamos hablar sin grandes riesgos del marxismo *en*, pero que nos resulte extremadamente complicado tratar de definir en qué consiste, si aceptamos su existencia, el marxismo *de* América Latina, y que no es otra cosa — concluye Aricó— que una expresión gramatical de una dificultad histórica real" (p. 45).

Pero antes de concluir quiero, también brevemente, señalar dos grupos de problemas planteados por las interpretaciones de Aricó en lo que se refiere a las relaciones entre pensamiento marxiano y América Latina.

a) Me parece pertinente la exigencia de destruir un mito según el cual una interpretación psicológica o ideológica del eurocentrismo de Marx pueda ajustar cuentas con sus interpretaciones de América Latina. Pero la cuestión reside en ponernos de acuerdo sobre el concepto. El atributo "eurocéntrico",¹⁵ según me parece, es entendido en el sentido fuerte de la palabra, o sea referido al paradigma que preside el *corpus* teórico marxiano. No ya entonces a la ideología, a la idiosincracia o al gusto de Marx, sino más bien al *modelo teórico abstracto*, centrado como estaba — y como no podía no estarlo— sobre el análisis de la sociedad "cristiano-burguesa-

capitalista" contemporánea a Marx, y sobre su consiguiente crítica radical y global. Por lo que, en rigor, se trata, más que de una visión eurocéntrica, de una concepción *capitalístico-céntrica*, entendiendo con esto un conjunto de categorías —un modelo teórico— que no podían (o en todo caso no querían) comprender más que aquella determinada formación económico social (y no otra) para conocer e indicar su histórico (e inevitable) desarrollo y superación. Que luego para construir, completar y verificar tal "modelo" haya sido útil a Marx (o también por ciertos aspectos imprescindible) ocuparse científica o "políticamente" de *otras* (precedentes o contemporáneas) formaciones económico-sociales, esto no afecta la naturaleza, por así decir, autosuficiente, auto-centrada o "céntrica" (transitoria, pero en general causal y teleológica) de todo el proceso de configuración capitalista-burgués que, en *este* sentido, no puede decirse *européo* y, sin embargo, también en este caso, está referido (al menos hasta los tiempos de Marx) sólo a aquellas zonas particulares de Europa en que la abstracción ("el sujeto —la moderna sociedad burguesa en este caso— es algo dado tanto en la realidad como en la mente", escribe Marx en la *Introducción general a la crítica de la economía política*) se había realizado o se encaminaba a completar su dominio.

b) Con este discurso llegamos a la segunda observación. Creo, en efecto, que es imprescindible distinguir entre pensamiento de Marx y visiones *marxocéntricas* (europeas o latinoamericanas) típicas de las corrientes posteriores a él. Quiero decir que no se pueden imputar al modelo teórico marxiano — referido al modo de producción capitalista "clásico"— las transformaciones históricas

profundas que desde fines del siglo XIX le han sucedido (y si esto *vale* para el modelo marxiano en su relación con Europa, debe valer, con mayor razón, también para América Latina). La revolución llevada a cabo por el capitalismo industrial introduce, en efecto, una aceleración tan profunda de la historia y un cambio tan radical del sistema (y de su ciclo) que el modo de producción capitalista —aun habiéndose extendido, después de Marx, a otras partes de Europa y del mundo— no lo ha hecho reproduciendo los *modelos originarios* y, mucho menos, repitiendo aquellos procesos históricos caracterizados por fenómenos de proporcionalidad y simetría, entre los varios elementos que los componían (endógenos y exógenos, económicos y políticos, ideológicos, etc.). Los procesos posteriores a la *primera* revolución industrial en los países no europeos, salvo raras excepciones, han estado dominados, de modo difuso e intensivo, por múltiples factores de carácter *opuesto* que, por así decirlo, han regulado las relaciones entre los numerosos elementos constitutivos (no acumulativos, predominantemente repetitivos y no reproductivos, asimétricos, asincrónicos, etc.), o sea entre las varias componentes económico-sociales, político-institucionales, tecnológicas, ideológicas, etc. Por lo que me parece que, en las sociedades latinoamericanas, ni los factores económico-sociales fueron suficientes para inducir, por un mecánico efecto de simetría, a las correspondientes instituciones estatales supuestas (de corte "occidental"), ni, por otro lado, estas últimas fueron inexistentes hasta el punto de no hacer pesar su relativa autonomía y peculiaridad, produciendo en cambio, a través de un camino hasta entonces inédito, mecanismos de modernización

de la sociedad civil que no favorecieron en absoluto el trasplante —tan larga e ideológicamente invocado por las élites dirigentes— de las llamadas instituciones "occidentales" y mucho menos su radicación estable y orgánica. En realidad, contra las previsiones —si bien realizadas por razones opuestas ya sea por los clásicos liberales o por los marxistas—, los factores político-institucionales en su autonomía relativa, asimétrica (¡bien poco dialéctica, deberíamos decir!), desarrollaron un rol principal y muy

original en las configuraciones de las específicas y determinadas formaciones económico-sociales latinoamericanas, modernas o contemporáneas (designadas según los periodos y los autores como "oligárquico-patrimoniales", "caudillescas", "populistas-corporativas", "capitalistas-dependientes", "burocrático-autoritarias", etc.), para las cuales precisamente por esta razón, de fondo, me parece justo sugerir, en contra de la tradicional ortodoxia, la denominación de formaciones *político-económico-sociales*.

NOTAS

- 1) *Karl Marx, Opere filosofiche giovanili*, a cargo de Galvano della Volpe, Roma, Riuniti, 1963, p. 104. [véase en español. *Crítica del derecho del estado de Hegel*, en Carlos Marx, *Escritos de juventud*, México, Fondo de Cultura Económica, 1982, p. 402]
- 2) Recordemos que la sociedad civil hegeliana es un sistema no solamente económico sino también jurídico-administrativo e institucional, y por lo tanto es denominada tanto *Gesellschaft* como *Staat*.
- 3) Indicaciones que tengan en cuenta las elaboraciones críticas marxianas sobre la *sociedad civil* en sus diversas formas históricas —por lo tanto indirectamente de mucha utilidad para nuestra comprensión de la relación entre sociedad civil y estado en América Latina y para sopesar, en suma, "su uso historiográfico y práctico-político"— pueden encontrarse en el trabajo (curiosamente no traducido, hasta donde yo se, ni en Italia en América Latina) de F. Tönnies, *Marx*, Jena, 1921, y en el ensayo de N. Bobbio, "Gramsci e la concezione della società civile," en AA.VV., *Gramsci e la cultura contemporánea*, Roma, Riuniti, 1969, vol. I. [véase en español, "Gramsci y la concepción de la sociedad civil", en AA.VV., *Gramsci y las ciencias sociales*, México, Cuadernos de Pasado y Presente, núm. 19, 1974]
- 4) Aun apreciando el trabajo de reconstrucción filológica tendiente a dar una imagen más verdadera y "progresista" del Hegel "jurídico-político", desarrollado por K.H. Ilting (*Hegel diverso*, Bari, Laterza, 1977), creo, sin embargo, que permanecen válidas las observaciones de De Ruggiero


- según las cuales Hegel, "como buen súbdito prusiano de la era de la Restauración... en la determinación de la estructura constitucional del estado, tiene siempre ante sus ojos, aun en las más abstractas generalizaciones, al estado alemán... en el cual el monarca, con la ayuda que emana directamente de él, reina y a la par gobierna; la representaciones populares colaboran y controlan en una esfera subordinada" (G. De Ruggiero, *G. G. F. Hegel*, Bari, Laterza, 1951, p. 198). Pero sobre la "filosofía prusiana" de Hegel y sobre la convivencia, en su pensamiento, de Revolución y Restauración, véase G. Bedeschi, *Política e storia in Hegel*, Bari, Laterza, 1973, cap. V.
- 5) Aricó emplea la óptima edición crítica preparada, traducida y anotada por Pedro Scarón de los escritos de Marx y Engels sobre América Latina (*Materiales para la historia de América Latina*, Córdoba, Cuadernos de Pasado y Presente, núm. 30, 1972), que el mencionado Scarón agrupa en 15 capítulos (de los cuales mencionaré algunos para información del lector: "La América india", "El des cubrimiento y la conquista", "Oro y plata", "La independencia" — con el tan discutido escrito de Marx sobre Bolívar—, "El comercio inglés", "La esclavitud en América", "La intervención contra el México juarista", etc.).
 - 6) En las concepciones hegelianas de América convergen múltiples temas (asumidos con el iluminismo y romanticismo típicos de la época, pero también elementos de cultura político-económica: la exaltación del cristianismo reformado y de la ética protestante, hispanofobia y anglofi-

lia, celebración de la expansión económica y de su papel en el mejoramiento del orden político, etc.), los cuales, en sustancia, desembocan en la concepción de la existencia de una antítesis radical entre América del Norte y América del Sur. La civilidad norteamericana refleja "el espíritu europeo", mientras que en la sudamericana reina la anarquía y el militarismo; el Sur ha sido conquistado, el Norte colonizado; en el Sur domina el catolicismo, mientras que en el Norte se difunde la Reforma. Estos conceptos tuvieron una notable fortuna y fueron adoptados incluso por mentes de gran lucidez como la de Tocqueville, quien, desde la perspectiva de su viaje por América (del Norte) escribía en la mitad de los años treinta del siglo XIX: "América del Sur no puede soportar la democracia... No existen en la tierra naciones más miserables que las de América del Sur." Para las visiones europeas de América y para los precedentes culturales y románticos del siglo XVIII que influyeron sobre Hegel, remito al trabajo ya clásico de A. Gerbi. *La disputa del Nuovo Mondo. Storia di una polémica 11750-19001*, Milán-Nápoles, Ricciardi Editore, 1956. [Véase en español, *La disputa del Nuevo Mundo. Historia de una polémica H750-1900*], México, FCE, 1960].

- 7) El atributo "civil" (y, por el contrario, el empleo de su negación a la que se hace muy frecuentemente referencia para denominar, sobre todo en el siglo XIX, sociedad y pueblos *no* europeos) posee naturalmente en el pensamiento político-filosófico europeo cuando menos dos significados: por un lado indica una referencia al estado (de *civitas*), *pero*, por el otro, alude a una condición individual y, por extensión, colectiva, de educado, decente, avanzado, refinado, "civilizado" (de *civitas*).
- 8) Es posible intuir cómo estos procesos fueron sólo aparentemente absurdos e irracionales, puesto que en realidad estuvieron históricamente fundados. Sobre su originalidad y amplitud (económica e institucional, interna e internacional) puede verse el reciente y específico trabajo de M. Carmagnani, *La grande illusione delle oligarchie. Stato e società in America Latina. 1850-1930*, Turín, Loescher Ed., 1981; véanse también Tulio Halperín Donghi, *Hispa noamérica después de la Independencia*, Buenos Aires, Paidós, 1972, y Marcos Kaplan, *Formación del estado nacional*. Santiago de Chile, 1969.
- 9) "Creo que a estas alturas, por lo menos para mí —concluye Franco—, resulta claro que los procesos históricos de constitución de los estados y, en ciertas regiones, de las naciones, anteceden y contribuyen a definir el sentido, la intensidad y la modalidad de surgimiento y desarrollo de las clases y sus conflictos, la política y sus espacios, las instituciones y su cobertura, la conciencia social y sus movimientos expresivos" (*ibid.*, p. 30). 10) Se puede en efecto considerar que es en razón de este "efecto-trampa", debido a la extensión a la

historia extra-europea de su crítica a la concepción hegeliana del estado, que Marx termina por sobreponer a los diversos tipos de estado elaborados por el *constitucionalismo* bolivariano aquellos estados históricos tan conocidos por él, como el monárquico prusiano (al que se alude, más arriba, en la nota 4) y césaro-papista. Aricó observa justamente: "No resulta difícil imaginar de qué modo el Bolívar que Marx construye debía ser el heredero arbitrario y despótico de aquella tradición político estatal contra la que siempre había combatido desde una doble perspectiva *teórica y política*" (p. 126). Una puntillosa y documentada reseña de los "errores" historiográficos de Marx pueden verse en dos trabajos clásicos (por lo demás, sin embargo, muy poco conscientes de los problemas que plantean) de A. F. Brice, *El Bolívar de Marx, ampliado por Madariaga* (Caracas, 1952) y *Bolívar visto por Carlos Marx* (Caracas, 1961).

- 11) Sobre este punto véanse los análisis —referidos a las sociedades peruana y mexicana, o sea a aquéllas donde prevalecen los elementos de identidad-unitariedad derivados de la larga tradición precolonial, colonial y poscolonial — desarrollados por M. Burga y A. Flores Galindo, *Apogeo y crisis de la república aristocrática* (Lima, 1979) y A. Warman, *... y venimos a contradecir. Los campesinos de Morenos y el estado nacional* (México, 1976).
- 12) Por otra parte, agrega Carmagnani, "la constante proyección hacia la hacienda por parte de los grupos sociales emergentes no se puede explicar exclusivamente sobre la base del alto rédito de la hacienda o por el hecho de que el contexto social y económico en el que se desarrolla la clase dominante está caracterizado por una relación ciudad-campo favorable al campo. A nuestro parecer la hacienda es el elemento central a partir del cual se organiza el poder social y no sólo social de la oligarquía, mientras el resto —participación en el sector bancario, comercial, etc.— es sólo un complemento, ya que sólo la hacienda, confiriendo señorío sobre los hombres, puede dar aquel prestigio que por ejemplo el comerciante no podrá jamás tener" (*ibid.*, pp. 67-68). Por lo tanto, en este sentido, y contrariamente a lo que creen los viajeros (sobre todo ingleses) de la época, existe una diferencia sustancial entre el hacendado (oligarca) y el *gentleman-farmer* (burgués).
- 13) Esta es la tesis ampliamente sostenida por Ricaurte Soler, *Idea y cuestión nacional latinoamericanas*, México, Siglo XXI, 1980; véase particularmente el cap. 3.
- 14) Véase José Aricó, "La terza Internazionale", en *I protagonisti della Rivoluzione: l'America Latina*, vol. II, Milán, CEI, 1973; la "Introducción" a *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*, además del reciente ensayo publicado en el tercer volumen de la *Storia del marxismo* de Einaudi (Turín, 1981) "Il marxismo latinoamericano negli anni della III Internazionale".

- 
- 15) En la definición que doy, por ejemplo, en el tercer capítulo (dedicado a Marx, Engels y al análisis de las formaciones anteriores y contemporáneas —en los espacios extra-europeos— al desarrollo del modo de producción capitalista "clásico") del primer volumen de *Teoría e storia del "sottosviluppo" latinoamericano*, Camerino-Jovene, 1981.