

La balsa de piedra

Revista de teoría y geoestrategia iberoamericana y mediterránea



La balsa de piedra, nº 9, octubre-diciembre 2014. Especial: Sujeto y Comunidad en la Plataforma Iberoamericana. p. 1.

ISSN: 2255-047X

"Fundamentos para una crítica de la dialéctica de las sociedades políticas"

"Foundations for a critical review of the dialectical nature of political societies"

Pedro Redrado Monforte

(Universidad de Zaragoza; pedro_redrado@hotmail.com)

Resumen: El objetivo del artículo es hacer una revisión crítica de las diversas teorías concernientes a la génesis y estructura de las sociedades políticas. Se presta especial atención a las ideas de comunidad, sociedad civil y sociedad política, en las que el modo de producción, en sentido ampliado, será esencial para entender la relación entre la dialéctica de clases sociales y la dialéctica de Estados.

Palabras clave: Comunidad, sociedad, dialéctica, política, Estado, materialismo.

Abstract: The objective of this article is to carry out a critical review of the different theories concerning the origin and structure of political societies. Special attention is given to the ideas of community, civil society and political society, in which the mode of production, in the broad sense, will be key to understanding the relationship between the dialectics of social classes and the dialectics of States.

Keywords: Community, society, dialectic, policy, State, materialism.

I. Notas previas sobre las comunidades y las sociedades políticas

La comunidad primitiva como sociedad prepolítica ideal donde reina la igualdad, la fraternidad y donde los conflictos sociales, económicos y políticos son inexistentes, ha sido una de las ideas fuerza de mayor influencia a lo largo de los siglos. En autores clásicos de referencia, la edad aurea es el tiempo donde todos los hombres disfrutaban en común de los bienes de la tierra (Platón, 2006).

1. En torno a los orígenes de las ideas de comunidad

En cualquier caso, es a partir de Platón donde se encuentran las tendencias reguladoras de las ideas de comunidad y sociedad venideras. La distinción entre *sunoiikia*, es decir, la comunidad por cohabitación natural y necesaria para sobrevivir mejor y *koinoonia (communitas)*, en cuanto comunidad para construir actividades sociopolíticas complementarias más complejas a través de la amistad, donde la concesión de algo “mío” para producir lo “nuestro”, es un elemento fundamental para entender la conformación de sociedades complejas: renunciar a uno mismo, y contraer una deuda con la comunidad, como precio por participar en ella (García, 2009). De este modo, la estructura social en estamentos o clases expuesta por Platón tendrán como fundamento estas ideas (Platón, 2006).

La idea de pertenencia a la comunidad influirá en Aristóteles. La *polis* será concebida como asociación de muchos pueblos, y el pueblo como asociación de familias, donde la familia es la comunidad natural para satisfacer las necesidades cotidianas cuya unidad se mantiene a través del amor (*filia*). El hombre será el animal social (*zoon politikon*) que vive en ciudades y no será nada fuera de ella; como individuo, al margen de la sociedad política, será bestia o dios. En su libro *Política*, Aristóteles (2004, p.15) afirma:

[...]Lo que prueba claramente la necesidad natural del Estado y su superioridad sobre el individuo es que, si no se admitiera, resultaría que puede el individuo entonces bastarse a sí mismo aislado así del todo como del resto de las partes; pero aquél que no puede vivir en sociedad y que en medio de su independencia no tiene necesidades no puede ser nunca miembro del Estado; es un bruto o un dios.

Esta consideración general será investigada en esa misma obra de forma minuciosa cuando se analizan las distintas formas de gobierno. Las transformaciones de unas formas de gobierno en otras, momentos claves tanto en Platón como Aristóteles, serán vistas como algo natural y propio del movimiento de los asuntos sociales y políticos (*metabolé y kinesis*). Así, Aristóteles al investigar la *metabolé* platónica fue el primero en relacionar las diferentes formas de gobierno con la distribución de la riqueza y las clases sociales y, por tanto, con los conflictos subyacentes. En palabras de Arendt (2006, p.26):

[...] Nadie puede negar el papel importantísimo que la cuestión social ha desempeñado en todas las revoluciones y nadie puede olvidar que Aristóteles, cuando se disponía a interpretar y explicar la *metabolé* de Platón, ya había descubierto la importancia que tiene lo que ahora llamamos motivación económica (el derrocamiento del gobierno a manos de los ricos y el establecimiento de una oligarquía, o el derrocamiento del gobierno a manos de los pobres y el establecimiento de una democracia).

Por otra parte, la doctrina epicúrea retomará la vinculación de la amistad con la convivencia en comunidad, de grandes raíces platónicas y aristotélicas, aunque también marcadamente apolíticas, en el sentido de la importancia de cultivar dicha amistad mediante pequeñas comunidades huyendo de los placeres innaturales e innecesarios de la política, del poder político. Y es que en la búsqueda de este poder se generan deseos y sufrimientos futuros. Por otro lado, la influencia estoica del ciudadano universal (*zoon koinonikon*) adquirirá plena vigencia a través

del Imperio romano, con grandes dosis de infiltración en el cristianismo y el anarquismo agustiniano de la Ciudad de Dios.

Con la impronta de la Escolástica católica, -de inspiración aristotélico-tomista y con gran influencia en las normas sociales y políticas del imperio español-, la finalidad de la sociedad política será el bien común. Un bien común que no será entendido como la suma de los bienes individuales, -como tampoco la sociedad es la suma de individuos-, sino como las condiciones de posibilidad de la estabilidad y buen orden de la sociedad política. En este sentido, las normas sociales y políticas que regulan adecuadamente tanto la justicia conmutativa, correspondiente a la igualdad aritmética que proporciona a cada uno lo que le corresponde en condiciones de igualdad (horizontal); como la justicia distributiva (igualdad geométrica), que reconoce la diferencia en capacidades y méritos y que ofrece a cada cual en función de la contribución de cada cual, serán aspectos esenciales para la realización del bien común. No es óbice decir que estas ideas presentan ciertas analogías con las teorías comunistas, socialistas y anarquistas surgidas en las etapas protocapitalistas y capitalistas acerca de cómo distribuir parte del excedente en función de la contribución productiva de los trabajadores o de las necesidades sociales y económicas de los mismos.

En todo caso, la identificación (superposición) de la génesis de la sociedad humana con el origen del Estado será la tónica general de la Escolástica y las doctrinas filosóficas griegas y romanas al respecto.

2. Contractualismo, holismo y estructuralismo

Thomas Hobbes, en el siglo XVII, adoptará una posición antiaristotélica y, también, antiparadisiaca al destacar que el hombre por naturaleza es asocial, donde la guerra de todos contra todos será el aspecto dominante. Pero este movimiento de autodestrucción producirá en el límite la segunda ley de naturaleza, por la cual cada uno de los hombres transferirá mediante un pacto a un poder absoluto la garantía de la paz social, y este es el origen del Estado, en tanto en cuanto proporciona orden y seguridad (Hobbes, 2009)

Por el contrario, John Locke, el padre ideológico de la división de poderes, de nuevo, reafirmará el estado libre por naturaleza de los hombres donde la igualdad por mutuo consentimiento es la nota determinante. Es la concepción armónica de la comunidad, donde reina la paz, la armonía y la seguridad. La sociedad civil precisamente surgirá, mediante pacto, para salvaguardar estas premisas a través de la ley, un sistema judicial imparcial y el poder ejecutivo que respalde las sentencias. Con estas medidas se evitarán controversias, arbitrariedades, se castigarán los crímenes y se conservará la propiedad privada. Según Locke, el derecho a la propiedad nace del trabajo y del esfuerzo del hombre, un argumento que justificará la existencia del imperio inglés en tierras americanas, donde aún quedaban ingentes espacios fértiles sin cultivar. En cualquier caso, para garantizar que no haya abuso de poder, se producirá una división de poderes en tres ámbitos diferenciados: el poder legislativo, el poder ejecutivo y el poder federativo. Según el filósofo inglés, el poder judicial no es independiente del ejecutivo (Locke, 2013).

No obstante, a nuestro juicio, los siglos XIX y XX estarán marcados por la influencia, en mayor o menor medida, de las ideas de J.J.Rousseau acerca de la *comunidad natural* (el hombre es bueno por naturaleza) y la *comunidad como voluntad general* (contractual), La primera como la base del comunitarismo romántico que pone el acento en un pasado mítico y la segunda, hacia el futuro, como proyecto de reconstrucción comunitaria bajo presupuestos individualistas.

En Rousseau, el hombre producto de la sociedad y la historia será víctima del progreso, (corrupción, degeneración, etc.), un estado que alejará al hombre de su comunidad natural originaria. No es sorprendente que las propuestas de este autor ante las desigualdades provocadas por las sociedades en transición al capitalismo sean la vuelta del hombre al campo, la "naturaleza", y su exaltación por la economía agraria y doméstica. No es menos idealista, por otra parte, su propuesta constructivista de comunidad social y política, fundada en el libre acuerdo de sujetos individuales, autónomos y racionales en la búsqueda del bien común. En tiempos de guerra, la voluntad general cristalizará por la unión de los individuos frente a terceros países; y, en tiempos de paz, por la lucha interior del individuo contra todo

particularismo. Una voluntad general que, en determinadas circunstancias, tendrá que ser impuesta de forma coercitiva desde el exterior (Rousseau, 1999).

Los revolucionarios franceses del siglo XVIII, con Graco Babeuf a la cabeza, estuvieron notablemente influidos por las ideas *roussonianas*. Las confusiones ideológicas revolucionarias entre Igualdad y Libertad (De Toqueville, 2004), de las que no escapó ni siquiera Robespierre, residieron en que no se puede forjar una libertad desde una igualdad previa, formal y originaria.

Y es que alternativamente a las versiones contractualistas (Hobbes, Locke, Rousseau), ideológicamente compatibles con el ascenso de las democracias burguesas y el liberalismo económico, surgen las sociedades políticas emanadas del pueblo, considerado como un todo unitario (holismo), a través de la cultura. Situamos a Kant, con reservas, más cerca del contractualismo que del comunismo holista y a Fichte como el máximo representante ideológico de la alternativa holista, cuyo correlato económico será la economía nacional, propia del capitalismo nacional alemán (Bueno, 1999).

Por nuestra parte, y recuperando el estructuralismo platónico (la forma del todo se realiza a través de la interacción entre las partes), la idea de comunidad política en B. Espinosa será una crítica al contractualismo y al holismo. Ahora, la comunidad y el individuo se codeterminan y las comunidades entre sí, como modos de articulación de potencias que se acrecientan. El Estado es fundamental para entender la vida en comunidad de los hombres y esencial para asegurar los medios de existencia y conservación de la salud (Espinosa, 2003).

Para Espinosa, el Estado como poder ampliado, como conjunto de individuos (individuo compuesto), es la acumulación de los poderes de sus partes componentes. Hay que destacar la importancia de la interacción entre las partes, como proporción de reposo y movimiento que conforma a esas partes, y que las integra en su totalidad. El Estado no es nada sin los individuos humanos de que consta, pero a su vez el Estado conforma a dichos individuos. Lo que estará prefigurando la idea de Espíritu Objetivo de Hegel (Peña, 1974).

En esta línea estructuralista situaremos también a Hegel. Los momentos del Espíritu Objetivo estarán retroalimentados y, concretamente, el segundo momento del Espíritu Objetivo, la sociedad civil, surge como diferencia entre la familia y el Estado, aunque su formación sea posterior a la del Estado (Hegel, 2005) (1).

En la sociedad civil, como multiplicidad de familias en la que se insertan los ámbitos de las costumbres y la Economía Política, Hegel incluye, también, las clases sociales y la clase universal (funcionariado), tal y como se verá más adelante. Pero es que, además, el fundamento del Estado (tercer momento) es la Economía Política, puesto que la sociedad civil, fundada en la propiedad privada, nunca llega a alcanzar la plena satisfacción de sus necesidades, y ésta es la contradicción que resulta en la aparición del Estado, contradicción entre el producto y el consumo. Así, la sociedad civil, pese a su exceso de riqueza será insuficiente para eliminar el exceso de pobreza. Y el momento del conflicto entre Estados será la elaboración del conflicto dialéctico en el interior de cada uno de los Estados, que tiene como límite la autoconservación de aquellos que no sean destruidos en la lucha (Bueno, 1974).

3. La sociedad como restauración del orden

Los socialistas utópicos (Charles Fourier, Saint Simon, etc.), duramente criticados por Marx y Engels, beberán de las fuentes ideológicas de Rousseau y del cristianismo utópico. Sus críticas al capitalismo, a los costes de la incipiente industrialización y a las desigualdades sociales eran, principalmente, de naturaleza moral y sin ningún tipo de fulcro revolucionario. Las tensiones entre una arcadia feliz y el reconocimiento de la industria pero con limitaciones (falansterios, comunas productivas, etc.) fueron una imagen fiel de sus posiciones ideológicas contradictorias, conservadoras y reformistas. De este modo, para favorecer a las clases desfavorecidas propugnaban métodos pacíficos basados en la concordia, el entendimiento y el progreso dirigido por la burguesía.

Otros teóricos de la comunidad como Ferdinand Tönnies, Max Weber y Emile Durkheim compartirán una idea del progreso y, en concreto, el subyacente a las sociedades industriales y capitalistas, como resultado de un proceso de atomización, individuación, fractura, alienación, distanciamiento y fragmentación. Para estos autores, la transformación social tendría como finalidad la reforma de la sociedad: el consenso social, la cohesión social, la inserción, la integración o la imposición por autoridad (a través de normas o coerción) son momentos necesarios para restaurar o reconstruir el orden perdido. El conflicto social y la lucha de clases habrá que evitarlos para el buen orden y estabilidad de la sociedad. En esta línea, habría que destacar la *comunidad societal* de Talcott Parsons: conjunto de normas necesarias para asegurar la integración y cohesión social mediante la articulación de las diferentes estructuras sociales, culturales, económicas y políticas (Parsons, 1977).

Por un lado, la comunidad natural de Rousseau se corresponderá con las concepciones de comunidad (*Gemeinschaft*) de Tönnies y Weber (familia, vecinos, etc.) y de solidaridad mecánica en Durkheim, o solidaridad construida por semejanzas naturales sin apenas conflicto, propia de las sociedades primitivas. Y, por otro lado, la comunidad contractual *rousseauiana* se corresponderá con la sociedad (*Gesellschaft*) de Tönnies y Weber (sociedad civil, asociación, ciudad, Estado, etc.) y de solidaridad orgánica en Durkheim, propia de la etapa industrial, que será determinada y acotada por alguna autoridad exterior mediante normas morales, sociales, etc., que resuelvan los conflictos surgidos por las diferencias entre los individuos.

El origen contractual de la sociedad será compartido por Tönnies, como el consenso entre individuos para vivir de acuerdo a unas normas sociales y políticas (Tönnies, 1947). En cambio, a nuestro juicio, Durkheim se aproximará más al pensamiento holístico (al igual que Parsons) por su propuesta de comprender el hecho social como una totalidad, dada previamente, cuya forma está por encima de sus partes constituyentes (Durkheim, 2001).

En el caso de Weber, el Estado como asociación surgirá no como un acuerdo entre individuos, sino como dominación de un grupo frente a otros. En su idea de Estado, serán centrales la defensa de un territorio y su dominio, a través de la utilización de la fuerza y la violencia (Weber, 2002).

4. Crítica preliminar

Como resumen de los apartados anteriores, y que servirá de preparación para abordar el siguiente capítulo, se destacan los puntos principales a tener en cuenta para una crítica de las concepciones clásicas de las comunidades y sociedades políticas.

- Evolución lineal de la constitución de las sociedades políticas, sin etapas de transición entre las comunidades naturales y las sociedades políticas.
- Identificación del origen de las sociedades humanas con el origen del Estado.
- Tendencia a equiparar las comunidades primitivas con el igualitarismo o en algunos casos con la barbarie, la anarquía o el egoísmo.
- Las categorías morales prevalecen sobre las categorías estrictamente políticas.
- Ausencia de la idea central materialista de la dialéctica entre los grupos a través de instituciones como motor de la historia.
- No se contempla, en la génesis y estructura de las sociedades políticas, la transformación de la naturaleza por el hombre. Y, por tanto, la dialéctica entre grupos mediada por la relación de los hombres con la naturaleza.
- En líneas generales, las clases sociales no son definidas de forma relacional (dialéctica), lo que implica que tienen existencia autónoma al margen de una relación dialéctica. Las clases son preexistentes a cualquier tipo de relación, aun cuando puedan entrar en conflicto en una eventual lucha de clases.

- Espinosa y Hegel son claves para entender los desarrollos teóricos posteriores relativos a la génesis y estructura de las sociedades políticas.

II. Los modos de producción y el desarrollo histórico de las sociedades políticas.

1. De las comunidades a la sociedad civil en Marx

Marx comenzará a analizar concienzudamente la relación existente entre las diferentes formas de propiedad históricas y las características de la división del trabajo en cada una de las etapas de la historia, siendo la Economía Política el nervio central de sus desarrollos teóricos.

En *La Ideología Alemana*, se anticipan muchas de sus ideas posteriores acerca de los modos de producción y los tipos de comunidad. En esta obra, la primera etapa es la del modo de producción comunal de la tribu (*Gemeinwesen*), cuya base productiva es la familia y, posteriormente, seguirán el modo de producción antiguo, el modo de producción feudal y, finalmente, el modo de producción capitalista (Marx y Engels, 1974).

En este sentido, es muy importante destacar la relación esencial que establece entre las diferentes conformaciones históricas de las comunidades y el desarrollo de las capacidades productivas, el incremento en la complejidad de la estructura social, las clases dominantes, el aumento de la población y las necesidades sociales, el desarrollo de la propiedad privada, la división del trabajo, el desarrollo de las ciudades, las guerras, el comercio exterior, etc.

Todas formas comunitarias de convivencia, también polémicas, que se suceden en cada una de las etapas concernientes a los diferentes modos de producción contienen el germen de la idea de sociedad civil que plantea Marx. La crítica a la idea de sociedad civil de Hegel adquiere ahora máxima relevancia. Así, para Marx no será un momento parcial, abstracto y formal. Lo que para Hegel era un predicado al servicio de la idea de Estado como sujeto, para Marx era el sujeto real, el sujeto material con concreción, acción y movimiento y, por tanto, con capacidad de transformación. La sociedad civil, en el materialismo histórico, será la región o el campo donde se objetiva el antagonismo de las clases: la lucha de clases entre la burguesía y el proletariado en el modo de producción capitalista.

En todo caso, hay que advertir que Marx seguirá deudor de Hegel de algún modo al advertir la separación de momentos entre el Estado y la sociedad civil, separación ideológica que tendrá una negativa influencia en buena parte del marxismo posterior, y del anarquismo, al apelar al Estado como una superestructura o mero instrumento de la clase dominante. Se podrán disociar conceptualmente pero no separar: la sociedad civil y la sociedad política estarán unidas, solapadas existencialmente (Bueno, 2004).

Si en buena parte de la tradición, desde Platón y Aristóteles hasta Hegel, se había producido, en cierta manera, una diferenciación entre la sociedad natural y la sociedad civil, confundida esta última con la sociedad política; esa partir de los siglos XVII-XVIII, y sobre todo a partir de Hegel y, más claramente, con Marx, cuando se produce un proceso de despolitización de la sociedad civil.

Para Hegel, al igual que la familia, la sociedad civil será insuficiente para colmar las exigencias y necesidades de la comunidad, por lo que es esencial la aparición e intervención del Estado (el funcionario como clase universal) para atenuar las desigualdades y la pauperización, y es que la sociedad civil no es suficiente para acabar con el exceso de pobreza (Hegel, 2005). Pero nunca como mediador para transformar las relaciones sociales y de producción mediante la destrucción de clases, por la acción revolucionaria. Por otra parte, queremos recalcar que la dialéctica de clases en Hegel no va más allá de admitir la siguiente relación de dependencia: el amo es el esclavo del esclavo y el esclavo, el amo del amo.

En cambio, en Marx, la sociedad civil será pura potencia y con energía propia para acabar con el Estado sin posterior necesidad de él, en su trayecto al comunismo final.

2. El modo de producción en los *Grundrisse*

2. a. Distribución y producción

En el capítulo dedicado en los *Grundrisse* a la distribución y la producción, se establecen los vínculos dialécticos entre ambas ideas y su codeterminación como fundamento del desarrollo de las sociedades. Si la organización de la distribución está determinada por la organización de la producción, también la distribución precederá la producción, determinándola. Aquí Marx, introduce un elemento clave que domestica buena parte de sus desarrollos posteriores: la apropiación territorial y el posterior reparto de lo apropiado. De este modo, el reparto entre los conquistadores y la forma de propiedad territorial determinará la producción. Pero, tal y como dice Marx (2009, p.16):

[...] O bien reduce a los conquistados a la esclavitud y convierte así el trabajo esclavo en la base de la producción. O bien un pueblo, mediante la revolución, fragmenta la gran propiedad territorial y da un carácter nuevo a la producción por medio de esta nueva distribución.

Ahora, la mera distribución de los productos se nos mostrará como algo superficial y como un momento alejado de la producción, cuando realmente es la producción la que está aparentemente mediada y determinada por la distribución. La distribución será, en el momento de reparto, primeramente distribución de los medios de producción y, también, distribución de los miembros de la sociedad entre las distintas ramas de la producción. La distribución de los productos posterior será un mero resultado.

En cualquier caso, Marx (2009, p.18) seguidamente advertirá que incluso en las conquistas y en la apropiación territorial la distribución previa al proceso productivo está ya determinada por el modo de producción del conquistador y del conquistado.

[...] Aunque ésta (la distribución) aparezca como un supuesto para el nuevo periodo de producción, ella misma es a su vez producto de la producción, no solamente de la producción histórica en general, sino de la producción histórica determinada.

La necesidad de entender a Marx desde Hegel ya fue señalada por Lenin (Lenin, 1974). Y es a través de los *Grundrisse* como las conexiones de Marx con Hegel, a través del Espíritu Objetivo, son más claras (Bueno, 1974).

2. b. Formaciones precapitalistas y la socialización capitalista

En el capítulo dedicado a las formaciones que preceden a la formación capitalista, Marx afirmará que el comunismo primitivo se basará en la familia o en una reunión de familias (la tribu). Así, una vez que las tribus se apropian de un territorio explotarán la tierra de forma colectiva y de ahí surgirán las hordas de sangre, idiomas, tradiciones, costumbres, etc. Los subsiguientes cambios en la producción llevarán en sus entrañas la semilla de nuevas formas de propiedad comunitaria:

- Modo asiático u oriental: se manifiesta de dos formas. Una, como propiedad comunitaria con individuos que trabajan tierras asignadas de forma autónoma dentro de familias (eslavos). Otra, donde domina el trabajo colectivo (tribus indias, etc.) para la generación de excedente que es empleado para cubrir todo tipo de necesidades sociales y militares, donde la forma de gobierno usual es el despotismo.
- Modo antiguo (Grecia, Roma): surge el propietario de la tierra a nivel individual, pero siempre como propietario dentro de una comunidad. Los propietarios de la tierra viven en la ciudad. Así, será un presupuesto para la apropiación del suelo el ser miembro de la

comunidad (Estado), y como miembro de ella el individuo es propietario privado. Marx (2009: 436-437) afirma:

[...] La tierra de cultivo aparece como territorio de la ciudad, no ya la aldea como mero accesorio de la tierra. La tierra en sí –y no importa qué dificultades ofrezca para su laboreo, para su apropiación real- no ofrece obstáculos para comportarse con ella como con la naturaleza inorgánica del individuo vivo, como con su taller, como con el medio de trabajo, objeto de trabajo y medio de vida del sujeto. Las dificultades que encuentra la comunidad sólo pueden provenir de otras comunidades, que ya han ocupado esa tierra o que molestan a la comunidad en su ocupación. 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.

- Modo germánico (Edad Media). En cada casa individual hay un centro productivo. Con la finalidad de resolver los conflictos sociales, legales, religiosos y, también, para ir a la guerra, las viviendas se asocian. En este caso, la comunidad es una asociación que no tiene entidad política como el Estado del modo antiguo.

En los *Grundrisse*, el trabajo está mediado por la existencia del individuo y siempre dentro de una comunidad, como miembro de ella. El trabajo es una actividad esencialmente social. Pero, para trabajar, es necesario previamente apropiarse de la tierra: apropiación y propiedad privada no son sinónimos. En todo caso, esta forma de propiedad comunal, y las relaciones sociales y de producción que conlleva, se irá desmoronando con el paso del tiempo, tal y como afirma Marx (2009, p.446).

[...] la producción misma, el progreso de la población suprimen gradual y necesariamente estas condiciones; las destruyen en vez de reproducirlas, etc., y de ese modo se desintegra la entidad comunitaria junto con las relaciones de propiedad en que estaba basada.

La aparición del “individuo desnudo” (*nacktes Individuum*), o trabajador libre (*freie Arbeiter*), como producto histórico del desmoronamiento de las relaciones feudales de dependencia personal, será un elemento clave para entender los procesos de socialización del modo de producción capitalista. La desvinculación entre el productor directo y la propiedad de los medios de producción tendrá un correlato social con resultados diferentes. Por un lado, el trabajador libre, que en el capitalismo no es un simple agente de producción individual o atomizado, estará inserto en un proceso colectivo de producción o de socialización de las fuerzas productivas; y, por el lado del propietario de los medios de producción, la colectivización del proceso de trabajo adquirirá la forma de concentración y centralización del capital (Poulantzas, 1975).

Desde estas coordenadas, los atributos característicos de las condiciones de posibilidad de emancipación de los trabajadores se gestan en el propio desarrollo de las fuerzas productivas que encuentran un límite en las relaciones sociales de producción. No tanto por razones de estancamiento del sistema capitalista, sino como consecuencia del grado de concentración y centralización del capital que posibilita un grado mayor de cooperación técnica de los trabajadores, un mayor conocimiento del funcionamiento de máquinas y otros medios de producción, la organización sindical para la defensa de los derechos laborales, etc.

Además, existen otras razones: la propia dialéctica del capital, que por las formas que adopta y su grado de intensidad, tiende a revolucionar los medios de producción y el cambio técnico, aumentando la productividad del trabajo y el trabajo impagado. Y es que la subsunción del trabajo al capital es el fundamento de la competencia entre capitales: la explotación del trabajo en beneficio del capital y la incesante acumulación del mismo, del trabajo muerto, generará crisis económicas por la caída de la rentabilidad del capital (tasa de ganancia) y la reducción de los beneficios empresariales, lo que provocará despidos, reducciones de salarios, empeoramiento de las condiciones de vida, etc. que serán momentos necesarios para hacer posibles la salida de las crisis capitalistas (Weeks, 2009).

III. Crítica del origen del Estado y el igualitarismo primitivo del materialismo histórico

Las relaciones hegeliano-marxistas encuentran determinaciones más ricas al conectar el Estado con la propiedad privada, la apropiación territorial y, por tanto, la guerra entre Estados. Así, el miembro de la comunidad familiar compleja se reproducirá mediante la cooperación en función de unos intereses colectivos que incluirán su papel como guerrero para asegurar sus condiciones de existencia frente a terceros. Por ello la organización militar será clave para defender el territorio, apropiado por una comunidad de familias frente a otras comunidades.

En todo caso, los límites del materialismo histórico en cuanto al origen del Estado se verán de forma clara en cuanto esa génesis es producto de un desarrollo interno lineal, por composición e integración de sociedades primitivas que forman sociedades más complejas. Así, según las tesis del materialismo histórico tradicional, el Estado será una mera superestructura segregada de una base o un instrumento producido históricamente por la clase dominante para proteger, asegurar y ampliar la propiedad privada. La lucha de clases y el surgimiento de la propiedad privada de los medios de producción serán momentos previos al origen del Estado. De esta forma, el Estado será una institución necesaria para la clase dominante y, así, frenar el antagonismo de clases (Engels, 2001).

1. Aportaciones teóricas al desarrollo del materialismo histórico

1.a. Crítica del marxismo instrumentalista

Sin duda, el materialismo histórico ha tenido muchas variaciones y desarrollos en torno a la cuestión del Estado. Las investigaciones acerca del papel de las ideologías y las diferentes formas en las que el Estado ejerce el poder serán central es en el pensamiento de Antonio Gramsci, al concebir al Estado como el lugar donde el dominio no es únicamente el ejercicio de la fuerza por coerción de la clase o clases dominantes, sino también un mecanismo para garantizar el consentimiento de las clases subalternas (Gramsci, 1958). De este modo, el Estado no es un simple instrumento al servicio de la clase dominante, sino también un poder que unifica a la sociedad política dentro de una dialéctica compleja entre los grupos que forman parte de ella. El autor italiano desarrollará notablemente la teoría de la ideología como medio de producción, planteada por Engels, Marx y, también, Lenin.

En desarrollos posteriores, el marxismo instrumentalista fue criticado, en la línea ya iniciada por Antonio Gramsci, por el marxismo estructural de Louis Althusser y Nicos Poulantzas. El carácter unificador del Estado será una de las claves para entender el dominio a todos niveles del modo de producción capitalista (económico, político e ideológico). El dominio ideológico se ejercerá, también, mediante instituciones (aparatos) que van más allá de las estrictamente políticas: las asociaciones, las empresas, los partidos políticos, los medios de comunicación, la Iglesia e incluso la familia, serán considerados partes integrantes del Estado en su función de cohesión de una formación social (Poulantzas, 1979).

Y es que la práctica política, tal y como la entendía Lenin (práctica social ampliada), versará sobre la práctica económica, la práctica ideológica, la práctica teórica y la práctica política en sentido estricto. Pero si el Estado no solo es un factor de orden que actúa como organizador, cohesionador, equilibrador y regulador de una formación social, sino también el lugar donde se condensan las contradicciones, entonces la práctica política tendrá como objetivo fundamental la toma de poder del Estado. Será el lugar donde se produce el desciframiento del momento de ruptura de la unidad de una formación social y, por tanto, el conocimiento de la unidad dialéctica o, más bien, el conocimiento de la relación esencial de las clases sociales y la estructura del Estado. El Estado será esencial para la conservación de las condiciones de la producción y del funcionamiento de un modo de producción y una formación social (Poulantzas, 1975).

1.b. Crítica de la teoría evolucionista lineal del origen del Estado

Por otra parte, el materialismo filosófico, como materialismo histórico ampliado, criticará la teoría evolucionista lineal para proponer la tesis, según la cual, el Estado se originará por codeterminación dialéctica. El Estado surgirá por la apropiación de territorio público por parte de sociedades políticas primarias frente a otras. Como consecuencia de su expansión territorial se encontrarán en sus trayectorias, y se conformará la capa cortical (militar, guerrera, ejército diferenciado) para defender los derechos de apropiación. Esta capa cortical se diferenciará de las funciones de las otras capas surgidas en momentos preestatales: la capa basal (productora, económica) y la capa conjuntiva (gobierno). La apropiación del territorio será un momento previo a la existencia de la propiedad privada y las clases sociales. De modo que la relación causal se invierte: la propiedad privada y las clases sociales estará determinadas por el Estado y no al contrario (Bueno, 1991).

Pensamos que este cambio de perspectiva enriquece los contenidos del materialismo histórico en cuanto a la naturaleza dialéctica de las sociedades políticas. Unas sociedades políticas que ya no se identificarán plenamente con el Estado, al existir momentos de transición entre la fase de las sociedades naturales y las sociedades políticas estatales, denominadas por el materialismo filosófico como sociedades políticas primarias o protoestatales **(3)**. Todo ello con consecuencias políticas notables en cuanto a la naturaleza de la dialéctica de clases, la propiedad privada, las tesis igualitarias de las comunidades primitivas y a la consideración de las normas de primer orden (lengua, costumbres, tradiciones, etc.) como momentos clave en la constitución de los Estados y sus diferencias. Como sostiene Bueno (1991: 253-254):

[...] hay que suponer que cada sociedad política ha tenido que ir desarrollando, como patrimonio suyo, un conjunto de contenidos peculiares –una lengua, costumbres, ceremonias, estudios de producción, religión..- que constituyen su propia cultura, que se diferenciará por tanto de las demás en todo o en parte. Por eso, parece impropio enfocar, en nombre de un materialismo (ecológico) o económico, la cuestión del origen del Estado en términos puros de producción y redistribución de alimentos; y ello por la sencilla razón de que estos mismos alimentos producidos son un concepto abstracto, pues estos alimentos suponen ya unos instrumentos de producción, unas tecnologías en lugar de otras, una selección de formas o estilos, unas relaciones de parentesco, rituales, lenguaje comunicativo, etc., y no otros. Es decir, la producción de alimentos es un momento de una cultura íntegra que sólo de un modo metafísico podría considerarse como superestructura de los procesos económico-fisiológicos, al nivel del metabolismo basal.

2. Crítica de las tesis igualitaristas de la comunidad primitiva

La crítica de Marx al comunismo grosero e irreflexivo, tal y como él los denominaba, fue una crítica al intento de construir una idea de comunismo basada en el igualitarismo primitivo. La alienación del hombre desde la perspectiva de los socialistas utópicos no dejaba de ser una abstracción que podía ser mitigada recuperando las condiciones naturales del origen perdido. Y es que Marx, aun cuando compartía la ideología de la existencia de un comunismo primitivo, era consciente de que no se podía hacer abstracción de las condiciones reales de la etapa capitalista. El estado de degradación moral, social y económica al que había llegado el hombre en el capitalismo podía ser superado analizando las contradicciones sociales generadas por ese mismo sistema económico, y no para volver a un origen imposible, sino como un proyecto de futuro que germinaba en el presente y cuyo objetivo final era la abolición de la propiedad de los medios de producción.

En cualquier caso, las tesis igualitarias del materialismo histórico tradicional propenderán a establecer una correspondencia entre los bienes comunales de las comunidades primitivas y la igualdad entre los miembros de estas comunidades. En el análisis llevado a cabo en *El Capital*, Marx, de nuevo, deja clara su posición ante su tesis igualitaria. El comunismo primitivo se definirá como inexistencia de individualismo, cooperación entre los miembros de la tribu, propiedad comunal y la ausencia de valor de cambio (Marx, 2000).

Pero es que la negación de la propiedad privada no implica la igualdad. En las sociedades naturales ya existían jerarquías sociales muy acusadas, así como en las sociedades políticas primarias (protoestatales), donde las desigualdades relativas estaban a la orden del día. El propio Aristóteles ya vio que las bases de la familia antigua (asociación natural) son la asociación del señor y el esclavo y la asociación del esposo y la mujer, relaciones profundamente desiguales.

La lucha por la igualdad será propia de sociedades políticas, donde la fraternidad original, compatible con la desigualdad, ha sido fracturada y la aparición de la propiedad privada de la etapa estatal generará nuevas formas de desigualdad que sólo a través de la política podrán ser resueltas. La igualdad no es originaria, y existen muchos tipos de igualdad y a veces contradictorios, y corresponderá a etapas posteriores (sociedad política estatal) su desarrollo dialéctico, no a épocas previas con formato idílico. Las ciudades y los Estados serán los centros contextuales donde se produzcan estas luchas por la igualdad (social, económica y política). Unos centros donde ya existen procesos de igualación a través del idioma, el mercado, “la igualdad ante la ley” y otras instituciones sociales y políticas, en los que, a su vez, germinan las desigualdades históricas (Bueno, 1978).

IV. Modo de producción ampliado: conjugación de base y superestructura

Como ya se ha señalado, en el desarrollo histórico de las formaciones sociales y políticas, los modos de producción son parte esencial del proceso por el cual se reproducen las condiciones materiales de los individuos y, junto a ellas, el orden social y político.

Las diferentes conformaciones históricas relativas a las comunidades, naciones políticas y, en general, los Estados han de ser analizadas teniendo en cuenta tanto las normas de primer orden (tradiciones, costumbres, moral, “formas de vida”, lengua, religión, etc.), como de segundo orden (políticas). Estas últimas entendidas como transformación de aquellas, a las que se imponen nuevas normas de orden superior que regulan las acciones de los hombres como sujetos políticos que pertenecen a un Estado.

Y de este modo, los modos de producción no solo incorporarán categorías económico-sociales, sino también categorías morales, jurídicas, religiosas, tecnológicas, políticas, etc. donde la base (fuerzas productivas y relaciones sociales de producción) se conformará de forma conjugada con la superestructura (ideológica, política, etc.). Según esta tesis, el ser social (base) no habrá de ser visto de forma separada de la conciencia social (superestructura), y ésta como un subproducto de la base, tal y como ha sido postulado tradicionalmente por el materialismo histórico (Bueno, 1999).

No se pretende decir con esto, como antes señalábamos, que la influencia de la ideología, los aspectos culturales, la política, etc. sobre las relaciones basales, no hayan sido analizadas por el materialismo histórico y desarrollos posteriores en el siglo XX. Lo que se critica es la forma en que se ha definido esta relación, y por consiguiente, la necesaria redefinición de la estructura esencial de conformación entre base y superestructura.

En este sentido, las relaciones dialécticas de la base se conformarán conjuntamente con la superestructura por conjugación e influencia mutua. Es decir, la distribución y la producción serán momentos que en su desarrollo estarán influidos necesariamente por las ideologías, la política, etc. y estas, a su vez, por aquéllas.

V. Acerca de la estructura del imperio

Después de analizar los aspectos más significativos del desarrollo de las sociedades políticas y el origen del Estado (la importancia de las relaciones sociales de producción, el desarrollo de las fuerzas productivas, los modos de producción económicos y no económicos, la apropiación del territorio, el origen de la capa cortical, la distribución de la propiedad privada, la dialéctica de clases sociales, el papel de las ideologías, etc.) es necesario encarar la relación entre los Estados.

Según nuestras tesis materialistas, el Estado será un todo que adquiere su forma por la interacción de sus partes, donde una de las partes impone su hegemonía al resto. El Estado así definido será una unidad dialéctica. En este sentido, se impugnan las teorías que definen el Estado con un agregado de partes (individuos, clases, etc.); un todo que impone su forma a las partes; un todo que adquiere su forma necesaria por la interacción armónica entre las partes o un todo neutral sobre unas partes en conflicto.

Dicho esto, el Estado como totalidad relacionada con otros Estados mantendrá una relación dialéctica compleja que habrá que analizar junto a la dialéctica interna de las clases (partes) en cada uno de ellos. La dialéctica conjugada de clases y Estados ocupará un papel central para explicar el motor de la historia (Bueno, 2001).

Pero también, esa relación entre Estados podrá adquirir la forma de un sistema de sociedades políticas jerarquizadas. De este modo, un imperio será definido como un sistema de Estados subordinados al Estado hegemónico, con diversas y complejas relaciones de jerarquía y dominación (económica, política, militar). A partir de aquí cabe sugerir la siguiente clasificación entre imperios generadores y depredadores de Bueno (1999, p.465):

[...] Un imperio es depredador cuando por estructura tiende a mantener con las sociedades por él coordinadas unas relaciones de explotación en el aprovechamiento de sus recursos económicos o sociales tales que impidan el desarrollo político de esas sociedades, manteniéndolas en estado de salvajismo y, en el límite, destruyéndolas como tales. Un imperio es generador cuando, por estructura, y sin perjuicio de las ineludibles operaciones de explotación colonialista, determina el desenvolvimiento social, económico, cultural y político de las sociedades colonizadas, haciendo posible su transformación en sociedades políticas de pleno derecho.

Lo que interesa destacar es que esta idea de imperio puesta en correspondencia con la idea de plataformas continentales, donde se incide en la división geopolítica del mundo (Armesilla, 2012), y las ideas desarrolladas en el presente artículo implica que la hegemonía y el dominio no sólo se ejercen desde la esfera económica y política en estado bruto, sino que a través de éstas las influencias son, también, culturales, sociales, lingüísticas, ideológicas, tecnológicas, religiosas, etc. Que es, en definitiva, lo que define a los procesos globalizantes imperiales.

VI. Conclusiones

Una de las principales conclusiones que se extraen del presente artículo es que un proyecto socialista político con carácter universal **(4)** tendrá que partir de un posicionamiento claro frente al Estado (Bueno, 2003). Este posicionamiento tendrá que ir incluso más allá y fundarse en estructuras políticas de mayor envergadura, como las anteriormente estudiadas.

Estas estructuras no pueden ser analizadas y caracterizadas al margen de procesos históricos, geopolíticos, culturales, económicos, políticos, etc. Y, en este sentido, proyectos autoconsiderados de izquierda que se fundamenten en plataformas diferentes tendrán un alcance efectivo mínimo. En todo caso, serán proyectos fundados en comunidades sociológicas, morales, éticas, míticas, etc., sin tener en cuenta el carácter eminentemente dialéctico del Estado, y que convergerán, en buena medida, con posiciones liberales económico-políticas o fragmentarias.

¿Qué elementos se consideran esenciales, desde el materialismo político, para considerar un proyecto político de izquierda universal?

- El Estado es una unidad dialéctica conformada por la interacción entre las partes y su forma la adquiere por la hegemonía de una de ellas sobre el resto. Lo que implica la acción de grupos de sujetos en pugna.

- La génesis y estructura del Estado conlleva la aparición de una serie de capas (conjuntiva, basal y cortical) que comportan unos poderes políticos **(4)**ⁱ esenciales (instituciones políticas) para su gobierno, gestión, planificación y producción de sus recursos y la defensa de su territorio.
- La dialéctica entre clases y Estados, desde la perspectiva de plataformas conformadas históricamente, conllevará unos procesos de transformación con unas condiciones de partida determinadas, y no exclusivamente desde abstracciones puramente económicas.
- En todo caso, los procesos de transformación de la realidad tendrán que partir de las acciones desde una de las partes.
- Bajo el sistema capitalista, esas partes habrán de ser los trabajadores, que como condición necesaria para dirigir los procesos de acumulación de capital tendrán que controlar los poderes políticos (órganos y funciones).
- Los trabajadores no pueden ser totalizados: no son una estructura homogénea, un todo unitario. Son grupos diversos que tienen que coordinar sus acciones a través de instituciones (sociales, económicas, políticas).
- Un proyecto de izquierda socialista universal tendrá que desarrollar las fuerzas productivas para no degenerar en proyectos socialistas particularistas que deriven en socialismos rentistas, socialismos de reparto del excedente, etc. En cualquier caso, las sospechas de particularismo se evidenciarán por ser sistemas dependientes del sistema capitalista: dependencia económica y retraso tecnológico.
- En el proceso de desarrollo de las fuerzas productivas, la hegemonía (económica, política e ideológica) no sólo ha de estar vinculada al interior del Estado, sino también frente a otros Estados y plataformas históricamente determinadas.
- La eutaxia de las estructuras transformadoras (revolucionarias), su duración, dependerá de las variables anteriormente descritas.
- Las relaciones entre eutaxia y proceso de transformación generador requieren más desarrollos teóricos y análisis de imperios generadores históricos (imperio romano, imperio español, imperio soviético, etc.), así como de los mecanismos generadores y depredadores del modo de producción capitalista.

Tras estas consideraciones, los proyectos revolucionarios basados en la idea de multitudⁱⁱ (Hardt y Negri, 2006) **(5)**, y de pueblo serán propuestas equívocas, a nuestro juicio, desde premisas materialistas. Ideas, multitud y pueblo, que podrán ponerse en correspondencia con el nominalismo atomista y con el holismo, respectivamente. El grado de indefinición y abstracción de ambos términos impide la caracterización de un sujeto revolucionario fundado en la determinación histórica de las plataformas imperiales políticas y económicas, del Estado-nación, del desarrollo de las fuerzas productivas, de la dialéctica de clases y Estados, etc.

Un sujeto revolucionario atemporal y ahistórico, cuyo formalismo provocará que cualquier entidad social pueda ser caracterizada como multitud o pueblo con capacidad y fuerza para transformar la realidad, con energía propia para cambiarla. Sus instrumentos para la transformación son, básicamente, la cooperación, la hibridación y la acción en común, que tendrían, por sí mismas, capacidad suficiente para la transformación revolucionaria. Pero es que la cooperación y la acción en común perderán su fuerza si no se referencian a una materia concreta (a instituciones sociales y políticas que la hagan posible) y máxime cuando no se reconozca en ellas que son relaciones asimétricas y de ningún modo equilibradas, armónicas y simétricas. Todo ello traerá como consecuencia que en las ideas de multitud y pueblo no se consideren, por irrelevantes, las partes que las conforman y que, tampoco, puedan entrar en conflicto al obviar las relaciones dialécticas complejas entre ellas. Asimismo, serán propuestas ideológicas que tenderán a nuevas formas de separación entre sociedad civil y sociedad política, identificando esta última con el Estado, el poder, la tiranía y la corrupción.

A la luz de los elementos aportados en este artículo, pensamos que la tercera tesis sobre Feuerbach, de Marx (2006: 57-58), puede cobrar nuevas vías de interpretación.

La teoría materialista de que los hombres son producto de las circunstancias y de la educación, y de que por tanto, los hombres modificados son producto de circunstancias distintas y de una educación modificada, olvida que son los hombres, precisamente, los que hacen que cambien las circunstancias y que el propio educador necesita ser educado. Conduce, pues, forzosamente, a la sociedad en dos partes, una de las cuales está por encima de la sociedad (así, por ej., en Robert Owen). La coincidencia de la modificación de las circunstancias y de la actividad humana sólo puede concebirse y entenderse racionalmente como práctica revolucionarias.

Una práctica revolucionaria que poco o nada tendrá que ver con la dialéctica de los hombres con el tiempo abstracto o de los hombres con la Naturaleza.

Notas:

(1) Tal y como afirma Hegel (2005, pp.301-303), en los *Principios de la Filosofía del Derecho*:

[...] La ampliación de la familia como tránsito de la misma a otro principio se da en la existencia, por una parte, con la serena ampliación que desemboca en la formación de un pueblo, de una nación, que tiene por lo tanto un origen natural común, y por otra con la reunión de comunidades familiares dispersas, por la fuerza de la dominación o por la unión voluntaria provocada por las necesidades comunes, y por la acción recíproca de sus satisfacción.

[...] La sociedad civil es la diferencia que aparece entre la familia y el Estado, aunque su formación es posterior a la del Estado. En efecto, por ser la diferencia supone el Estado, que ella necesita tener ante sí como algo independiente para existir. [...] Cuando se presenta al Estado como una unidad de diversas personas, como una unidad que es sólo comunidad, lo que se mienta es exclusivamente la determinación de la sociedad civil.

[...] la familia se divide en una multitud de familias que se comportan unas respecto de otras como personas concretas e independientes y por lo tanto de un modo exterior.

(2) La sociedad política (o el Estado) se entiende como una organización social heterogénea, puesto que está constituida por diferentes grupos étnicos previos (tribus, naciones en sentido étnico), orientada a mantener la propiedad del propio territorio frente a otras sociedades políticas, y a mantener la eutaxia (duración) a través del conflicto de grupos y clases sociales. La organización de la sociedad política corre siempre a cargo de una parte de la misma que totaliza, a través del poder político, el resto de partes proponiéndose como objetivo la eutaxia.

(3) [...] Ante todo, el socialismo genérico (tanto en el sentido histórico, como en el teórico) se delimita frente al subjetivismo individualista y, después, frente al subjetivismo de grupo (de un "grupo subjetivista", en la medida en que tienda a retraerse, encerrarse o enrocarse en sus propios contornos). Si englobamos ambos tipos de subjetivismo en un solo concepto podríamos hablar de particularismo. Y entenderíamos aquí como particularismo (en cuanto posición más teórica o emic, que histórica etic) a cualquier pretensión de erigir una parte de la sociedad humana (de cada sociedad distributivamente tomada, o de la sociedad universal en sentido atributivo, cuando a este sentido pueda corresponderle un correlato histórico y no sólo teórico) en representación única de lo humano, en general, con segregación (histórica o teórica) de todas las demás "pretendidas partes".

Según esto, el socialismo genérico (con la nota de un universalismo expansivo o virtual) se daría siempre especificado en una forma o modo de socialismo específico; sin embargo, no todo socialismo específico habría de tener la nota de universalismo genérico, si es que su socialismo procesual adquiere una dirección contractiva y particularista, y aún depredadora (la del Nacional Socialismo, por ejemplo), que tiende a mantenerse no ya aislado de todos los demás, sino sencillamente autodefinido como plataforma subordinante de las restantes partes de las sociedades humanas.

Bueno, G. (2006) Notas sobre la socialización y el socialismo. *Revista El Catoblepas* [Internet] agosto, (nº 54). Disponible en: <http://nodulo.org/ec/2006/no54p02.htm>

(4) Según el materialismo filosófico: [...] El poder político, en tanto que poder sintáctico, tiene unas funciones propias. De acuerdo con nuestro modelo, que distribuye el eje sintáctico del sistema gnoseológico en tres momentos (términos, relaciones y operaciones), tendremos que distribuir el poder político en tres momentos: poder determinativo como poder formador de términos, poder estructural como poder de establecimiento de relaciones, y poder operativo como poder ejecutivo de operaciones.

[...] Las tres capas según las cuales se organiza el cuerpo de la sociedad política constituyen la forma del contenido al que habrá que aplicar las formas sintácticas del poder político. El

desarrollo del concepto sintáctico del poder político podría ser también considerado simultáneamente como un desarrollo de cada una de las capas. A las dos perspectivas según las cuales puede analizarse la interacción entre la sociedad política y la sociedad civil, van referidos los sentidos de relación descendente que designa la acción de la sociedad política sobre la sociedad civil, o los sentidos de relación ascendente que designa la acción de la sociedad civil sobre la sociedad política.

1) Sentido descendente. En cuanto que capacidad de actuar en la capa conjuntiva, el poder ejecutivo es el poder operativo (una organización policíaca), el poder legislativo es el poder estructural (las leyes constitucionales) y el poder judicial es el poder determinativo: la censura que la república romana instituyó en el año 416 antes de nuestra era. En cuanto capacidad de actuar en la capa basal, el poder gestor es el poder operativo, el poder planificador es el poder estructural (los planes quinquenales de la Unión Soviética en los años 20 y 30), y el poder redistribuidor (o fiscal) es el poder determinativo. En cuanto capacidad de actuar en la capa cortical, el poder operativo es el poder militar, el poder estructural es el poder federativo (capacita a la sociedad política a establecer relaciones normativas con sociedades extrañas) y el poder determinativo es el poder diplomático.

2) Sentido ascendente. La acción de la sociedad civil en la capa conjuntiva es la obediencia en el momento operativo, el acatamiento o la iniciativa en el momento estructural, y el cumplimiento en el momento determinativo. La acción de la sociedad civil en la capa basal es la contribución en el momento operativo, la producción en el momento estructural, y la tributación en el momento determinativo. La acción de la sociedad civil en la capa cortical son el servicio o el voluntariado en el momento operativo, el comercio internacional en el momento estructural, y las alianzas en el momento determinativo.

(5) Según Michael Hard y Toni Negri, la multitud es una multiplicidad de singularidades, y singularidad es un sujeto social cuya diferencia no puede reducirse a uniformidad. La multitud sigue siendo plural y múltiple.

Bibliografía:

ALTHUSSER, L. (1988) *Ideología y aparatos ideológicos del Estado*. Buenos Aires: Nueva Visión.

ARENDET, H. (2006) *Sobre la Revolución*. Madrid: Alianza Editorial.

ARISTÓTELES. (2004) *Política*. Madrid: Mestas Ediciones.

ARMESILLA, S.J. (2012) «Las plataformas continentales». *La Balsa de Piedra, Revista de teoría y geoestrategia iberoamericana y mediterránea* [Internet] septiembre-diciembre (nº1). Disponible en: (<http://labalsadepiedra.org/las-plataformas-continentales/>) (Acceso el 18 de agosto de 2014)

BUENO, G. (1974) Los «Grundrisse» de Marx y la «Filosofía del Espíritu objetivo» de Hegel. *Sistema, Revista de Ciencias Sociales* [Internet] enero, (nº4), pp. 35-46. Disponible en: <http://www.fgbueno.es/med/dig/gb74s4.pdf> (Acceso el 20 de julio de 2014)

BUENO, G. (1978) Determinismo cultural y materialismo histórico. *Revista El Basilisco* [Internet] septiembre-octubre, (nº4), pp. 4-28. Disponible en: <http://www.fgbueno.es/bas/pdf/bas10401.pdf> (Acceso el 21 de agosto de 2014)

BUENO, G. (1991) *Primer Ensayo sobre las categorías de las ciencias política*. Logroño: Biblioteca Riojana. Cultural Rioja.

BUENO, G. (1999) *España frente a Europa*. Barcelona: Alba Editorial.

- BUENO, G. (2001) Dialéctica de clases y dialéctica de Estados (respuesta a la crítica al libro España frente a Europa publicada en la revista Anábasis por Juan Bautista Fuentes Ortega). *Revista El Basilisco* [Internet], 2ª época, (nº 30), pp. 83-90. Disponible en: <http://www.filosofia.org/rev/bas/bas23008.htm> (Acceso el 21 de agosto de 2014)
- BUENO, G. (2003) *El mito de la izquierda: Las izquierdas y la derecha*. Barcelona: Ediciones B.
- BUENO, G. (2004) *Panfleto contra la democracia realmente existente*. 2ª ed. Madrid: La Esfera de los Libros.
- BUENO, G. (2006) Notas sobre la socialización y el socialismo. *Revista El Catoblepas* [Internet] agosto, (nº 54). Disponible en: <http://nodo.org/ec/2006/no54p02.htm> (Acceso el 21 de agosto de 2014)
- DE TOQUEVILLE, A. (2004) *El Antiguo Régimen y la Revolución*. Madrid: Alianza Editorial.
- DURKHEIM, E. (2001) *La división del trabajo social*. 4ª ed. Madrid: Ediciones Akal.
- DURKHEIM, E. (1996) *Educación y sociología*. Barcelona: Altaya.
- ENGELS, F. (2001) *El origen de la familia, de la propiedad privada y del Estado/ Del socialismo utópico al socialismo científico*. Madrid: Mestas Ediciones.
- ESPINOSA, B. (2003) *Tratado teológico-político*. Madrid: Alianza Editorial.
- FICHTE, J.G. (1991) *El Estado comercial cerrado*. Madrid: Tecnos.
- FICHTE, J.G. (1988) *Discursos a la nación alemana*. Madrid: Tecnos.
- GARCÍA, F. (2009) *Koinoonia y communitas. El concepto platónico de comunidad y su rastro contemporáneo. Ensayo aparecido en el libro colectivo Comunicación, tecnología y subjetividad*. México: UIA.
- GRAMSCI, A. (1958) *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*. Buenos Aires: Editorial Lautaro.
- HARDT, M. y NEGRI, T. (2006) *Multitud*. Barcelona: Debolsillo.
- HEGEL, G.F.W. (2005) *Principios de la Filosofía del Derecho*. 2ª ed. Barcelona: Edhasa.
- HOBBS, T. (2009) *Leviatán*. Madrid: Alianza Editorial.
- LENIN, V.I. (1974) *Obras Completas, Cuadernos Filosóficos*. Tomo XLII. México: Akal Editor.
- LOCKE, J. (2013) *Obra completa*. Madrid: Editorial Gredos.
- LOSURDO, D. (2012) *Hegel y la catástrofe alemana*. Madrid: Escolar y Mayo Editores.
- KANT, I. (2006) *Teoría y Práctica*. 4ª ed. Madrid: Tecnos.
- MARX, K. (2000) *El Capital*. Madrid: Akal.
- MARX, K. (2009) *Elementos Fundamentales para la Crítica de la Economía Política (Grundrisse) 1857-1858*. Volumen 1. 2ª ed. Madrid: Siglo XXI Editores.
- MARX, K. (2010) *Crítica de la Filosofía del Estado de Hegel*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- MARX, K. y ENGELS, F. (1974) *La Ideología Alemana*. 5ª ed. Coedición Barcelona: Grijalbo y Montevideo: Pueblos Unidos.

- MARX, K. y ENGELS, F. (2006) *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana (y otros escritos sobre Feuerbach)*. Madrid: Fundación Federico Engels.
- PARSONS, T. (1977) *El Sistema de las Sociedades Modernas*. México D.F.: Ed. Trillas.
- PEÑA, V. (1974) *El materialismo de Spinoza. Ensayo sobre la Ontología spinozista*. Madrid: Ediciones de la Revista de Occidente.
- PLATÓN. (2006) *La República*. Madrid: Alianza Editorial.
- POULANTZAS, N. (1975) *Poder político y clases sociales en el estado capitalista*. 10ª ed. Madrid: Siglo veintiuno editores.
- POULANTZAS, N. (1979) *Estado, poder y socialismo*. Madrid: Siglo veintiuno editores.
- ROUSSEAU, J.J. (1999) *El Contrato Social*. Madrid: Edimat Libros.
- ROUSSEAU, J.J. (2011) *Discurso sobre la Economía Política*. Madrid: Maia Ediciones.
- ROUSSEAU, J.J. (2012) *Discurso sobre las ciencias y las artes, Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*. Madrid: Alianza Editorial.
- TÖNNIES, F. (1947) *Comunidad y Sociedad*. Buenos Aires: Editorial Losada.
- WEBER, M. (2002) *Economía y Sociedad*. 2ª ed. Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- WEEKS, J. (2009) *Teoría de la Competencia en los neoclásicos y en Marx*. Madrid: Maia Ediciones.
-