

**UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID**  
**FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIOLOGÍA**



**TESIS DOCTORAL**

**La teoría del gobierno en el marxismo**

**MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR**

**PRESENTADA POR**

**Julio Rafael Quiñones Páez**

**Director**

**Juan Carlos Monedero Fernández**

Madrid  
Ed. electrónica 2019



**UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID**

**FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIOLOGÍA**

**DOCTORADO EN CIENCIAS POLÍTICAS  
Y DE LA ADMINISTRACIÓN Y RELACIONES INTERNACIONALES**

**TESIS DOCTORAL**

**LA TEORÍA DEL GOBIERNO EN EL MARXISMO**

**JULIO RAFAEL QUIÑONES PÁEZ**

**DIRECTOR**

**JUAN CARLOS MONEDERO FERNÁNDEZ**

## Índice

Resumen.....	6
<i>Summary.....</i>	7
1. Introducción: sobre teoría marxista y teoría del gobierno. Aspectos conceptuales y metodológicos.....	10
2. La contragobernanza y sus formas: elementos para una teoría crítica del gobierno.....	20
2.1. Gobierno jerárquico.....	26
2.1.1. Gobierno jerárquico y democracia desde arriba.....	26
2.1.2. La política extraparlamentaria, los partidos políticos y el gobierno tras la crisis del fordismo.....	39
2.1.2.1. Gobierno y mecanismos de legitimación y control.....	48
2.1.2.2. Gobierno y redes.....	53
2.2. Autogobierno.....	57
2.2.1 Autogobierno y democracia desde abajo.....	57
2.2.2. Entre la comunidad y el espacio local. A propósito de la escala adecuada para el autogobierno.....	65

2.2.3. Política de base y movimientos sociales.....	85
2.3. Cogobierno.....	91
2.3.1. Cogobierno y democracia cogubernativa.....	91
2.3.2. Movimientos sociales, partidos políticos y hegemonía.....	100
<b>3. El proyecto político de Marx como proyecto cogubernativo.....</b>	<b>121</b>
3.1. El punto de partida: la crítica del gobierno jerárquico hegeliano y del autogobierno anarquista.....	121
3.2. El cogobierno en la formación política de la clase.....	140
3.3. Cogobierno y dictadura del proletariado.....	152
<b>4. Lenin, el partido y el gobierno jerárquico.....</b>	<b>165</b>
4.1. Lenin, la Segunda Internacional y los populistas rusos: entre el determinismo y la política.....	165
4.2. El partido como gobierno jerárquico.....	178
4.2.1. El partido y la producción de teoría.....	183
4.2.2. El partido y las clases.....	187
4.2.3. El partido, los soviets y el Estado.....	195

4.3. El gobierno del partido.....	204
4.3.1. Vigencia del principio cogubernativo en el ámbito de la relación entre el partido y la clase.....	206
4.3.1.1. Procesos eleccionarios competitivos y libres para la selección de los candidatos por parte de las bases obreras.....	206
4.3.1.2. Representación de los distintos sectores de la clase obrera en los cuerpos dirigenciales del partido.....	206
4.3.1.3. Mecanismos que hagan posible el control popular de la dirigencia partidista.....	207
4.3.2. Vigencia del principio cogubernativo en el ámbito de las relaciones organizativas internas del partido.....	207
4.3.2.1. Procesos eleccionarios competitivos y libres para la selección de los dirigentes del partido.....	207
4.3.2.2. Representación de las fracciones partidistas en los cuerpos dirigenciales del partido.....	208
4.3.2.3. Mecanismos que hagan posible el control de la dirigencia partidista por los militantes de base.....	210
5. “En el principio era la acción”. Espontaneidad, organización y cogobierno en Rosa Luxemburg.....	214
5.1. Sobre el pretendido “espontaneísmo” de Rosa Luxemburg.....	214

5.2. La formación política de la clase.....	221
5.2.1. Abajo.....	221
5.2.2. Arriba.....	227
5.2.3. Democracia cogubernativa.....	232
6. La cuestión del gobierno en la Teoría Crítica de la Sociedad.	
Los casos de Marcuse y Offe.....	239
6.1. Herbert Marcuse, la nueva izquierda y la acción desde abajo.....	239
6.1.1. Biología, razón sensual y “salto cualitativo”.....	239
6.1.2. El gobierno y la oposición antisistémica.....	247
6.2. Claus Offe y el cogobierno en el contexto de la crisis.....	259
7. Negri, Holloway y el giro autogubernativo de la teoría radical más reciente.....	277
7.1. Antonio Negri: el autogobierno de la multitud en un escenario de gobernanza imperial.....	277
7.2. John Holloway y el autogobierno como negatividad.....	293
8. Conclusiones.....	307
Bibliografía.....	332

## RESUMEN

La teoría marxista del gobierno es una construcción que involucra diversos presupuestos conceptuales y metodológicos, a saber: la interrelación entre gobierno y acción política antisistémica; el consiguiente énfasis en la esfera de la actuación humana, adoptado sin por ello soslayar la dimensión de la estructura; la elaboración de constelaciones: a partir de un detenerse en el presente, esto es, en la forma actual del gobierno, se interpreta el pensamiento de los autores objeto de estudio (Marx, Lenin, Luxemburg, Marcuse, Offe, Negri y Holloway); y, la comprensión de que esa forma actual del gobierno no es otra que la gobernanza en tanto pluralidad de modos de coordinación de las relaciones sociopolíticas: el mando o jerarquía, el intercambio autopoietico o autogobierno y la red o cogobierno.

Ahora bien, a la luz de todo lo anterior, pero muy especialmente de la premisa de la interrelación entre gobierno y acción antisistémica, la teoría marxista del gobierno solo puede ser entendida como una crítica de la gobernanza o, más precisamente, como una teoría de la contragobernanza. En tales condiciones, esta última aparece como el abordaje de la pluralidad de modos de coordinación sociopolítica propia de la gobernanza desde el punto de vista de las fuerzas colectivas opuestas al sometimiento de la actividad humana al proceso de valorización capitalista.

En concreto, semejante punto de vista se traduce en un planteamiento de este tenor: en primer lugar, la crítica de la índole jerárquica de la democracia realmente existente en tanto gobierno de la minoría en favor de la minoría; segundo, la apuesta por el autogobierno como expresión de un tejido solidario gestado en la esfera de lo comunitario y de los nichos espaciales heterotópicos; y, tercero, la visión del cogobierno como producto de la negociación y/o de la deliberación entre agentes, que se hilvana en simultánea de abajo a arriba —a partir de múltiples núcleos autogubernativos— y de arriba a abajo —reconociendo la necesidad de un gobierno central sujeto a control popular—. A la hora de la acción, esta dinámica, que combina elementos democrático radicales y republicanos, cristaliza en la relación de doble vía entre movimientos sociales y partidos políticos, relación que alcanza su correlato en aquel diálogo horizontal entre saber experto y sentido común del cual emana la hegemonía.

Dado este marco teórico, el correspondiente ejercicio de construcción constelativa arroja lo siguiente: 1) una *constelación cogubernativa*, alrededor de Marx, Luxemburg y Offe, donde los dos primeros se ocupan del proceso de formación política de la clase (interrelación entre el movimiento constituido bien a partir de la unión sindical o bien de la huelga y el consejo obrero, y el partido como ente capaz de condensar la perspectiva de conjunto) y del tema del gobierno de transición al comunismo (siguiendo el modelo de abajo a arriba propio de la comuna y del soviet). Offe, mientras tanto, se vuelca hacia esa combinación de lo micro y lo macro que encuentra en la relación entre movimientos sociales y partidos políticos, de un lado, y entre preferencias ciudadanas e institucionalidad democrática, del otro; 2) una *constelación jerárquica*, alrededor de Lenin, caracterizada por la separación entre clase y partido con dirección desde arriba por este último (con giros puntuales hacia el cogobierno en ciertas coyunturas por cuenta de necesidades tácticas); y, 3) una *constelación autogubernativa* en torno a Marcuse, Negri y Holloway: autodesenvolvimiento de los movimientos sociales galvanizados en la “nueva izquierda”, la “multitud” o la negatividad propia de un “nosotros” indefinible, respectivamente (aunque en los dos primeros se pueden identificar algunos elementos cogubernativos como la eventual acción conjunta de movimientos sociales y partidos políticos, en Marcuse, y la tensión entre asamblea ciudadana y control republicano que es inherente a la “gobernanza constituyente”, en Negri).

## SUMMARY

The Marxist theory of the government is a construction that involves various conceptual and methodological premises, namely: the link between government and anti-systemic political action; the resulting emphasis regarding the human action, which does not imply ignoring the dimension of the structure; the elaboration of constellations: through looking at the present, that is, in the current form of government, the thought of the authors under study is interpreted (Marx, Lenin, Luxemburg, Marcuse, Offe, Negri, and Holloway); and the understanding that this current form of government is the governance seen as a plurality of types of coordination of social and political relations: command or hierarchy, the autopoietic exchange or self-government and the network or co-government.

Nevertheless, considering the interrelation between government and antisystemic action, the Marxist theory of the government can only be understood as a critique of governance or, more precisely, as a theory of counter-governance. In such conditions, the latter appears as the approach to the plurality of types of social and political coordination which is feature of governance, from the point of view of the collective forces opposed to the submission of human being to capitalism.

More specifically, that point of view involves: firstly, the criticism of the hierarchical nature of the existing democracy as a government of the minority in favor of the minority; secondly, the commitment to self-government as an expression of a supportive bond initiated by the community and by heterotopic spaces; thirdly, the vision of co-government as a product of negotiation and deliberation among agents, which is build bottom-up on multiple self-governmental cores, and top-down, recognizing the need for a central government subject to popular control. When it comes to action, this dynamic—which combines radical-democratic and republican elements, is crystallized in the two-way relationship between social movements and political parties; relationship that reaches its correlation in that horizontal dialogue between knowledge of experts and common sense, where hegemony originates.

Within this theoretical framework and after constellation construction, it can be said that we find: 1) a *co-governmental constellation*, around Marx, Luxemburg and Offe, where the first two deal with the process of political formation of the class (interrelation between the movement made either from the trade union or from the strike movement and the workers' council, and the party as an entity capable of condensing a global perspective) and the issue of transitional government to communism (following the bottom-up model of the commune itself and the Soviet). Meanwhile, Offe focuses on the combination of the micro and macro that can be found in the relationship between social movements and political parties, on the one hand, and between citizen preferences and democratic institutionalism, on the other; 2) a *hierarchical constellation*, around Lenin, characterized by the separation between the class and the party with a top-down approach led by the party (with capacity of moving towards the co-government in some circumstances due to tactical needs); 3) a *self-governmental constellation* around Marcuse, Negri, and Holloway: self-development of the social movements amalgamate in the “new left”, the “Multitude” or the negativity of an indefinable

“us”, respectively (although in the first two, there are some co-governmental elements such as the eventual joint action of social movements and political parties that can be identified in Marcuse, and the tension between citizens’ assembly and republican control that is inherent in the “constituent governance” in Negri).

## 1. Introducción: sobre teoría marxista y teoría del gobierno. Aspectos conceptuales y metodológicos

En términos generales y con distintos niveles de detenimiento y profundidad, la tradición de la teoría marxista se ha ocupado de la cuestión del gobierno desde tres puntos de vista diferentes, a saber: la crítica del gobierno realmente existente, la cuestión de la transformación del gobierno sobre los hombres en administración de las cosas en el comunismo y, de manera más o menos implícita pero con una recurrencia significativa y un peso teórico específico, la reflexión acerca de la interacción entre gobierno y acción política antisistémica.<sup>1</sup>

Ya en Marx, en efecto, queda trazado este itinerario teórico, el cual ha venido a agenciar como marco conceptual desde entonces. En el *Manifiesto comunista*, por ejemplo, al analizar el problema de la dominación política de la burguesía, Marx y Engels subrayan la importancia del control del gobierno que dicha clase había alcanzado para entonces, control que le permitía ejercerlo en términos de gobierno de la minoría en favor de la minoría: “la burguesía, después del establecimiento de la gran industria y del mercado universal, conquistó finalmente la hegemonía exclusiva del poder político en el Estado representativo moderno. El Gobierno del Estado moderno no es más que una junta que administra los negocios comunes de toda la clase burguesa” (Marx y Engels, 1976 a: 113). Con frecuencia se ha interpretado esto último como alusivo al conjunto del Estado en tanto “junta de negocios”; pero al margen de esa consideración, tal referencia específica al gobierno muestra que Marx tenía muy clara la división de poderes estatal propia de su tiempo, cuestión de la que, entre otras cosas, se había ocupado detalladamente ya desde 1843, en la *Crítica del derecho del Estado de Hegel*. Adicionalmente y como para zanjar cualquier ambigüedad, iba a volver sobre el punto en el *Dieciocho brumario* y, cerca de veinte años después, en *La guerra civil en Francia*, abundando de paso un poco más a propósito de su concepción del gobierno burgués: “El poder estatal centralizado, con sus órganos omnipresentes: el ejército permanente, la policía, la burocracia, el clero y la magistratura —órganos creados con arreglo a un plan de división sistemática y jerárquica del trabajo—, procede de los tiempos de la monarquía absoluta”

---

<sup>1</sup> Quizá se podría incluir como una cuarta perspectiva aquella que nace bajo la influencia del enfoque foucaultiano de la gubernamentalidad y que tendría en Antonio Negri a su más notorio representante dentro del campo marxista. La Escuela de Frankfurt, no obstante, habría abierto camino en esa materia desde sus propios fundamentos teóricos, es decir, independientemente de Foucault.

(Marx, 1976 a : 230). Y: “Los impuestos son la fuente de vida de la burocracia, del ejército, de los curas y de la corte; en una palabra, de todo el aparato del poder ejecutivo. Un gobierno fuerte e impuestos elevados son cosas idénticas” (Marx, 1976 b : 493).<sup>2</sup> Así pues, Marx daba por sentada la coincidencia entre gobierno y poder ejecutivo, presupuesto con el cual describía acertadamente el panorama político-institucional imperante en los principales países europeos por lo menos hasta finales del siglo XIX.<sup>3</sup>

Por otra parte, aunque siempre reticente respecto de involucrarse en especulaciones sobre desarrollos futuros, también se encuentra en Marx la clásica y conocida definición del comunismo como un orden en el que “el libre desenvolvimiento de cada uno será la condición del libre desenvolvimiento de todos” y en el cual, por ende, “el poder del Estado, que sirve para mantener a la gran mayoría productora bajo el yugo de una minoría explotadora poco numerosa, desaparece y sus funciones de gobierno se transforman en simples funciones administrativas” (Marx y Engels, 1976 b: 301).

Finalmente, Marx se detiene a analizar con amplitud la relación de doble vía entre gobierno y acción política antisistémica (entendiendo nosotros esta última, para los efectos del presente trabajo, como la lucha de aquellas fuerzas colectivas, más o menos organizadas, que se oponen al orden social y político que hace posible el sometimiento de la actividad humana a la ley del valor, i. e., como lucha anticapitalista). Y se habla de relación de doble vía por cuanto: 1) esa acción es capaz de introducir transformaciones de profundidad desigual en la esfera del gobierno, incluyendo su derrumbe total y su reemplazo por un gobierno de la mayoría en favor de la mayoría; este, no obstante, al ser presidido por el proletariado en tanto clase universal, es al mismo tiempo un gobierno de la mayoría en favor de todos y, en esa medida, un gobierno de transición al comunismo: la dictadura del proletariado (cuestión desarrollada en *En torno a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel* y, sobre todo, en la *Guerra civil en Francia*, aunque por supuesto también y, una vez más, en el *Manifiesto* y en

<sup>2</sup> Llama la atención el hecho de que Marx incluya al clero como parte del aparato gubernamental. Ello puede interpretarse en un doble sentido: de una parte, como una referencia a la situación política alemana en donde a la fragmentación del país en múltiples reinos se sumaba una generalizada ausencia de separación entre el Estado y la iglesia; de la otra, sin embargo, podría entenderse también como una alusión de Marx al papel ideológico jugado por los curas en tanto intelectuales.

<sup>3</sup> A partir de ese momento, el gobierno comenzó a experimentar un desarrollo en virtud del cual además de sus tradicionales tareas ejecutivas, entró a apropiarse también de otras hasta entonces exclusivamente legislativas.

*El dieciocho brumario*); y, 2) esa acción presupone algún tipo de coordinación interna, o en otros términos, implica un problema de *gobierno de la acción política antisistémica*, en especial a la hora de entrar a definir las relaciones de dirección que necesariamente se traban entre sindicatos y partido en tanto agentes colectivos que impulsan la formación política de la clase (punto estudiado por Marx principalmente en los diversos documentos que dan cuenta de los debates internos de la Internacional, tales como: *Salario, precio y ganancia*, *Instrucción sobre diversos problemas a los delegados del Consejo Central Provisional*, *Las pretendidas escisiones de la Internacional* y *De las resoluciones del Congreso General celebrado en La Haya*, entre otros).

Varias consideraciones importantes se desprenden de este tema de la interacción entre gobierno y acción antisistémica. En primer lugar que, bien miradas las cosas, dicha interacción en realidad subsume los otros dos puntos de vista de Marx sobre el gobierno previamente comentados, pues la crítica del gobierno realmente existente se presenta ante todo como un momento de la propia propia praxis antisistémica y, a su vez, el paso al comunismo en tanto progresión política hacia el autogobierno pleno no es sino una consecuencia de la lucha. En ese orden de ideas, es posible afirmar que: *en cuestiones de marxismo, toda teoría del gobierno es una teoría de la acción política antisistémica y toda teoría de la acción política antisistémica es una teoría del gobierno*.

En segundo lugar, si esto último es cierto, entonces estamos ante una postura epistemológica muy precisa en lo que a la relación entre actuación y estructura se refiere: la teoría marxista del gobierno supone un énfasis en la dimensión de la actuación o del sujeto, sin que ello signifique que la esfera de la estructura o del sistema se considere irrelevante. Y es justamente esta premisa la que nos avala para limitar el presente trabajo a aquellos autores que, inscritos en el itinerario teórico definido por Marx a propósito de la cuestión del gobierno, subrayan la importancia epistemológica del momento de la acción o de la lucha: tal sería el caso, además de Marx, de Lenin, Luxemburg, Marcuse, Offe, Negri y Holloway. A ese respecto, coincidimos hasta cierto punto —pues no suscribimos sus excesos subjetivistas— con el llamado “Marxismo abierto” cuando distingue entre un “marxismo cerrado”, académico, objetivista y despolitizador, para el cual la acción antisistémica queda circunscrita puestas adentro de la estructura, y un marxismo concentrado en la apertura de las categorías, en

resaltar el conflicto político que las atraviesa y, por tanto, en asumirlas no como constitutivas de identidades fijas sino, procesualmente, como meros “modos de existencia” perecederos. La interpretación de la teoría marxista del gobierno que defendemos aquí se halla, por supuesto, mucho más cerca de esta segunda orientación.

Pero hechas las precisiones anteriores, todavía es necesario aclarar cómo se debe entender la relación entre Marx y los demás autores incluidos en el presente trabajo desde el punto de vista del método. A ese respecto, hay dos caminos posibles: o bien se toma como eje reflexivo al propio Marx, es decir, se procede historicista y evolutivamente, o bien se toma el presente, el “tiempo-ahora” del que hablaba Walter Benjamin, como pivote y, a la vez, como hilo conductor hermenéutico. En este caso el desplazamiento es de adelante para atrás, procediendo a “cepillar la historia —de la teoría del gobierno, evidentemente, respecto de lo que a este trabajo concierne— a contrapelo”.

En el primer camino metodológico, al tomar a Marx como lo axial se le sacraliza como una especie de fundador de secta, convirtiendo con ello al marxismo en una suerte de religión. Estamos así ante una hagiografía de Marx en la que los “epígonos”, por más originalidad que reclamen, quedan sometidos a la función de rendir culto a un gigante del pensamiento reducido a su hornacina. Aquí se está abocado a asumir el problema de la teoría marxista del gobierno como una cuestión de ortodoxia contra heterodoxia o revisionismo, con herejes y excomulgaciones. Hay una verdad atrás, en el pasado del siglo XIX, fosilizada, que no puede ser transgredida por más que a lo largo del tiempo la problemática del gobierno haya sufrido transformaciones de bulto, institucionales, de límites entre Estado y sociedad civil, de escala, conceptivas, etc. Finalmente, dentro de estas coordenadas metodológicas la linealidad histórica, en el sentido evolutivo de la ideología del progreso, no deja escapatoria alguna. El resultado: arrojar a Marx a las fauces de la ideología dominante para que lo doméstique y lo desactive con la camisa de fuerza del positivismo histórico.

Mucho más fecunda es, a nuestro parecer, la vía benjaminiana cuyo procedimiento consiste, precisamente, en atreverse a mirar las cosas del revés: se trata de un detenerse en el presente, en el “tiempo-ahora” (para el caso, la crítica del gobierno existente a día de hoy) y desde allí remontarse hacia el pasado (para el caso, las construcciones teóricas de cada uno de los

autores aquí tratados, asumidas en su contexto histórico específico y donde Marx es relacionado horizontalmente con sus “épígonos”). Benjamin plantea los rasgos generales de su enfoque en estos términos:

La historia es objeto de una construcción cuyo lugar no lo configura el tiempo homogéneo y vacío, sino el cargado por el tiempo-ahora. Así, para Robespierre la antigua Roma era un pasado lleno de ese tiempo-ahora que él hacía saltar respecto del continuo de la historia. La Revolución Francesa se entendía en tanto que una Roma retornada. Citaba a la antigua Roma exactamente como la moda cita un traje ya pasado. La moda tiene olfato para lo actual dondequiera que esto aún se mueva en lo espeso de otrora. Es el salto de tigre hasta el pasado. Pero tiene lugar en una arena donde impera la clase dominante. El mismo salto, dado bajo el cielo libre de la historia, es el salto dialéctico, como el cual concibió Marx la revolución (Benjamin, 2008: 315).

Es de remarcar cómo ese “salto de tigre hasta el pasado” no es espontaneidad pura, sino que presupone “una construcción”: la de un paradigma o modelo lógico que Benjamin llama “constelación”, en tanto conjunción dialéctica de una universalidad y de las múltiples particularidades que la constituyen y con las que interactúa, abordadas con el mayor grado posible de especificidad.<sup>4</sup> En torno a un fenómeno concreto, como el del gobierno en nuestro caso, se procede a un ejercicio de aprehensión que combina una pluralidad de acercamientos: de un lado, el análisis de sus elementos —tanto los que involucra el presente como los correspondientes al pasado— que apunta a descomponerlos en sus fragmentos más ínfimos; del otro, la reunión de los mismos realizada al vaivén de una doble guía: la de la teoría social (en particular, las categorías de la teoría marxista) y la de una imaginación hilvanada por una aspiración emancipatoria: la “redención” del pasado, dado que el hallazgo de

<sup>4</sup> Según Theodor Adorno, “los conceptos se presentan en constelación, en vez de avanzar en un proceso escalonado de concepto en concepto superior, más universal. La constelación destaca lo específico del objeto, que es indiferente o molesto para el procedimiento clasificatorio”. En tales condiciones, captar “la constelación en que se halla la cosa es lo mismo que descifrarla (...) El pensamiento teórico rodea en forma de constelación al concepto que quiere abrir, esperando que salte de un golpe un poco como la cerradura de una refinada caja fuerte: no con una sola llave o un solo número, sino gracias a una combinación de números” (Adorno, 1984: 165-166). Por su parte, Benjamin precisa las diferencias entre el historicismo o visión lineal de la historia y su concepción sincrónica o constelativa, así: “El historicismo se contenta con establecer un nexo causal entre momentos diferentes de la historia. Mas ningún hecho es, en cuanto causa, justamente por eso ya histórico. Se ha convertido en tal, póstumamente, con empleo de datos que pudieran hallarse separados de él por milenios. El historiador que parte de ello deja de permitir que una mera sucesión de datos corra por los dedos al igual que un rosario. Con ello, capta la constelación en que se adentró su propia época junto con una anterior que se halla determinada totalmente. Funda así un concepto de presente como el «tiempo-ahora», ese en el cual se han esparcido semillas del mesiánico” (Benjamin, 2008: 318).

correspondencias entre él y el presente tiene como resultado propiamente dicho “salvarlo” del olvido, esto es, rememorarlo, actualizarlo y reintroducirlo en el flujo histórico al calor de los conflictos actuales. “¿No nos roza, pues, a nosotros mismos un soplo del aire que envolvió a los antecesores? ¿No existe en las voces a que prestamos oído un eco de las ahora enmudecidas? (...) Si es así, hay entonces una cita secreta entre las generaciones pasadas y la nuestra. Y sin duda, entonces, hemos sido esperados en la tierra. A nosotros entonces, como a cualquier otra generación anterior, se nos habrá dotado de una *débil* fuerza mesiánica a la que el pasado posee un derecho. Ese derecho no cabe despacharlo a bajo precio. El materialista histórico lo sabe” (ídem: 306).

En conclusión, por esta ruta metodológica es el análisis crítico de la forma actual del gobierno el que agencia como punto de partida, derivando en una interlocución con cada uno de los autores objeto de estudio que se configura constelativamente y que, en tal medida, permite la reinterpretación y puesta al día de su pensamiento. Mas llegados a este punto, cabe preguntar: ¿cuál es la forma actual del gobierno? ¿En qué consiste el gobierno realmente existente?

El tema del gobierno en tanto ejercicio de dirección de colectiva —la famosa imagen de la conducción del timón de la nave social hacia un destino determinado sigue siendo pertinente— ha tenido diferentes encarnaciones e interpretaciones a lo largo del tiempo. En el mundo antiguo, por ejemplo, la perspectiva del régimen político fue la que galvanizó la atención de los principales pensadores griegos y romanos. Bajo esa luz, lo primordial era profundizar en las formas que podía llegar a asumir el gobierno (monarquía, aristocracia y democracia) y en la explicación acerca del porqué y el cómo se producían los saltos entre una y otra (la *anacclerosis*). Avanzado el tiempo, en épocas medievales y con un pensamiento político fuertemente impregnado por la teología, la preocupación fundamental se concentró en la pregunta por la legitimidad de los gobernantes, aspecto cuya resolución quedó sujeta a la búsqueda de algún tipo de equilibrio entre el poder espiritual y el poder temporal (*auctoritas* y *potestas*). Imperante la llamada modernidad, de otra parte, la corriente mayoritaria de la teoría y la ciencia políticas entró a tratar de establecer el papel del gobierno en un marco de soberanía estatal-nacional, constitucionalización y división de poderes (marco en el que hasta el propio Marx, según ya se señalaba, vino a incorporarse). Los preocupaciones centrales eran aquí el reparto funcional entre ramas del poder público (con una tendencia a la expansión

constante por parte del gobierno a costa del parlamento) y las formas de articulación entre ellas (parlamentarismo, presidencialismo, semipresidencialismo), el ejercicio de la función reglamentaria, la organización administrativa del aparato gubernamental, el tema del control político del gobierno por el parlamento, etc.

A día de hoy, finalmente, y con dinámicas como la globalización neoliberal y las transformaciones experimentadas por la soberanía estatal como telón de fondo, el énfasis se ha desplazado hacia una comprensión del gobierno como actividad de coordinación entre actores públicos y privados, apuntando a despojar al aparato gubernativo de varias de sus funciones tradicionales, aunque, eso sí, dejando intacto lo concerniente al manejo del orden público interno. Alentados por el Banco Mundial, los especialistas contemporáneos en administración pública han venido promoviendo el uso del término “gobernanza” para caracterizar este tipo de relacionamiento gubernativo.<sup>5</sup> Según Renate Mayntz, esta visión de la gobernanza “se utiliza ahora con frecuencia para indicar una nueva manera de gobernar que es diferente del modelo de control jerárquico, un modo más cooperativo en el que los actores estatales y los no estatales participan en redes mixtas público-privadas” (Mayntz, 2005: 83). Se trata, por ende, de la concepción de la gobernanza como red de agentes autoorganizados y autónomos que intercambian recursos y negocian sobre la base de objetivos compartidos. Sin embargo, para esta autora hay otro enfoque más abarcante de la noción de gobernanza —que incluye al anterior sin reducirse a él— alusivo a “los diferentes modos de coordinar acciones individuales o formas básicas de orden social” (ídem: 84).

Entendida en este último sentido, la categoría de gobernanza ayuda a poner de presente una realidad que durante mucho tiempo estuvo velada por la hegemonía de la concepción

<sup>5</sup> De acuerdo con Paolo Colombo, “la palabra inglesa *governance* y la francesa *gouvernance* aparecen directamente en el siglo XIII, como equivalentes de «gobierno»”. Y agrega que el uso contemporáneo del término “surge a fines de los años 80 en el vocabulario empleado en los informes del Banco Mundial, y sirve para indicar «un nuevo estilo de gobierno, distinto del modelo de control jerárquico y caracterizado por un mayor grado de cooperación e interacción entre el Estado y actores no estatales al interior de redes de decisión mixtas público/privadas»” (Colombo, 2003: 131). Por su parte, Bob Jessop ha precisado que el primer uso contemporáneo de la noción proviene de “la economía industrial, con el trabajo sobre modos de coordinación económica dentro y entre firmas” (Jessop, 1999 a : 155), punto en el que coincide con Luis Aguilar Villanueva, quien muestra que su empleo actual se deriva de la noción empresarial de “*corporate governance*”, es decir, “la idea corporativa de que el éxito de la empresa no depende solo de las decisiones de los altos ejecutivos (...) sino que implica que los miembros y dueños de la empresa y los interesados en su desempeño (proveedores, clientes...) se involucren en las decisiones y operaciones directivas” (Aguilar Villanueva, 2008: 84).

tradicional del gobierno en tanto aparato separado de la “sociedad civil” y jerárquico respecto de ella: que hay diversos modos de gobernar y que la cesión de todas las facultades gubernativas a un ente central habilitado para dirigir desde arriba es apenas una de ellas. Quizá pensando en eso, algunos han propuesto distinguir entre “gobernación” (que sería un sinónimo de gobernanza pero más neutral ideológicamente y alusivo a la función de dirección colectiva en general) y “gobierno” (concerniente a la unificación de la función de dirección colectiva en un centro institucionalizado) y, por esa vía, como lo ha hecho Fernando Vallespín, identificar tres posibles formas de gobernanza distintas: “una «gobernación por el gobierno» —y el sistema político-administrativo, se entiende—, una «gobernación con el gobierno» y una «gobernación sin el gobierno»; estas dos últimas remiten ya a una dirección horizontal en la relación entre Estado y sociedad” (Vallespín, 2003: 132). Coinciendo con esta tridivisión, el holandés Jan Kooiman ha hablado de gobierno jerárquico (“interacciones de gobierno más formalizadas”), cogobernanza (“formas horizontales de gobierno”) y autogobierno (en referencia al “carácter autopoietico de los sectores en las sociedades”), como formas que él combina en un “modo de gobernanza mixto” (léase gobernanza en el sentido general anteriormente aludido): “es la parte privada (mercado) del sector la que normalmente tiene la responsabilidad de gobernar las interacciones primarias que se llevan a cabo. Es tarea de las partes privadas ajenas al mercado responsabilizarse del gobierno de las interacciones más organizadas que acompañan estos procesos primarios. Y es tarea/responsabilidad de las organizaciones públicas cuidarse de que los problemas y oportunidades en y alrededor de los procesos y estructuras primarios y secundarios de estos actores se lleven a cabo de acuerdo a principios y reglas que reflejan sistemas/intereses sociales comunes y amplios conectados con estos procesos” (Kooiman, 2005: 70-71). Se trata, por tanto, de la tríada mando o coerción, cooperación en red e intercambio de intereses en el escenario autogubernativo o autopoietico del mercado, respectivamente, detrás de la cual pervive sin duda y como bien ha señalado Bob Jessop, “un residuo intelectual del triplete conceptual proveniente de la Ilustración «mercado, Estado y sociedad civil»” (Jessop, 2008: 267).<sup>6</sup>

Ahora bien, establecido que la gobernanza es la forma actual del gobierno, la cual, de acuerdo

<sup>6</sup> Sin embargo, Jessop ha titubeado en torno a si la solidaridad podría ser incluida como el fundamento de un cuarto modo de gobierno, aunque eso sí restringido espacialmente a lo local. En su texto más reciente sobre el Estado (2017), el autor se ha decantado por la afirmativa con lo cual no tendríamos ya una tríada sino una cuarteta.

al imperativo metodológico benjaminiano aquí adoptado, se erige en el punto de partida de nuestra reflexión, todavía debemos resolver otro problema: ¿cuáles son las señas de identidad de una teoría marxista de la gobernanza? La respuesta es que, dada la clave crítico-hermenéutica, ya analizada previamente, de la interacción dialéctica entre gobierno y acción política antisistémica, entonces la teoría marxista de la gobernanza solo puede ser pensada desde la perspectiva de su propia negación, esto es, como una teoría de la *contragobernanza*.

En cuanto tal, la idea de contragobernanza comparte con la gobernanza la visión del gobierno como una coordinación entre actores que diluye y hace obsoleta la separación tajante entre Estado y sociedad civil, tan cara al pensamiento liberal. Pero, a diferencia de la gobernanza, ella entiende esa coordinación a partir de la acción de las fuerzas políticas opuestas al proceso de valorización capitalista y, en concreto: 1) allí donde la gobernanza hace la crítica del mando o gobierno jerárquico por considerar que interfiere de manera por demás inconveniente e inefficiente el desenvolvimiento autónomo del mercado, la contragobernanza hace la crítica de ese tipo de gobierno por traducirse en una democracia restringida y de ribetes autoritarios —democracia desde arriba— en la que, para decirlo con Benjamin Barber, “unos pocos toman todas las decisiones todo el tiempo”, i. e. una manida reedición del gobierno de la minoría en favor de la minoría; 2) allí donde la gobernanza aspira a que el intercambio de intereses propio de la esfera del mercado pueda entrar a gobernar, en desarrollo de su desenvolvimiento autopoietico, espacios considerados o bien de dominio público o bien de uso común, la contragobernanza se vuelca a exaltar como base de la organización colectiva la solidaridad que florece en el mundo autogubernativo de lo comunitario: un *munus* y una heterotopía de cuyas capacidades de innovación cultural y organizativa se nutren los movimientos sociales; y, por último, 3) allí donde la gobernanza apuesta por la articulación en red como interacción entre agentes que, pese a estar presidida por la horizontalidad, reproduce desigualdades de poder de índole estructural entre ellos (cuestión que resulta aún más deleznable si se tiene en cuenta que se trata de agentes carentes de legitimidad democrática), la contragobernanza, a *contrario sensu*, entiende el cogobierno como la relación de doble vía entre un gobierno central sometido a control popular y una pluralidad de expresiones autogubernativas que, haciendo uso tanto de la negociación de intereses como de la deliberación, se articulan para producir una hegemonía antisistémica. En ese sentido, la contragobernanza conjuga sentido común y saber experto (una gramsciana

“filosofía de la praxis”), de un lado, y, del otro, el accionar conjunto y cogubernativo de movimientos sociales y partidos políticos.

Así pues, con este conjunto de herramientas conceptuales y metodológicas a disposición, el último paso es el de la construcción constelativa, encontrando: 1) una constelación cogubernativa galvanizada en torno Marx, Luxemburg y Offe; 2) una constelación jerárquica, centrada en Lenin (pese a que en algunas coyunturas llegó a asumir posturas de índole cogubernativo en atención a consideraciones tácticas); y, 3) una constelación autogubernativa alrededor de Marcuse, Negri y Holloway (aunque en los dos primeros casos se identifican algunos elementos cogubernativos).

## 2. La contragobernanza y sus formas: elementos para una teoría crítica del gobierno

La contragobernanza es el nombre para designar una teoría crítica de la gobernanza entendida como la forma actual y predominante del gobierno. En ese sentido, la contragobernanza es la asunción de la gobernanza desde la perspectiva de un pensamiento que, como el marxista, encuentra una estrecha interrelación entre gobierno y acción política antisistémica o anticapitalista. En efecto, en cuestiones de marxismo, toda teoría del gobierno es una teoría de la acción política antisistémica (pues esta conlleva una articulación de fuerzas cuya lucha representa un desafío que de suyo introduce transformaciones de distinto grado en la organización del gobierno) y toda teoría de la acción política antisistémica es una teoría del gobierno (pues toda lucha implica la necesidad de entrar a definir el tema de la dirección interna entre las fuerzas involucradas o, si se quiere, toda lucha supone la resolución del problema del gobierno de sí misma). Así las cosas, en suma, la contragobernanza es la crítica de la gobernanza hecha desde el punto de vista de las fuerzas sociales y políticas que se oponen a la ley capitalista del valor, i. e. a la reducción de la actividad humana a la condición de mercancía.

La contragobernanza comparte con la gobernanza la comprensión del gobierno como una relación sociopolítica que envuelve una pluralidad de formas de coordinación entre agentes y organizaciones interdependientes y desenvueltas en diferentes escenarios (global, regional, nacional, subnacional, local, etc.). Sin embargo, las visiones que entran a inspirar tal coincidencia comprensiva son, en uno y otro fenómeno, muy diferentes. En efecto, desde la perspectiva de la gobernanza la defensa de la coordinación multimodal responde al hecho de que el viejo paradigma de gobierno centralizado y jerárquico se ha vuelto disfuncional en relación con la índole desterritorializada del capital en un escenario de globalización neoliberal, de un lado; y, del otro, para la gobernanza tal coordinación no es, en último término, sino la expresión social y política del modelo organizativo, de estructuración en red, propio de las grandes corporaciones empresariales contemporáneas.<sup>7</sup> Frente a esto y muy por

<sup>7</sup> Según Bob Jessop, desde el punto de vista organizativo “el periodo fordista fue el de las estructuras jerárquicas a gran escala, que actuaban de forma vertical y burocrática. Este modelo fue presuntamente extendido a los Estados locales y a sus roles económicos y sobre el bienestar. El posfordismo, en cambio, se asocia con la empresa en red y con un nuevo «paradigma de red». Este último ha sido descrito del siguiente modo: «Los modelos tradicionales de gran empresa verticalmente integrada de los años sesenta, y de pequeña empresa autónoma y de compañía monofase de los años setenta y parte de los ochenta, se han visto

el contrario, en el caso de la contragobernanza la apuesta por una coordinación que trascienda el modelo jerárquico tradicional se deriva tanto del variable balance de poder como de la creciente aspiración a mayores cotas de autonomía organizativa que experimentan comunidades y movimientos sociales no solo a la hora de su lucha contra lo establecido sino de su involucramiento con partidos políticos en el marco de proyectos de construcción hegemónica. Así las cosas, parecería que la insatisfacción con la idea de un aparato de gobierno separado y sobrepuerto, que busca monopolizar desde arriba la dirección colectiva, es compartida tanto por agentes económicos individuales interesados en un mercado menos “distorsionado” e intervenido, como por grupos de interés insertos en redes de política pública, como, finalmente, por organizaciones sociales que consuetudinariamente han sido tuteladas o, por lo menos, intentado ser tuteladas por el Estado, de un lado, y por partidos de izquierda tradicional, independientemente de si se hallaban fuera o dentro del gobierno, del otro.

Todo lo anterior viene a significar, simple y llanamente, que como ya es un tópico entre economistas, polítólogos y administradores públicos en las últimas décadas, los límites entre Estado y sociedad civil o entre lo público y lo privado se han hecho cada vez más imprecisos. No es casual, en ese orden de ideas, que portavoces de la teoría de la gobernanza y teóricos críticos estén de acuerdo a ese respecto. Según Jan Kooiman —sin duda uno de los más destacados estudiosos de la gobernanza—, por ejemplo, las “líneas divisorias entre los sectores público y privado se están borrando, y los intereses no son tan solo públicos o privados, ya que frecuentemente son compartidos”. Y, lo que es más: “no solo los límites entre el Estado y la sociedad se transforman, sino que los propios límites también se modifican y se convierten en más permeables. Dónde empieza el gobierno y dónde acaba la sociedad es cada vez más difuso. La frontera entre las responsabilidades públicas y privadas se convierte en un objeto de interacción. Frecuentemente, estas interacciones están en sí

---

reemplazados por un nuevo tipo de gran empresa en red con funciones estratégicas intensamente centralizadas y que se extienden en múltiples direcciones, y por un nuevo tipo de pequeña empresa integrada en una red local multiempresarial. A lo largo de la red, un sistema de relaciones de poder en constante evolución rige tanto las dinámicas de innovación como la apropiación de los rendimientos por parte de los socios. La empresa en red se ve atraída hacia la producción en masa diversificada, y el factor competitivo de la empresa individual es el control de los activos complementarios en manos de potenciales socios [Capello]» (...) El auge de este paradigma en red se refleja tanto en el rediseño institucional de la gobernanza del sector público, como en las «nuevas políticas territoriales» (o nuevas políticas urbanas) con las que estas novedosas formas de gobernanza aparecen asociadas y en la creciente importancia concedida al partenariado público-privado de diferentes tipos” (Jessop, 2008: 286).

mismas basadas en el reconocimiento de las (inter)dependencias. Ningún actor por sí solo, público o privado, tiene el conocimiento y la información necesarios para solventar problemas complejos, dinámicos y diversificados. Ningún actor tiene una perspectiva suficiente para utilizar eficientemente los instrumentos necesarios. Ningún actor tiene un potencial de acción suficiente para dominar de forma unilateral. Estos aspectos conciernen, básicamente, a la relación entre gobernanza y gobierno” (Kooiman, 2005: 61).

Por su parte, un referente de la teoría marxista contemporánea del Estado, como Bob Jessop, defiende que el “arte de gobernar no se limita al ejercicio del poder soberano, sino que se extiende a las prácticas que diferencian lo político de diversas esferas no políticas y, sobre esta base, al complejo arte de gobernar las actividades que se sitúan sobre estas divisiones. Tim Mitchel comenta algo muy similar: «El Estado debería ser tratado como un efecto que resulta de exhaustivos procesos de organización espacial, de acuerdos temporales, de especificación funcional y de supervisión y vigilancia, que generan la apariencia de un mundo básicamente dividido entre Estado y sociedad. La esencia de la política moderna no está en que las políticas establecidas a un lado de esta división sean aplicadas a o determinadas por el otro, sino en la producción y reproducción de esta línea de separación»” (Jessop, 2017: 90).

Ahora bien, a estas alturas es necesario precisar que en el campo del marxismo el primero en entender que el Estado no es simplemente un aparato externo a la sociedad y que, antes bien, entre las dos esferas se traba una relación compleja de límites variables dependiendo de las fuerzas en juego (de su nivel organizativo, de sus estrategias, tácticas, recursos, etc.), fue Antonio Gramsci. Para él, en efecto, “todo elemento social homogéneo es «estado», representa al Estado, en la medida en que concuerda con su programa; si no se ve eso, se confunde el Estado con la burocracia estatal. Todo ciudadano es «funcionario» si es activo en la vida social según la orientación trazada por el Estado-gobierno, y es tanto más «funcionario» cuanto más coincide con el programa estatal y lo elabora inteligentemente” (Gramsci, 2016: 115). Desde su perspectiva, vale la pena insistir, el concepto de Estado no se reduce al aparato estatal; por el contrario, involucra también un “programa” o proyecto estatal y a las organizaciones privadas de la sociedad civil (incluso “partidos «políticos» enteros y otras organizaciones económicas o de otro tipo deben ser considerados organismos de policía política, de carácter preventivo y de investigación”). En conclusión, entonces, “es preciso

hacer constar que en la noción general de Estado entran elementos que deben ser referidos a la sociedad civil (se podría señalar al respecto que Estado = sociedad política + sociedad civil, vale decir, hegemonía revestida de coerción) [y que el] elemento Estado-coerción se puede considerar agotado a medida que se afirman elementos cada vez más significativos de sociedad regulada (o Estado ético o sociedad civil)” (Gramsci, 1984: 158-159). Así las cosas y en consecuencia, no hay duda de que la concepción gramsciana del Estado —en la que categorías como las de sociedad civil, hegemonía y bloque histórico juegan un papel protagónico— viene a erigirse en la espina dorsal de una teoría de la contragobernanza.

Haciéndose eco del planteamiento de Gramsci, Bob Jessop ha destacado cómo la mirada de aquel se centró fundamentalmente en “los modos de ejercer el poder estatal. Para él, el poder del Estado estaba determinado por la relación entre el Estado y las instituciones y fuerzas en el sistema político general y en la sociedad como un todo. Por eso puso de relieve las funciones del sistema de partidos y de los intelectuales en la articulación y mediación de las relaciones entre la sociedad política y la sociedad civil” (Jessop, 2017: 121). En términos de Jessop, por tanto, el Estado es un concepto complejo que exige ser considerado desde múltiples puntos de vista: como relación social (y particularmente relación de fuerzas), como “sistema estatal” (instituciones y prácticas que traban relación con las dimensiones económica, cultural, etc.) y como idea o proyecto (en tanto materialización “de algún principio dominante de organización social”, que no es estático sino que se halla en constante transformación de acuerdo a los desafíos de las distintas coyunturas. Este proyecto estatal, entre otras cosas, jalona la definición de los límites entre el sistema estatal y la sociedad). Así pues, para Jessop el Estado —a día de hoy y en una innegable paráfrasis de Gramsci— bien podría ser definido como “gobierno + gobernanza”, es decir, como una combinación de coordinación jerárquica y de formas de coordinación no jerárquicas, pero que, en todo caso y se subraya, discurren “a la sombra de la jerarquía” (Jessop, 2017: 240).

Esto último —que, según el propio autor aclara, es un planteamiento de Fritz Scharpf alusivo a “la influencia indirecta que pueden ejercer los estados sobre otros agentes o fuerzas en la sociedad política y civil a través de la amenaza real o imaginada de una acción ejecutiva o legislativa que recurra a las capacidades y poderes singulares del Estado, incluida la coerción” (ídem)— se encuentra estrechamente relacionado con el argumento de Jan Kooiman a

propósito de la existencia de diferentes órdenes de gobernanza y, específicamente, con la noción de “metagobernanza”:

Enlazaremos diferentes niveles de agregación con diferentes niveles de análisis según los niveles de gobierno de interacciones acción-estructura, distinguiendo entre gobernanza de primer y segundo orden. El primer orden de gobierno persigue solventar problemas directamente a un nivel particular. El segundo nivel de gobierno trata de influir en las condiciones bajo las que el primer orden de solución de problemas o creación de oportunidades ocurren; el segundo orden de gobierno se aplica a las condiciones estructurales del primer orden de gobierno. A estos dos órdenes se añade un tercer orden: **meta**. Básicamente, “meta” pregunta quién o qué —en última instancia— gobierna a los gobernantes (Kooiman, 2005: 71).

Para Kooiman la metagobernanza es el momento normativo del ejercicio del gobierno y, por ende, el momento de la cohesión entre las distintas formas de coordinación que son propias de la gobernanza y que fija límites entre ellas. Es “un sistema de sistemas”, es “el gobierno del gobierno”. En tanto instancia normativa, de otra parte, se inspira en valores (que para Kooiman no son otros que los de la democracia representativa) desde los cuales y con los cuales se evalúa la gobernanza: “el meta-gobernador imaginario [es aquel] que genera un conjunto de normas o criterios con los que juzgar la gobernanza. Asumiendo este meta-foco e invocando normas y criterios, meta está asociado principalmente con la evaluación de cómo (*how to*). Parece plausible: «cómo» implica juicios de un nivel superior basados en normas o criterios de un orden superior basados en ideales, ideales para conservar y mejorar. Los sistemas humanos son, en última instancia, autodiseñados. Continuamente cambiamos y diseñamos implícita o explícitamente el mundo social y de gobierno en el que vivimos y participamos. Gobernar y (re)diseñar estos procesos desde un punto de vista normativo es la esencia de la meta-gobernanza” (ídem: 77). Dicho de otra forma, ni el gobierno jerárquico tradicional ni la gobernanza son autosuficientes de cara al logro de gobernabilidad plena y, en consecuencia, se requiere ese “tercer orden” de gobierno que es la metagobernanza, el cual remite, en último término, al Estado como decisor capaz de hacer la evaluación que reclama Kooiman (al vaivén de la tensión entre reproducción capitalista y consenso ciudadano, evidentemente) y de resolver los fallos tanto de gobierno como de gobernanza. Tales fallos, de otra parte, son expresión de crisis provenientes, bien de la esfera económica (problemas de acumulación de capital) o bien del propio campo de lo político: la acción de los agentes

antisistémicos.<sup>8</sup> En tales condiciones, cabría ajustar y especificar la fórmula definitoria del Estado de Jessop en estos términos: “gobierno + gobernanza” + *contragobernanza* “a la sombra de la jerarquía”.

De manera que, a despecho del entusiasmo de muchos publicistas de la gobernanza —y en especial de los que tienden a reducirla a la mera forma de la gobernanza en red—, no resulta tan claro que se haya consumado el proclamado “paso del gobierno a la gobernanza”, siendo necesario reconocer, como lo ha hecho Renate Mayntz, que “no se trata tanto de una pérdida de control estatal, sino más bien de un cambio en su forma”. En efecto, el Estado “mantiene el derecho a la ratificación legal, a imponer decisiones autoritarias allí donde los actores de la sociedad no lleguen a un acuerdo y a intervenir mediante un acto legislativo o ejecutivo en un sistema de autogobierno (...) Así, el control jerárquico y la autorregulación de la sociedad no son mutuamente excluyentes. Son diferentes principios ordenadores que están con frecuencia combinados y su combinación, autorregulación «a la sombra de la jerarquía», puede ser más efectiva que cualquiera de las formas «puras» de gobernanza” (Mayntz, 2005: 89).

Así pues, de la mano de Mayntz llegamos entonces y finalmente, al problema de las “formas puras de gobernanza”, que es el otro aspecto que la contragobernanza comparte con esta última. Ya en la Introducción a este trabajo se señalaba que esas formas corresponden al gobernar “sin”, “por” y “con” el gobierno, de Vallespín, y a lo que Kooiman llama “autogobierno”, “gobierno jerárquico” y “cogobernanza” o “cogobierno”. Jessop, por su parte, aborda el punto hablando de “la anarquía del intercambio (por ejemplo, las fuerzas del mercado), la jerarquía de mando (por ejemplo, la coordinación coactiva del Estado) y la heterarquía de la autoorganización (por ejemplo, las redes horizontales)” (Jessop, 2008: 60) o también y simplemente, de “intercambio”, “mando” y “red”.<sup>9</sup> Por razones de pura y simple

<sup>8</sup> A este respecto señala Jessop: “El descuido de alguna condición clave para la acumulación genera tensiones crecientes para hacerle frente (bien sea a través del surgimiento de una crisis o de la movilización de fuerzas sociales críticas con la acumulación continuada, y que son afectadas de manera adversa por dicho descuido). En la economía esto se refleja en movimientos de precios y en conflictos económicos; en el sistema político, se ve en cambios en la opinión de las élites y en la opinión pública, así como en protestas políticas, etc. En este punto, cuando las fuerzas sociales intentan *colibrar* (modificar el equilibrio relativo entre) varios mecanismos de gobernanza y alterar su importancia relativa, aparece la metadirección (en ocasiones denominada metagobernanza). Según Dunsire, la colibración (*collibration*) se refiere a la total organización y equilibrio de las distintas formas de coordinación de interdependencias complejas y recíprocas” (Jessop, 2008: 61).

<sup>9</sup> Más recientemente (2017), Jessop ha incluido también la solidaridad como una cuarta modalidad; como se verá más adelante, para nosotros la solidaridad es el substrato que inspira el autogobierno en la

claridad expositiva, en este trabajo se ha adoptado la denominación triádica de Kooiman: gobierno jerárquico, autogobierno y cogobierno, para aludir a las formas de la contragobernanza. El sentido en que estas categorías son asumidas tanto en el caso de la gobernanza como en el de la contragobernanza se expondrá en lo que sigue. Por ahora baste señalar que para la gobernanza dichas formas, en la medida en que consisten en una pluralidad de modos de coordinación, son abordadas como encarnación de una eficacia técnica orientada a la superación de indeseables problemas de gobernabilidad que dificultan la acumulación capitalista. *A contrario sensu*, para la contragobernanza el punto de vista que conduce a apostar por esa combinación de formas de coordinación es el de la aspiración a una democracia plena, radical o cogubernativa: la articulación de solidaridad, negociación intereses y deliberación o, en otros términos, de autogobierno comunitario y cogobierno de movimientos sociales y partidos políticos antisistémicos involucrados en procesos de construcción hegemónica.

## **2.1. Gobierno jerárquico**

### **2.1.1. Gobierno jerárquico y democracia desde arriba**

Según Paolo Colombo, desde un punto de vista etimológico la palabra “gobierno” proviene del griego *kubernao*, enraizado con el término sánscrito *kabarna*, que significa timón: “se trata de un término en lo esencial propio del léxico marino y empleado para indicar el instrumento con el que se orienta la embarcación y se le impone la ruta, es decir, el timón y, por extensión, el acto de manejarlo y guiar la nave (...) allí se encuentra la transición fundamental que, en clave metafórica, desplaza el objeto de nuestro análisis del plano puramente lingüístico al político: de hecho, por asociación, de acto de dirigir con el timón una embarcación, gobernar se transformará en trasladar a los súbditos hacia el objetivo debido, como un piloto gobierna la nave” (Colombo, 2003: 15). En ese orden de ideas, entendemos por gobierno jerárquico aquella forma de pilotear o dirigir un colectivo humano que se

---

contragobernanza.

condensa en un ente institucionalizado separado de la sociedad, el cual monopoliza lo que Castoriadis llamaría “el poder explícito”, es decir, aquella “dimensión de la institución de la sociedad encargada de esta función esencial: restablecer el orden, asegurar la vida y la operación de la sociedad”, así como ocuparse “de la decisión en cuanto a lo que debe hacerse o no debe hacerse en relación a los fines (más o menos explicitados) que el empuje de la sociedad considerada se da como objetos” (Castoriadis, 2005 a: 56). Dicha forma encarna una relación de dirección de arriba a abajo, esto es, una “coordinación imperativa *ex ante*”, en términos de Jessop, o una “transferencia unidireccional, en los de Kooiman,”:

Los sistemas de intervención son el modo de interacción entre el Estado y los ciudadanos individuales, grupos y organizaciones de gobierno más clásico y característico. Los instrumentos más comunes y ampliamente utilizados son tanto el Derecho como las políticas (...) La jerarquía se conceptualiza en términos de transacciones redistributivas (transferencias de una dirección), desequilibrios a corto plazo legalizados de beneficios y obligaciones, asimetría social de «distribuidores» y receptores, y la exposición de un conjunto común de normas definidas y obligaciones. Se considera que las jerarquías funcionan bien mientras puedan acomodar una variedad limitada de necesidades y medios de satisfacción de necesidades (Kooiman, 2005: 69).

Como ya se señalaba someramente en la Introducción, en la llamada modernidad la cuestión del gobierno jerárquico (en adelante, gobierno) estuvo enmarcada por la hegemonía de la soberanía estatal y el constitucionalismo liberal, cosa claramente manifiesta en la teoría política de la época (Locke, Montesquieu, Rousseau). En concreto, esta teoría se orientó hacia el análisis de dicho modo de gobierno como una función especial respecto de las de producción legislativa y administración de justicia, esto es, a la comprensión del mismo como poder ejecutivo. A ese respecto, Maurizio Cotta ha precisado que es necesario distinguir entre gobierno y ejecutivo, ya que “de los dos términos, el segundo se sitúa en un nivel de abstracción inferior. El concepto de ejecutivo sugiere un modelo específico de gobierno. Más concretamente, un modelo en el cual los elementos de hecho y los elementos normativos se asocian estrechamente y el rasgo central es la subordinación del «gobierno» a la ley” (Cotta, 1991: 314). Es decir, que la noción más genérica de “gobierno” se concreta en la de ejecutivo cuando la realidad que aquélla contiene queda sometida a la ley, circunstancia que se presenta precisamente en los modernos regímenes constitucionales con división y balance de poderes. Allí, no obstante, se impone de nuestra parte una matización: mientras a lo largo del siglo

XVIII el énfasis, por lo menos en el campo liberal, estuvo puesto en la búsqueda de un tal balance e, incluso, se aspiraba a un cierto predominio del poder legislativo, a medida que discurría el siglo XIX dicha aspiración experimentaba un retroceso y la realidad iba arrojando una clara actitud expansiva del gobierno más allá de sus funciones estrictamente ejecutivas que ya para el siglo XX cristalizó con abrumadora contundencia.

Diversos aspectos deben considerarse para explicar este desplazamiento. En primer lugar, para comienzos del siglo XIX encontramos un bajo nivel relativo de masificación de las sociedades de la modernidad media, derivado del carácter embrionario del proceso de industrialización. La llamada —por Marx— acumulación originaria apenas está por entonces en proceso en la mayoría de los países europeos, quizás con la excepción de Inglaterra y Francia, acumulación originaria que, al imponer a sangre y fuego la descomposición campesina, implica el desplazamiento poblacional del campo a la ciudad y, por ende, el desatamiento de la masificación moderna. En este contexto, los niveles de burocratización de las organizaciones tanto públicas como privadas son moderados, cosa atada a un nivel de división del trabajo todavía dependiente en alta proporción más de la manufactura que de la industria.

El marco del que hablamos es, por supuesto, el del capitalismo competitivo o liberal, que se apalanca en el motor de vapor y que tiene en la siderurgia, el ferrocarril y la navegación a vapor sus emblemas más característicos. A lo largo de la primera mitad del siglo XIX, e incluso más allá, el eje de desenvolvimiento de ese capitalismo es mayormente nacional, si bien Inglaterra y Francia prontamente se perfilan como antagonistas (e. g. las guerras napoleónicas) de cara a una disputa comercial que apunta a espacios más amplios, particularmente hacia Asia y América Latina. Para finales de siglo ese contexto se habrá transformado, tanto en el sentido de que comienzan a aparecer en el escenario nuevos actores en disputa (Alemania y Estados Unidos), como, en particular, en el de que el plano mundial va tendencialmente desplazando al nacional en centralidad a la hora de considerar el desenvolvimiento del capitalismo. Paralelamente, en el último cuarto del XIX se transita aceleradamente del liberalismo al monopolismo, pero en uno y otro caso la dimensión del consumo sigue estando referida ora a las capas sociales más solventes, en el caso del espacio nacional, ora al mercado mundial. Como ha señalado Bob Jessop, durante la etapa liberal, que

él llama “período prefordinista”, “los trabajadores eran incorporados al capitalismo principalmente como productores y satisfacían sus necesidades de consumo con mercancías inferiores o mediante canales de subsistencia” (Jessop, 1999 b: 26).

Esa exclusión de los sectores obreros respecto del consumo, que caracteriza a todo el siglo XIX, explica en buena parte el limitado acceso de estos a la política institucionalizada, la cual no da cuenta de los inicios de la sindicalización y, sobre todo, del creciente peso obrero a la hora del ejercicio de la oposición extraparlamentaria: el cartismo inglés, la revolución de 1848 (la primera revolución obrera de la historia), la comuna de París de 1871, la Primera Internacional Obrera (1864-1876), la acción anarcosindicalista, etc. Como sea, esa exclusión tiene dos expresiones políticas significativas: el sufragio restringido por razones capacitarias o censitarias y la consiguiente baja burocratización de los partidos políticos, caracterizados como de “cuadros” o “notables” en la célebre tipología de Duverger. Una cosa conduce a la otra: con una masa votante reducida, no se requiere complejizar el andamiaje organizativo de los partidos, los cuales no se movilizan sino para las coyunturas electorales.

A la luz de este contexto esquemático y desde el punto de vista de la correspondiente naturaleza del gobierno, adquiere pleno sentido lo anteriormente anotado a propósito del equilibrio de poderes en el seno del Estado, tan caro al liberalismo clásico. En efecto, frente a una masa apenas en desarrollo y marginada de la política formal, el tratamiento de la protesta es militar y policial sin que el gobierno se involucre en otro tipo de políticas que le exigirían más complejidad funcional; frente a un proceso económico jalónado por la competencia entre productores de tamaño medio cuyo escenario de negocios es mayoritariamente nacional, el gobierno es un árbitro pasivo; frente a un nivel moderado de burocratización empresarial, partidista y sindical, el gobierno es todavía un aparato poco complejo, descargado de funciones económicas y sociales y formalmente separado de unos partidos políticos de baja movilización. Si, siguiendo a Cotta, consideramos el gobierno existente en este período desde un punto de vista cuantitativo y tomamos como indicador del tamaño del mismo el nivel del gasto público, se encuentra que a lo largo de todo el siglo XIX y hasta la primera guerra mundial, ese nivel se mantuvo estable y dentro de márgenes moderados, indicador muy claro de un gobierno pequeño y relativamente simple que no encarna un predominio sobre los

poderes legislativo y judicial.<sup>10</sup>

Ahora bien, como se comenta, para finales del siglo XIX y comienzos del XX esta situación comienza a cambiar. Una primera y clara manifestación de ello es, desde el punto de vista organizacional, la irrupción del taylorismo. La publicación en 1912 de *Principles of Scientific Management*, será sintomática de que algo nuevo está sucediendo en el corazón del capitalismo: la emergencia de un nuevo tipo de planta productiva, la fábrica fordista. La proclamación que hace dicha obra de la necesidad de una organización más racional del trabajo, de mayores niveles de especialización funcional y, sobre todo, del aseguramiento del control de los tiempos del proceso de trabajo, arrebatándoselo a unos trabajadores poseedores de técnicas todavía muy cercanas al artesanado, es indicativa, por un lado, de que el tamaño de las unidades productivas ha crecido y, por el otro, de que la fortaleza de la lucha obrera se ha elevado. Respecto de lo primero, no es casual que la implantación de la primera cadena de montaje por Henry Ford (1908) y la aparición de la mencionada obra de F. W. Taylor (1912) coincidan en el tiempo: la producción fordista a gran escala había nacido. Respecto de lo segundo, la irrupción de las huelgas generales y de masas (Bélgica, 1892; Italia, 1904; Rusia, 1905) y, especialmente, del soviet o consejo obrero, proceso que cosechará sus primeros frutos políticos con la Revolución Rusa, dan cuenta del vigor de la movilización de los trabajadores (una movilización que —y esto refuerza lo anteriormente dicho a propósito del gran calado tanto espacial como socioeconómico que va adquiriendo el nuevo tipo de planta productiva capitalista— tiene su epicentro en la fábrica, dado que ahora ella aglutina a un volumen cada vez mayor de trabajadores en un mismo espacio físico).

Pero saltando de lo micro a lo macroeconómico, a lo que se asiste es a una nueva etapa en la organización del capitalismo, que encuentra ahora en el motor de combustión, el automóvil, la aviación, los petroquímicos, los materiales sintéticos, etc., sus pivotes. Definiendo el fordismo en sentido estrictamente económico, Jessop ha hablado de cuatro rasgos identificatorios: una división técnica del trabajo organizada de manera taylorista; técnicas de línea de ensamblaje; un “principio rector de la oferta según el cual la producción debe ser continua y asegurar economías de escala a largo plazo” (ídem: 20); y, un modelo de competencia de índole ya no

<sup>10</sup> Cotta señala que el posterior “fuerte incremento del gasto público está precedido por una larga fase de sustancial estabilidad que a grandes rasgos se extiende a lo largo de todo el siglo que precede a la primera guerra mundial” (Cotta, 1991: 320).

liberal sino monopolista, es decir, que “en vez de participar en un sistema de precios flexibles, donde los precios varían con la demanda, las firmas están comprometidas en una fijación de precios basada en un margen sobre costos, en un comportamiento de liderazgo de precios y en la competencia a través de la publicidad” (ídem: 23).<sup>11</sup> Así pues, se trata de una producción que se realiza alrededor de la cadena de montaje y, por ende, es una producción masiva que aspira a ampliar el consumo; mas para hacerlo requiere integrar a las capas trabajadoras, dotándolas de capacidad de demanda, cosa que, por supuesto, impone la apelación a dispositivos institucionales y políticas públicas de naturaleza redistributiva. Evidentemente esos dispositivos y políticas solo son posibles sobre la base de un pacto interclasista entre empresarios y trabajadores, pacto cuya expresión es el Estado de Bienestar, el cual entendemos, para los efectos de este texto, como una etapa en el desarrollo del Estado moderno, en la que este le reconoce a los ciudadanos un conjunto de garantías y derechos que provee en la forma de prestaciones de seguridad social y servicios personales (educación, salud, recreación, etc.).

En lo que respecta a dicho Estado de Bienestar, la masificación que acompaña al fordismo trajo consigo dos rasgos estructurales que a la vez se desdoblaron como manifestaciones antitéticas desde el punto de vista político: el establecimiento del sufragio universal y, a la vez, la ubicación del gobierno fuera del alcance del control popular. ¿Cómo ha llegado a ser posible esta contraposición, cuando justamente en el pasado inmediato tanto la oposición social como los defensores de lo establecido vieron en la universalización del sufragio, o bien la esperanza o bien la mayor amenaza de un cambio político y social, dadas las posibilidades de acceso al gobierno que traía consigo? En el caso del movimiento obrero, por ejemplo, ya desde su nacimiento había defendido la ampliación de la igualdad política como el camino

<sup>11</sup> Si descontamos el caso de Gramsci, uno de los primeros usos del término “fordismo” se remite a la obra de Michael Aglietta, *Regulación y crisis del capitalismo americano*, de 1976, que ha venido a ser casi el manifiesto fundacional de la escuela regulacionista francesa. Muchos, no obstante, han criticado la generalización que envuelve la noción, al punto que para ellos no daría cuenta ni siquiera de la situación del capitalismo norteamericano, mucho menos del europeo; esto —siempre según estos mismos críticos— no solo porque apenas una pequeña parte de la producción manufacturera se hacia en términos fordistas y ni aun el propio Ford llegó a implantar en todos sus talleres el modelo, sino por considerarse que durante lo que se estima fue el período fordista el capitalismo norteamericano tuvo como uno de sus motores centrales antes que nada la producción militar. Jessop, por ejemplo, acepta buena parte de estas críticas, y, pensando más en los aspectos regulativos que acumulativos del fenómeno, concluye: “En consecuencia, recomiendo que el fordismo se defina en términos del núcleo de un modo de regulación cuyas características mínimas comprenden: una relación salarial donde los salarios se indexan con el crecimiento de la productividad y la inflación; el Estado juega un papel clave en la administración de la demanda; y las políticas del Estado ayudan a generalizar las normas de consumo masivo” (Jessop, 1999a: 40).

lógico para la conquista de la igualdad socioeconómica. La declaración del dirigente cartista John Deegan, en 1839, de que el sufragio universal era la manera de hacer que los que habían trabajado produciendo filetes pudieran comerlos y disfrutarlos, y de que, al mismo tiempo y por contra, no les correspondiera nada a quienes a la hora de la producción de filetes no hubieran aportado trabajo, ilustra muy bien el punto.<sup>12</sup> Y debe señalarse que no sólo en el campo reformista, sino incluso en el seno de las posturas más radicalmente anticapitalistas la idea del cambio vía sufragio universal hizo carrera, como lo atestigua la postura explícita de Marx en ese sentido a partir de 1872. Sin embargo, tras tortuoso camino signado por las luchas de obreros y feministas a lo largo de más de un siglo y precisamente coincidiendo con el advenimiento del fordismo, el sufragio universal comenzó a abrirse camino en distintos lugares del mundo sin que la anunciada transformación socioeconómica cristalizara. Así pues, ¿cómo explicar que si los desfavorecidos son más y pueden votar, no pasen efectivamente a gobernar y desde el gobierno logren hacer transformaciones de fondo en la organización de la sociedad?

La respuesta sin duda tiene que ver con la forma como se organizó el gobierno durante el fordismo, en virtud de la cual se hizo inalcanzable para los ciudadanos. Y ello ya no sólo desde el punto de vista del ejercicio de un control directo, sino incluso desde el del desarrollo de las facultades de control asignadas al legislativo. En efecto, si algo caracteriza al gobierno en este período es su autonomización y primacía respecto del parlamento entendido como el escenario tradicional de la deliberación colectiva y la expresión de la voluntad ciudadana. Una manifestación clara de esto es que si bien en el plano formal el gobierno siguió sometido a la ley y reducido a la estricta tarea ejecutiva, en la práctica se observa cómo es él, “en la mayor parte de los casos, de hecho, el iniciador de las leyes y gracias a su papel de guía en las propias asambleas legislativas, acaba siendo también, en parte, incluso el artífice” (Cotta, 1991: 314).<sup>13</sup> Esa elevación del poder ejecutivo por encima de su par legislativo, con su

<sup>12</sup> Las palabras exactas de Deegan fueron estas: “*We are going to determine that those who produce the steaks, shall eat and enjoy them, and those who never produce steaks, shall no steaks. How can we do that? By obtaining Universal Suffrage*” (Mees, 1998: 291).

<sup>13</sup> En la misma dirección se pronuncia Colombo, quien luego de contextualizar la situación en el marco del “Estado social” señala que “el gobierno se encuentra ahora lejos de ser un simple ejecutor de la voluntad legislativa; reviste un rol preponderante en determinar la orientación política general, vuelve inmediatamente operativas sus propias decisiones vía decretos, goza de amplios márgenes de autonomía”. Un ejemplo de esto último serían los llamados “«actos de gobierno», es decir, los actos cumplidos por el poder ejecutivo (ministros, jefe de Estado, administración) con un fin político y, por lo tanto, ajenos a cualquier forma de recurso” (Colombo, 2003: 118 y 122).

correspondiente distanciamiento de la rendición de cuentas democrática, descansa, en nuestra opinión, sobre dos rasgos característicos de la organización del sistema político en el período fordista: en primer lugar, para dar cabal respuesta al pacto interclasista típico del Estado de Bienestar, el gobierno debe complejizar su estructura por la vía del desarrollo burocrático, de la especialización funcional y de la consiguiente exaltación del saber técnico, factores estos que lo desconectan de la “soberanía popular” y lo transforman en un poder autónomo; y, segundo, dado que como consecuencia de la masificación del electorado los partidos tampoco pueden ser ajenos al desarrollo organizacional, se produce un tránsito de la democracia liberal a lo que Claus Offe ha llamado “democracia de competencia entre partidos”, en donde el escenario partidista, por demás crecientemente plebiscitario y elitizado, desplaza al legislativo como el lugar por excelencia de la representación ciudadana, contribuyendo así a la potenciación jerárquica del gobierno.

Con relación al primero de los rasgos señalados, Werner Bonefeld ha destacado que “el Estado de Bienestar estatista y corporativista keynesiano es la forma de Estado específicamente fordista” (Bonefeld, 1994: 52), lo cual permite mostrar la correspondencia existente entre las funciones redistributivas de dicho Estado y el carácter de la producción fordista como producción a gran escala orientada al consumo masivo, correspondencia en la cual la conversión, ya enunciada, de los trabajadores en consumidores, es central. Evidentemente, al lado de la función económica el Estado de Bienestar está llamado también a cumplir la función política de integración y disciplinamiento de la clase obrera, al desviarla de la persecución de objetivos radicales y canalizarla hacia la trampa de un programa de demandas circunscrito al escenario del mercado. En términos de Claus Offe, dicho Estado

desempeña la función crucial de desplazar parte de las necesidades de la clase obrera fuera del marco de la lucha de clases y del conflicto industrial (...) de conferir una mayor regularidad y predictibilidad a la producción descargándola de problemas y conflictos importantes, y de introducir además un factor estabilizador en la economía al desconectar parcialmente los cambios en la demanda efectiva de los cambios en el empleo (...) Quiere esto decir que cada clase debe prestar atención a los intereses de la otra clase: el rendimiento de los obreros, puesto que solamente un nivel suficientemente alto de beneficios e inversión va a asegurar el empleo futuro y la subida de salarios, y los salarios y gastos del Estado social, puesto que garantizarán la demanda efectiva y una clase obrera sana, bien formada y bien alojada (Offe, 1992 a: 74 y 75).

Los instrumentos con los que esto se alcanza son, entre otros y como se indicaba, el establecimiento y expansión de la seguridad social, la contratación colectiva, la planeación de la gestión, los servicios personales gratuitos (salud y educación, principalmente), etc. Evidentemente, es el gobierno el llamado a asumir estas tareas, cosa que explica a cabalidad su desarrollo burocrático y, con él, su distanciamiento e invulnerabilidad respecto del control ciudadano y su avance hacia una configuración autoritaria. La cuestión es que el principio burocrático trae consigo desarrollos funcionales y organizativos que son incompatibles con un concepto fuerte de democracia, a saber: a) tanto la forma jerárquica de organización como la exaltación del saber técnico propias de toda organización burocrática, son intrínsecamente contrarias a la horizontalidad organizativa y a la igualdad política que caracterizan a dicho concepto de democracia; b) debe tenerse en cuenta, como ingrediente complementario, el alto grado de autonomía del que goza la burocracia gubernamental, no sólo por la intocabilidad de la que es dotada por las normas legales que la regulan sino por el hecho de que los funcionarios al tener intereses propios dentro de la organización y al disponer de información privilegiada y poder decisorio, disfrutan de un margen importante de discrecionalidad y, por ende, de impermeabilidad respecto de la rendición de cuentas democrática; y, finalmente, c) como refuerzo de ese perfil autoritario del gobierno fordista, es importante resaltar que si bien el grueso del desarrollo burocrático gubernamental se origina en las tareas relacionadas con el bienestar, sus compromisos con las funciones de policía y de seguridad en general, tanto interna como en el sentido de la defensa, no pueden ser menospreciados. Aludiendo a lo que él ha llamado la política del “viejo paradigma”, Offe ha señalado que “los temas claves (...) durante el período que se extiende desde los primeros años de la posguerra hasta el inicio de los setenta, se han referido al crecimiento económico, la distribución y la seguridad” y, en referencia a este último punto, precisa:

Tiene este término tres aspectos importantes: en primer lugar, se refiere a la seguridad del Estado de Bienestar, es decir, al mantenimiento de unas ganancias adecuadas y de un estándar de vida para todos los ciudadanos (...) En segundo lugar, se refiere a la estrategia militar y la defensa, es decir, al mantenimiento de la paz en el contexto internacional (...) En tercer lugar, solapándose en parte con el primer y el segundo aspectos, seguridad significa también control social, puesto que tiene que ver con el tratamiento y la prevención de cualquier tipo de comportamiento “desviado” (incluyendo la enfermedad como desviación del propio cuerpo) especialmente en la medida en que sus consecuencias puedan afectar la viabilidad de la familia y del orden legal, económico y político y la capacidad de cada cual para participar en estas

instituciones (Offe, 1992 b: 171 y 172).

En conclusión, el gobierno se erige en el corazón mismo de la doble funcionalidad del Estado fordista, que, al decir de Bonefeld, “es tanto un Estado de Bienestar como un Estado de vigilancia”, pues lo que lo caracteriza es “la declinación del parlamento en favor de la administración (...) a expensas de la democracia (...) la vigilancia de la sociedad por medios burocráticos, la supervisión de los grupos marginados —cuyo funcionamiento se ubica al exterior del proyecto uninacional, y una política de bienestar como medida de seguridad preventiva” (Bonefeld, 1994: 54).

Ahora bien, respecto del segundo de los rasgos que explican el predominio del poder ejecutivo sobre el legislativo al que se hacía alusión más arriba, a saber, el ingreso en un escenario de democracia de competencia entre partidos —en términos de Offe— o partitocrático —en términos de Sartori—, vale la pena traer a colación el análisis realizado por Max Weber a propósito de la estructura partidista en el Reino Unido. Según el autor alemán, a partir de la adopción, en 1868, del *Caucus System*, “propiciada por la democratización del voto”, se produjo un cambio no solo en las relaciones existentes entre parlamento y partidos sino en la propia organización interna de estos. Los partidos, hasta entonces andamiajes relativamente simples (cosa derivada, como ya hemos visto, de una masificación apenas en proceso de desarrollo y, por tanto, de un sufragio restringido), venían siendo controlados por notables incrustados en el parlamento, con lo cual dependían de este. Pues bien, al vaivén de la ampliación del sufragio y aupados por la necesidad de atraer a los nuevos votantes, esos partidos se ven obligados a transformarse en organizaciones complejas y crecientemente burocratizadas, que, a medida que experimentan este desarrollo, desplazan al parlamento como epicentro de la vida política. En términos de Weber: “En la actualidad, ante la sonrosada situación descrita de la hegemonía de los notables y, sobre todo, de los parlamentarios, encontramos las formas modernas de organización partidaria. Estas formas modernas han surgido de la democracia, del derecho masivo al voto, de las exigencias propagandistas y de la organización de las masas y del desarrollo de una máxima unificación directiva y de una disciplina muy estricta. Concluye el dominio de los notables y la conducción de los parlamentarios. De la empresa política se ocupan políticos «profesionales» ajenos al parlamento” (Weber, 1989: 52).

Ese predominio de los partidos sobre el parlamento está relacionado con el peso específico de las nuevas tareas que deben asumir ahora los funcionarios partidistas: consecución de recursos financieros, formación política de bases y militantes, estructuración de las campañas electorales, elaboración programática, propaganda, etc., todo lo cual va conduciendo a que sea en aquellos y no en el seno de los grupos parlamentarios donde se definen las candidaturas y, sobre todo, el liderazgo colectivo. Este último aspecto es decisivo, pues solo la escogencia de un líder capaz de perfilarse como candidato exitoso garantiza la reproducción política del conjunto. En consecuencia, como concluye Weber, “la creación de esta maquinaria supone la aparición de la democracia plebiscitaria”. En otras palabras, el líder del partido, que en caso de ganar las elecciones se convierte en jefe del gobierno, pasa a ser el verdadero eje de las definiciones democrático-electorales, por encima de los parlamentarios.<sup>14</sup> De donde se deduce que la democracia centrada en los partidos es una “democracia plebiscitaria” o democracia que decide, antes que nada, acerca de la persona del gobernante y de su carisma. Al subrayar el carácter de esta nueva situación mediada por las transformaciones del aparato partidista, Weber no ahorra colorido descriptivo: “De este modo se hizo evidente la aparición de un elemento cesarista plebiscitario en la política: el dictador del campo de lucha electoral (...) ¿Cuáles ha sido los efectos de este sistema? Actualmente, los miembros parlamentarios, con excepción de algunos miembros del Gabinete (y de algunos «rebeldes») son meras ovejas bien amaestradas (...) El miembro parlamentario solo tiene que votar y no traicionar al partido; tiene que presentarse cuando el *whip* lo convoca y hacer lo ordenado por el gabinete o por el líder opositor (...) De este modo el dictador plebiscitario se sitúa por encima del Parlamento y trata a los miembros de este como simples interesados en el logro de cargos públicos” (ídem: 59-60). Así pues, con su desarrollo institucional, los partidos pasan a ser piezas claves en el fortalecimiento del gobierno y en su potenciación como poder que ejerce una primacía en el marco de la división de poderes.<sup>15</sup>

<sup>14</sup> No se tiene en cuenta aquí la diferenciación entre regímenes presidencialistas y parlamentarios, por considerar que no es relevante para el fondo del argumento expuesto.

<sup>15</sup> “Partitocracia”, como ya se mencionaba con anterioridad, es el término con el que la ciencia política posterior se ha referido a este papel predominante que entran a jugar los partidos en el orden democrático. Precisando el concepto, Sartori, por ejemplo, ha distinguido entre “partitocracia electoral, es decir, el poder del partido de imponer al electorado que lo vota el candidato preelegido por el partido”; “partitocracia disciplinaria, es decir, el poder del partido de imponer al propio grupo parlamentario una disciplina del partido”; y, finalmente, “partitocracia literal o integral, es decir, la fagocitación partidista del personal parlamentario: para decir que una representación que se afirma en primera instancia en la vida civil es sustituida por una representación de extracción estrictamente partidista-sindical, burocrática o de aparato” (Sartori, 1992 a: 183).

Debe destacarse, sin embargo, que este tipo de relación entre el gobierno y los partidos se halla condicionada por dos aspectos que afectan el funcionamiento partidista en las nuevas condiciones: en primer lugar, se trata de un contexto presidido por una lógica competitiva, análoga a la del mercado; y, en segundo término, tal y como se desprende del análisis de Weber, la estructura interna del nuevo tipo de partido (lo que Duverger llamó el “partido de masas”) es todo menos democrática.

Respecto de lo primero, hay que señalar que el mercado electoral al que se hace alusión al plantear la analogía respectiva está modelado en términos fordistas, con lo cual su índole es corporativista y oligopólica: no solamente los partidos se erigen como estructuras densamente burocratizadas sino que la competencia electoral se traba entre un número limitado de partidos. Como ha indicado C. B. Macpherson, se trata de un mercado electoral que “dista mucho de ser plenamente competitivo. Porque, por utilizar un término de economistas, es oligopólico. Es decir, no hay más que unos cuantos vendedores, unos cuantos proveedores de mercadería política, o en otros términos, unos pocos partidos políticos” (Macpherson, 1991: 108). Y esto tiene consecuencias que afectan negativamente las posibilidades de participación política de los ciudadanos, pues restringe los intercambios electorales a un mercado elitista en el que los partidos, desde arriba, establecen tanto los temas del debate político como la “oferta” de candidaturas a las que tienen que sujetarse los votantes (el cesarismo plebiscitario del que hablaba Weber). Como concluye Macpherson, siguiendo con la analogía mercantil, “cuando hay tan pocos vendedores no necesitan responder, y no responden, a las demandas de los compradores igual que deben hacerlo en un sistema plenamente competitivo. Pueden fijar los precios y establecer la gama de mercaderías que se van a ofrecer. Además, en gran medida pueden crear ellos mismos la demanda” (ídem).

Los efectos del modelo fordista de mercado electoral oligopólico sobre la vida interna de los partidos han sido puestos en evidencia de vieja data por la teoría política tanto conservadora como socialista. En el primer caso, la sociología elitista, abrevando en Weber, alcanza su epítome en 1914 con la investigación de Robert Michels sobre el Partido Socialdemócrata Alemán, donde postula la ya tantas veces comentada “ley de hierro de las oligarquías”: es imposible la organización democrática interna de los partidos burocratizados, por cuanto los cuadros dirigenciales de manera inevitable y progresiva se autonomizan y terminan

privilegiando sus intereses de poder por sobre los principios partidistas.<sup>16</sup> En cuanto a la crítica socialista, el ala izquierda de la socialdemocracia fue bien pronto consciente de los síntomas deleznable que comenzaban a presentarse en los partidos de la Segunda Internacional. Al respecto, son conocidos los reproches de Rosa Luxemburg a las organizaciones socialdemócratas (partido y sindicato) en *Huelga de masas, partido y sindicatos* (1906), cuando haciendo un balance de la situación alertó acerca de lo que denominó la tendencia al “burocratismo” o al “funcionarismo”, la cual lleva a la sobreestimación del aparato organizativo, “que, de medio para conseguir un fin llega a convertirse paulatinamente en un fin en sí mismo”, cosa que conduce a un cambio de relaciones entre dirigentes y clase obrera, cambio favorable a aquellos al punto que “la capacidad de juicio (...) pasa a ser su especialidad profesional. La masa de los camaradas es degradada a la categoría de masa sin discernimiento, de la que se exige principalmente la virtud de la disciplina” (Luxemburg, 2015 a: 134-135).<sup>17</sup>

Así pues, en conclusión, la deriva partitocrática despoja al parlamento de las prerrogativas dirigenciales que el viejo modelo del partido de notables le otorgaba, quedando ahora esas facultades en manos de la dirigencia partidista llamada a competir por la dirección del gobierno. Pero, además, en la medida en que los partidos se erigen en estructuras elitistas que mantienen una relación vertical y de control oligopólico de las ofertas electorales respecto de los sectores ciudadanos que les son afines, de una parte; y, de la otra, reducen la participación

<sup>16</sup> El pesimismo de las conclusiones de Michels es característico: “Por una ley social universalmente aplicable, todo órgano de la colectividad, nacido por la necesidad de la división del trabajo, crea para sí mismo, tan pronto se consolida, intereses que le son peculiares. La existencia de estos intereses especiales supone un conflicto forzoso con los intereses de la colectividad. Pero no solo eso; los estratos sociales que desempeñan funciones peculiares tienden a aislarse, a producir órganos aptos para la defensa de sus propios intereses. A la larga tienden a transformarse en clases diferenciadas”. En tales condiciones, “la mayoría de los seres humanos están predestinados por la trágica necesidad de someterse al dominio de una pequeña minoría, a una condición de tutela permanente, y deben avenirse a constituir el pedestal de una oligarquía” (Michels, 1991: 177-178).

<sup>17</sup> En esa misma dirección, es significativo también el caso de Anton Pannekoek (*Las divergencias tácticas en el seno del movimiento obrero* [1909]), quien destaca cómo el hecho de enfrascarse en la lógica de la competencia electoral lleva a que la búsqueda de votos y la preocupación por ganar elecciones “se efectúa en detrimento de nuestro gran objetivo: esclarecer y unificar a la clase obrera”. Así las cosas, el partido termina por instrumentalizar a los trabajadores de cara a sus fines de poder: “Mientras que la clase obrera necesita una libertad de desarrollo ilimitada para aumentar su fuerza y para vencer, la fuerza del partido está basada en la represión de todas las opiniones que no se adecuen a su línea” (Pannekoek, 1976: 101). De igual forma, según Max Horkheimer (*Estado autoritario* [1942]), los dirigentes de las organizaciones obreras “se encuentran hoy con respecto a sus afiliados en una relación similar a la establecida entre los funcionarios y el conjunto de la sociedad en el estatismo integral: mantienen bajo estrecha vigilancia a la masa que está bajo su cuidado, la protegen herméticamente contra toda influencia no controlada y sólo toleran la espontaneidad cuando es el resultado de su propia manipulación” (Horkheimer, 2006: 37).

de estos últimos a una escogencia plebiscitaria entre líderes carismáticos, entonces esos rasgos antidemocráticos de la organización partidista refuerzan el carácter del gobierno fordista como gobierno autonomizado y autoritario.

### **2.1.2. La política extraparlamentaria, los partidos políticos y el gobierno tras la crisis del fordismo**

Si, como veíamos con anterioridad, lo que caracterizó al gobierno durante el período comprendido entre comienzos del siglo XX y mediados de la década de los 70 —i. e. de manera coetánea al desarrollo del fordismo y el Estado de Bienestar— fue su erección como poder ejecutivo con primacía dentro de la clásica división funcional del constitucionalismo liberal, hay que decir que concluida esa etapa debe ajustarse a nuevos desafíos. Y no es que desaparezca ese papel predominante, el cual se mantiene junto con una buena parte de sus soportes burocráticos y partidistas e incluso se profundiza; la cuestión es que ahora irrumpen cambios económicos y sociopolíticos de gran calado frente los cuales las respuestas gubernamentales convencionales se quedan cada vez más cortas. Así ocurre, por ejemplo, en lo concerniente a las dinámicas de producción transnacionalizada e innovación tecnológica que relativizan o transforman la soberanía estatal y al desarrollo de formas de acción política que ya no discurren a través de los usuales canales institucionales de tipo democrático-representativo. Al efecto, el gobierno tratará de reacomodarse elevando su capacidad de acción mediante un despliegue marcadamente diferenciado: de una parte, respecto de sus funciones de dirección política y mantenimiento del orden, lo que se observa es un reforzamiento tanto de su centralidad como de los rasgos autoritarios que ya se venían perfilando en la etapa anterior; y, de la otra, en lo que se refiere a su quehacer de cara al ámbito socioeconómico, se asiste, por contra, a una cesión de esa centralidad, en virtud de lo cual se contrae al rol de mero coordinador de una densa red de organizaciones privadas de escala global, nacional y subnacional, de origen tanto mercantil como no mercantil y de naturaleza tanto corporativa como propia del llamado “tercer sector”, red que busca trascender la tradicional separación entre lo público y lo privado. Es lo que se conoce como el paso del gobierno (convencional) a la gobernanza (en tanto redes de políticas públicas).

El origen de la reflexión acerca de todas estas transformaciones se remonta al estallido del debate sobre la ingobernabilidad, verdadera plataforma de lanzamiento del llamado pensamiento neoconservador contemporáneo, cuya primera condensación formal fue el famoso informe para la Comisión Trilateral elaborado en 1975 por Huntington, Crozier y Watanuki, bajo el título: *La crisis de la democracia: reporte sobre la gobernabilidad de las democracias a la Comisión Trilateral*. Pero más allá del contenido específico de este documento, lo medular en el conjunto de la discusión es el registro de una creciente falta de correspondencia entre las demandas ciudadanas respecto del gobierno y las capacidades de este para atenderlas. Intervienen en ello, por supuesto, sutilezas relativas al funcionamiento del sistema democrático, como la competencia electoral, que lleva a los partidos a prometer más de lo que efectivamente pueden cumplir cuando llegan al poder, o la alternación política, que impone la recomposición periódica de los equipos de gobierno, con la consiguiente pérdida de continuidad en la orientación de las políticas públicas. Pero también influirían factores culturales, como la quiebra de los valores de autocontención que el capitalismo construyó durante siglos (e. g. la ética protestante), debida al imperio de una nueva “moralidad de la diversión”, es decir, del consumismo incubado por el predominio de la impronta keynesiana en economía: el uso ilimitado de las tarjetas de crédito, el papel de la publicidad y las industrias culturales que exaltan el disfrute fácil y expedito y la función bienestarista con que se impregnó al Estado durante cerca de medio siglo.<sup>18</sup> Ante este panorama, solo cabían dos posibilidades de solución: o bien elevar las capacidades institucionales del gobierno o bien buscar instrumentos orientados a la contención de las demandas. En el primer caso, dado que la perspectiva de un crecimiento institucional del gobierno quedaba fuera de discusión a la luz de la crisis fiscal por la que atravesaban los estados en el momento en que se hace este diagnóstico, entonces las alternativas eran: 1) la profundización del neocorporativismo (desarrollar la capacidad de negociación gubernamental con los agentes sociales y, en especial, con los portavoces empresariales y sindicales para consensuar techos de demanda); y, 2) la despolitización de las demandas (alcanzable por vía de ceder al sector privado espacios de gestión hasta entonces reservados al Estado: si el destinatario de la demanda ya no es el sector público, el gobierno queda

<sup>18</sup> Al respecto ver, por ejemplo, Daniel Bell, para quien habría “una extraordinaria contradicción cultural dentro de la estructura social. Por un lado la corporación de negocios quiere un individuo que trabaje duramente (...) acepte una gratificación postergada (...) Sin embargo, en sus productos y su propaganda, la corporación promueve el placer, el goce del momento, la despreocupación” (Bell, 1992: 78).

aligerado y recupera su gobernabilidad).

En cuanto a la búsqueda de una solución a través de la contención de las demandas, la apuesta consistía en redireccionar el proceso económico en perspectiva antikeynesiana, para que el crecimiento dejara de reposar en el jalonamiento de la demanda (afincada en el crédito) y pasara a depender de la oferta, es decir, de la innovación y de una reducción de costos de producción reflejada en los precios. Esto, a su vez, debía complementarse, desde el punto de vista cultural, con la promoción de valores de austeridad, a efectos de lo cual el instrumento religioso y las plataformas de divulgación ideológica (centros de pensamiento o *Think Tanks*, universidades, revistas, etc.) resultaban fundamentales. Así pues, la receta neoconservadora en esta materia involucraba una suerte de gramscismo de derecha orientado a librarse una batalla cultural contra un adversario sociopolítico claramente identificado: la “nueva izquierda” o izquierda de los movimientos sociales, la cual había hecho su aparición desde finales de la década de los 50. Esta corriente, al mismo tiempo que hacía gala de un radicalismo político (antiautoritarismo, igualdad racial, de género, pacifismo, oposición a la tecnología nuclear, conciencia ambientalista, etc.) y abrazaba valores “psicodélicos” que promovían el goce inmediato y desenfadado (el amor libre y el consumo de substancias psicotrópicas,<sup>19</sup> por ejemplo), ya no se interesaba por la política convencional sino que se erigía en una oposición extraparlamentaria cuyos objetivos eran el cambio de las sensibilidades y los estilos de vida y la politización de las personas comunes y corrientes.

Hasta qué punto el desafío de estas nuevas formas de acción estaba concitando las preocupaciones de la teoría social, es algo que puede constatarse observando cómo por la misma época (1973) Jürgen Habermas presentaba un diagnóstico que tenía algunas coincidencias con el de los neoconservadores pero que defendía un enfoque más de tipo socialdemócrata, que no era necesariamente adverso al radicalismo cultural de los movimientos sociales emergentes y que hablaba de “crisis de legitimación” antes que de ingobernabilidad. En el planteamiento de Habermas acerca de situación de las sociedades del

<sup>19</sup> La “psicodelia” conjugaba ruptura cultural y revolución política, con el argumento de que el consumo de alucinógenos (en particular la mescalina, recientemente sintetizada por entonces) —en la medida en que debilitaba los controles racionales, desarrollaba la empatía con los demás y permitía ver la realidad de otra manera—, conducía al cambio político. La divisa de los estudiantes de mayo del 68, “la imaginación al poder”, da buena cuenta de esta idea inicialmente esgrimida, entre otros, por el poeta norteamericano Allen Ginsberg.

capitalismo avanzado, se identificaban “tres tendencias a la crisis”: económica, política y sociocultural, y dos tipos de crisis: sistémicas y de identidad. Las crisis sistémicas se refieren a la integración sistémica, es decir, a las capacidades de “autogobierno” o adaptación autopoietica, lideradas por el centro del sistema, a su ambiente. Tales serían los casos de la crisis económica, “que se expresa en la tendencia decreciente de la cuota de ganancia” (Habermas, 1995: 64), y de la crisis de racionalidad, oriunda del sistema político y caracterizada por la incapacidad del Estado para dar respuestas adecuadas a las demandas del sistema económico. Por su parte, las crisis de identidad se refieren a la integración social, que involucra los contextos simbólicos o normativos —“el mundo-de-vida”— en el que se desenvuelven los individuos. En este caso tendríamos: 1) una crisis de legitimación, generada en el sistema político y en la que, por razón de tener que dar respuesta a las demandas del sistema económico, el Estado no logra alcanzar “el nivel de lealtad de las masas requerido”. Se produce aquí un cuestionamiento de lo público que repolitiza lo que estaba despolitizado: las estructuras normativas o de valores culturales dejan de serle funcionales al Estado; y, 2) una crisis de motivación, propia del sistema sociocultural, que supone la pérdida de correspondencia entre las expectativas y necesidades de los miembros de la sociedad, de un lado, y las estructuras valorativas imperantes, del otro.

Según Habermas, paralelamente al deterioro de la legitimidad estatal se observaba una radicalización de la cesura entre las aspiraciones mayoritarias y la cultura dominante; en otras palabras, la crisis no consistía únicamente en que el gobierno se viera desbordado desde un punto de vista cuantitativo por el volumen de las demandas ciudadanas, sino que de lo que se trataba era de una verdadera transición cultural en la que los ciudadanos estaban expresando aspiraciones de una naturaleza nueva y distinta, que transgredían los estándares convencionales de elaboración de la política pública y que resultaban ser ajenas a la visión del mundo imperante. Como pudo sintetizar Ronald Inglehart en *La revolución silenciosa*, otra obra de ese mismo período (1977), se estaba asistiendo a una emergencia generalizada de valores “posmaterialistas”. En tales condiciones, retornando al argumento habermasiano, mientras una masa creciente de personas aspiraba a mayores cotas de autonomía, de autorrealización, de creatividad, de igualdad de reconocimiento, a un medio ambiente limpio, etc., la respuesta estatal consistía, como veíamos con Offe a propósito del “viejo paradigma”, en políticas de bienestar económico y seguridad político militar, y todo ello a través de unos

aparatos burocráticos restrictivos, gélidamente técnicos e indiferentes a la rendición de cuentas democrática.<sup>20</sup>

Ahora bien, la otra novedad introducida por Habermas con respecto a los neoconservadores apuntaba a identificar la raíz de los problemas de legitimidad estatal en la estructura económica y, particularmente, en la tendencia decreciente de la tasa de ganancia, con lo cual recuperaba el clásico argumento de Marx. Efectivamente, a partir de esta lectura se trascendía el enfoque neoconservador centrado en la idea de que las causas de la crisis de gobernabilidad había que buscarlas en el subsistema político (y, en particular, en lo que se consideraba una participación democrática desbordada), para, en su lugar, defender que el gobierno en una sociedad capitalista siempre se va a ver acosado por la presión social, pues esta se eleva a partir de una estructura socioeconómica desigual que está llamada a experimentar crisis periódicas. Sin embargo, Habermas, preso del determinismo funcionalista, interpreta el problema en clave de una causalidad estructural o sistémica, es decir, como trastornos de “autogobierno”, independientes de la voluntad de los actores y manifiestos en la mencionada tendencia a la caída de la tasa de ganancia. Esta última, entendida en tanto “ley”, es decir, de manera independiente de la voluntad de los individuos, se traduce en crisis económicas que conducen a los problemas de legitimación que experimenta el Estado, entendidos como crisis de “integración social” o del sentido colectivo, escenario en el cual la voluntad de los actores, a diferencia del caso anterior, sí resulta ser crucial. En síntesis, Habermas ve que los fallos objetivos o legaliformes producen perturbaciones volitivas y simbólicas, que se expresan en la forma de movilización extraparlamentaria; pero no logra ver que, paralelamente, es la misma lucha social y política la que genera la crisis económica.

En efecto, no solo el propio fordismo fue la respuesta capitalista al crecimiento del poder obrero, sino que la crisis de aquel también era el producto de la elevación de las luchas. Como veíamos en el apartado anterior, para principios del siglo XX la clase obrera venía alcanzando niveles de organización y de capacidad de acción que habían llegado al punto de poner en jaque la correlación de fuerzas hasta entonces favorable al capital. Sintiéndose amenazada, la

<sup>20</sup> En el trasfondo de las lecturas tanto de Inglehart, con la noción de valores “posmaterialistas”, como de Offe, con la idea de la oposición entre los paradigmas “viejo” y “nuevo” de la política, lo que subyace es la teoría maslowiana de una jerarquía de las necesidades: a medida que son socialmente satisfechas las necesidades básicas, materiales o fisiológicas de las personas, estas comienzan a experimentar otro tipo de expectativas, menos fisiológicas y más elaboradas culturalmente.

burguesía se ve compelida a hacer concesiones (seguridad social, política de pleno empleo, mejoras salariales, estabilidad laboral y, en general, Estado de Bienestar), las cuales, sin embargo, son al mismo tiempo formas de cooptación de la clase obrera al conducirla a una lucha centrada en la reivindicación salarial y el consumismo, es decir, a una lucha sin otro horizonte que el de las relaciones de mercado.

Pero si bien la dirigencia obrera (partidista y sindical) mordió el anzuelo del pacto interclasista y de la canalización de su oposición hacia lógicas redistributivas, muy distinta era la situación de las bases y su actitud de cara al proceso de trabajo. Como lo han mostrado los autonomistas, en el caso italiano, y John Holloway, en el británico, la insatisfacción obrera ante la rutinización y la falta de alicientes propias del trabajo repetitivo y fragmentado en la cadena de montaje fordista (léase, la intensificación de la alienación) se expresaba en sabotajes, jornadas de trabajo lento, absentismo laboral, huelgas salvajes, etc., al extremo de que para comienzos de la década de los 70 sus efectos sobre la productividad eran ya más que evidentes. Parecería que era ahí, en el mundo del trabajo fordista, donde estaba la raíz de la crisis de motivación habermasiana, la cual al interior del taller se expresaba como resistencia espontánea y en el plano externo, en el de la calle, se traducía en movilización social extraparlamentaria o “crisis de legitimidad”; y no en vano señala Holloway que “la dirección de empresas y el Estado son dos aspectos de una misma cosa, son dos formas de la relación de capital, la relación de dominación entre capital y trabajo. Ambos trabajan en formas diferentes pero interrelacionadas para asegurar una provechosa acumulación de capital (....) Por lo tanto, las luchas en torno al proceso de trabajo, son la clave para comprender no solamente los cambios en la dirección de las empresas, sino también el desarrollo del Estado” (Holloway, 1994: 152).

En ese sentido, es emblemático el caso de la British Leyland (actual Rover), verdadero pilar de la producción fordista británica de automóviles hacia mediados de los años 70. A medida que por las razones anotadas se deterioraba la productividad de la empresa, el poder obrero en la administración de la misma (el llamado sistema de “mutualidad”, en virtud del cual la dirección empresarial había aceptado que la introducción de nuevas tecnologías y la reorganización de las relaciones laborales tenían que ser previamente concertadas con los representantes de los trabajadores) se hacía insostenible so pena del derrumbe: “La pérdida de

autoridad dentro de las fábricas se mezcló con el colapso del otro frágil pilar del fordismo. Las dificultades en la producción en todas partes (debidas a una combinación entre la combatividad ascendente y el hecho de que las inversiones en nueva maquinaria ya no llevaban a aumentos significativos en la productividad) castigaron las ganancias y terminaron con la expansión constante del mercado capitalista sobre el cual se basaba el funcionamiento fluido del sistema fordista” (ídem: 137). Así las cosas, era imperativo cambiar las relaciones de poder al interior de la empresa, pues “la crisis capitalista nunca es otra cosa que esto: la ruptura de un patrón de dominación de clase relativamente estable. Aparece como una crisis económica, que se expresa en una caída de la tasa de ganancia, pero su núcleo es el fracaso de un patrón de dominación establecido” (ídem). Y el cambio de las relaciones de poder, es decir, la derrota obrera, se tradujo —tras larga batalla— en la llegada del toyotismo no sólo a la Rover sino al propio sistema productivo británico.

El toyotismo —que precisamente fue en su origen la respuesta del empresariado japonés, apoyado por el ejército norteamericano, al fuerte movimiento consejista de posguerra en ese país— es una especie de taylorismo contemporáneo reforzado, que combina componentes tecnológicos (en particular, una mayor incidencia de la información, la comunicación, la automatización y la robotización sobre la base de aplicaciones microelectrónicas), con innovaciones en la gestión (jalonadas por la exaltación de la calidad, a través de la “flexibilización” o multiespecialización de los trabajadores, y de la eficiencia, a partir de la producción *“just in time”* orientada a la reducción de inventarios) y con ajustes en las relaciones de poder al interior de la empresa (apuntando a romper la unidad de los trabajadores). Este último aspecto es fundamental en el aclimatamiento del toyotismo: para poder correr el riesgo de no tener inventarios en bodega (lo cual reduce costos y permite elevar la competitividad) es necesario contar con un trabajador leal, previsible y sumiso. Como ha mostrado Muto Ichiyo, ello se logró en Japón a través de la instauración de lo que él llama “el mundo de la empresa”, es decir, “una fórmula a la vez institucional e ideológica que sirvió para trasladar la competencia inter-empresa que siempre fue aguda, en competencia-rivalidad entre obreros. Se hizo de la gran empresa un mundo donde los obreros son forzados a compartir la suerte de la empresa. Una vez integrados a ese mundo de la empresa los obreros son compelidos a entrar en competencia-rivalidad de unos contra otros para realizar los objetivos establecidos por su «sociedad»” (Ichiyo, 1997: 10).

Los mecanismos para hacer que los trabajadores “compartan” la suerte de la empresa apuntan a circunscribirlos a ella mediante lazos de dependencia, de forma que queden incorporados como en un compartimento estanco: es lo que se ha llamado el “patriotismo de empresa”, la unión de la suerte material del trabajador a la empresa y la reducción de su visión del mundo a ella. Entre dichos mecanismos cabe mencionar: la creación de una aristocracia obrera interna (trabajadores con “empleo de por vida” y con mejores condiciones laborales, e. g. “salarios por antigüedad”) opuesta a la masa de obreros del común o “periféricos”;<sup>21</sup> alojamientos, gimnasios, grupos culturales de la empresa; préstamos para vivienda hechos por la empresa al trabajador y otras formas de crédito; y, los “equipos de calidad”, es decir, pequeños grupos de obreros que obtienen bonificaciones en la medida en que propongan innovaciones de gestión idóneas para cualificar la eficacia productiva en la perspectiva del “cero defecto”. Se trata, en otras palabras, de que los obreros observen la producción desde el punto de vista del patrono y hagan suya esa perspectiva, compitiendo, de paso, entre sí. Como concluye Ichiyo, “en el «mundo de la empresa» es, entonces, la intimidación lo que sirve de cimiento. Esta intimidación está concretada por los sistemas reales y objetivos que impregnán todos los aspectos de la vida del trabajador. Una vez que la trampa de ese «mundo» se cierra sobre el trabajador, comienza a rivalizar con sus camaradas para sobrevivir, trepar en el estatus interno de la firma y de la promoción salarial” (ídem: 12).

Observando el caso de la llegada de la Nissan a Inglaterra en 1986, Holloway destaca otros elementos que sirven para complementar la sumisión obrera al interior de la empresa toyotista: el asentamiento en lugares con alto desempleo y baja tradición de lucha sindical; la selección de personal leal; la aceptación de un sindicato de base pero con el compromiso previo de excluir la huelga; y, la intensificación de la alienación del trabajo que se deriva de una producción fragmentada a escala global mediante subcontrataciones con pequeñas unidades productivas que proveen partes del producto final.

Y es precisamente este último aspecto, apuntalado en las nuevas tecnologías, el núcleo toyotista de la actual globalización, punto que ha llevado a muchos —saltando de lo micro a lo macroeconómico— a hablar de “posfordismo” como la etapa actual del capitalismo, etapa

<sup>21</sup> Según Ichiyo, esa “aristocracia” no pasa de constituir “la tercera parte de la mano de obra industrial japonesa” (ídem).

cuyas bases comenzaron a sentarse tras la crisis de los años 70. Para otros, sin embargo, es prematuro hablar de posfordismo, sobre todo teniendo en cuenta que perviven muchos elementos de la producción típicamente fordista en buena parte de los países industrializados.<sup>22</sup> A ese respecto, parecería que el capitalismo se encuentra en un momento transicional, salpicado de discontinuidades, pero en el que en todo caso es posible encontrar algunos elementos comunes, comenzando por la intensificación del paso de una economía de escala a una de diversificación, es decir, a una situación en la que la producción masiva de productos diversos desplaza la producción masiva estandarizada propia del fordismo. Esto último es posible en virtud de las innovaciones tecnológicas en microelectrónica, en biotecnología, etc., las cuales, por otra parte, suponen un incremento de la prestación de servicios y, por ende, un aumento del peso del trabajador de “cuello blanco” en desmedro del “trabajador de cuello azul”. Se asiste, pues, en virtud del nuevo paradigma tecnológico, a la tendencial consolidación de una economía intensiva en conocimiento más que en mano de obra, que genera diversos impactos: 1) el surgimiento de nuevas capas sociales de profesionales independientes de alta formación técnica; 2) la permanente obsolescencia de las profesiones, que difumina la identificación del trabajador con su oficio, obligándolo a buscar su identidad en otros planos distintos del laboral; 3) lo que algunos han llamado, la “desocialización de la producción”, el trabajo realizado por fuera del taller como consecuencia de la separación entre maquinaria y trabajo vivo; 4) la ya comentada división de la fuerza de trabajo entre un núcleo privilegiado, que goza de cierta estabilidad y seguridad laboral, y una periferia carente de todo ello, fenómeno que conduce a la expansión del desempleo y la informalidad y a la apelación a formas de autosubsistencia (iniciativas comunitarias, pluriempleo, cooperativismo, etc.); y, 5) los anteriores elementos, que conforman el substrato material del actual proceso de globalización, suponen el surgimiento

<sup>22</sup> Como destaca Jessop, “los análisis serios del posfordismo deben ir más allá de señalar que este aparece después del fordismo y mostrar cómo se relaciona con las tendencias en desarrollo y las crisis específicas del fordismo (...) Aparte de estos problemas conceptuales básicos, hay sólidas razones empíricas para dudar del posfordismo. Es claro que hay muchos puntos de partida y trayectorias diferentes hacia el posfordismo y que la evidencia es contradictoria, incompleta o provisional...” (Jessop, 1999 b: 42). En la misma dirección se pronuncia George Ritzer, para quien “puede afirmarse que *no* se ha producido una ruptura histórica clara que separe el fordismo y el posfordismo. Aun admitiendo que hay en el mundo moderno elementos posfordistas, es obvio también que persisten elementos del fordismo que no presentan síntomas de desaparecer. Por ejemplo, algo a lo que podemos llamar «McDonaldismo», fenómeno que tiene muchas cosas en común con el fordismo (productos homogéneos, tecnologías rígidas, hábitos laborales estandarizados, descualificación, homogeneización del trabajo y del consumo, etc.), aumenta a pasos agigantados en la sociedad contemporánea (...) Además el fordismo clásico —por ejemplo, tal y como se refleja en la cadena de montaje— sigue presente de manera relevante en la economía estadounidense” (Ritzer, 2003: 197 y 198).

de formas de interacción productiva (e. g. flujos entre matrices y subsidiarias de empresas transnacionales, flujos entre transnacionales y microempresas enclavadas en diferentes lugares del planeta, espacios productivos transfronterizos, etc.) que se sobreponen a la vigencia del concepto tradicional de soberanía estatal, relativizándola.

En el confuso panorama transicional descrito, hay que decir que si el posfordismo es la respuesta del capital al ascenso de la lucha social en el último tramo del siglo XX, que lo lleva a promover un nuevo tipo de relacionamiento espacial en el que la soberanía estatal no queda indemne, así como tampoco la consideración del Estado-nación como el escenario exclusivo de la lucha política, no es claro aún cómo las fuerzas del campo del trabajo asimilarán el golpe y recompondrán sus formas de organización y sus estrategias de acción. Lo cierto es que redefinido el papel de los estados, aparecen nuevos actores de escala global —empresas transnacionales, organizaciones no gubernamentales, organismos multilaterales, entes supranacionales, movimientos sociales altermundialistas, migrantes, grupos terroristas, organizaciones delictivas de escala global, etc.—, cuyo accionar se traduce en procesos políticos que desbordan la institucionalidad estatal y que se suman a los de por sí ya existentes en los escenarios nacionales según se destacaba al inicio de este apartado, todo lo cual, por supuesto, interpela a la esfera del gobierno en cuanto dispositivo centralizado de dirección política. Ese reto de los nuevos actores al gobierno tiene como correlato, evidentemente, el malestar derivado de la intensificación de la explotación que trae consigo la producción organizada según patrones toyotistas y sus consecuencias sociales más deleznables: precariedad, desempleo, informalidad, mercantilización de esferas que hasta hacía poco eran consideradas derechos garantizados, aumento del estrés en el trabajo, etc., factores que son claves para entender el papel que debe entrar a jugar el gobierno, el cual, como ya se enunciaba, se traduce en una respuesta diferenciada: reafirmación de centralidad y deriva autoritaria en lo referente a la dirección política y el mantenimiento del orden y giro hacia la gobernanza en tanto redes de políticas públicas respecto de sus tareas en materia socioeconómica.

**2.1.2.1. Gobierno y mecanismos de legitimación y control.** Se defiende aquí la hipótesis de que los rasgos autoritarios que de suyo ya presentaba el gobierno durante el fordismo, se profundizan en virtud de la expansión general de la acción política extraparlamentaria, del

desmonte de los instrumentos garantistas del antiguo Estado de Bienestar, de la división de la sociedad entre núcleo privilegiado y periferia dejada a su suerte y de las crisis de identidad originadas en el mundo del trabajo, factores todos estos que, según hemos visto, configuran la etapa transicional en la que se encuentra el capitalismo global en la actualidad y respecto de los cuales el gobierno apunta a dar una respuesta represiva. Esa profundización se apuntala en los mecanismos de restricción de la participación política propios de la democracia desde arriba (en especial el ejecutivo predominante, el mercado electoral oligopólico o elitista y la potenciación del liderazgo personal que se deriva del ingrediente “plebiscitario” que Weber subrayaba) y se concreta en dos estrategias: la tendencia a la desideologización y, consiguientemente, a hacer reposar la legitimación política en una construcción tecnológico-comunicativa y partidista del carisma de las élites políticas en general y de quien ostenta la dirección del gobierno en particular, y el recurso creciente al estado de excepción.

Respecto de la primera de tales estrategias, se trata, como ha señalado Helmut Dubiel, del intento por construir una “lealtad de las masas como artefacto tecnológico-social” en virtud de la apelación al “carácter carismático de las élites políticas, conseguido por los mass-medias” (Dubiel, 1993: 64). Ante la creciente politización de la ciudadanía conjugada con la intensificación de la dominación en el mundo de la producción, la respuesta no es el rompimiento total con las formas democráticas (cosa que agravaría los problemas de “gobernabilidad”) pero sí la búsqueda de mecanismos tecnológicos e institucionales que potencien las capacidades de manipulación emocional de los ciudadanos y faciliten la consolidación de formas de legitimación controladas de arriba hacia abajo, del gobierno hacia los ciudadanos. Aparte del rol de los medios de comunicación (en particular los audiovisuales) y, más recientemente, del ciberespacio, y a la vez en estrecha relación con ellos, el papel de los partidos es, de nuevo, esencial.

Independientemente de las diferencias existentes entre los partidos políticos del mundo desarrollado y de las de estos con respecto a los de los países de reciente democratización y a los latinoamericanos, pueden observarse algunos elementos en común en la evolución de los partidos que resultan claves para la comprensión del tema que estamos tratando. En esa dirección, es legítimo aludir a las tipologías clásicas de la teoría de los partidos políticos, como las de partidos de cuadros y de masas (a los que ya hemos hecho alusión), además de la

de partidos *catch-all* o atrapa-todo, pero tomadas no en su pureza categorial sino como complejos de rasgos o tramas de características particulares que pueden convivir total o parcialmente unas con otras en diferentes combinaciones y según los lineamientos distintivos que presente cada sistema de partidos.<sup>23</sup>

Hecha esta aclaración, cabe señalar lo siguiente. Es sabido que tras la Segunda Guerra Mundial y en virtud del desarrollo de la democracia desde arriba, los partidos se hicieron cada vez más reticentes a asumir posturas radicales de cara a la lucha electoral, perfilando por contra la estrategia de ubicarse en posiciones de “centro” respecto de lo que los anglosajones llaman el *cleavage* izquierda-derecha, dado que eso les facilitaba la captación de votantes de los más diversos orígenes y orientaciones y, en consecuencia, elevaba sus probabilidades de ganar elecciones. En ese orden de ideas, de los tres objetivos hacia los que se orienta un partido: políticas públicas, cargos y votos (Wolinetz, 2007), las organizaciones insertas en mercados electorales oligopólicos comenzaron a privilegiar los dos últimos. Esta tendencia —que no es sino la radicalización de elementos que ya venían gestándose desde principios de siglo y de los que, según veíamos, algunos dirigentes de izquierda radical como Luxemburg y Pannekoek ya habían advertido— termina conduciendo a un tránsito desde las formas del partido de masas, en el que predomina el afán por el reclutamiento formal de una militancia amplia, con base en criterios bien definidos de identificación ideológica (de clase, religiosos, etc.), hacia las formas del partido atrapa-todo, en el que se desdibuja al máximo la diferenciación ideológica a la vez que se reducen notablemente los índices de afiliación y se exalta el ordenamiento de la acción según criterios de eficacia que aseguren el triunfo electoral.

El tránsito en cuestión se vio reforzado, de otra parte, con el desarrollo de los medios de comunicación audiovisuales (plataforma de lo que muchos llaman la “videopolítica”), lo cual ha traído consigo la imposición de una cultura centrada en la imagen antes que en el texto

<sup>23</sup> Es evidente que aunque, por ejemplo, los partidos de masas son un fenómeno fundamentalmente europeo, algunos de sus rasgos organizativos, como el crecimiento burocrático y la tendencia a la centralización, llegaron a presentarse en muchos partidos de otras regiones del mundo así no respondieran a procesos de masificación tan homogéneos como los acontecidos en Europa. Y en ese mismo sentido, también muchos de los elementos componentes de la tipología atrapa-todo han adquirido cierta presencia general en la medida en que surgen a partir de la mercantilización de la competencia electoral y del desarrollo de los medios de comunicación de masas.

escrito, siendo, por supuesto, la televisión, primero, y la internet, después, el vehículo principal de todo este proceso. En términos de Sartori, “el primer gran salto hacia adelante, la revolución por antonomasia, fue la invención de la imprenta, de la que desciende el hombre de Gutenberg, el hombre que lee. Sospecho que hoy estamos ante otro gran salto, una segunda revolución: la transformación del hombre lector, el animal de Gutenberg, en el hombre que ve...” (Sartori, 1992b: 305). Respecto del tema específico de la política partidista, los medios de comunicación masiva en general y la televisión en particular, y la internet, se han convertido en escenarios capaces de reemplazar, en lo que a eficacia y a alcance comunicativo se refiere, a la plaza pública, llegando a hacerse en ese sentido inevitables; pero, al mismo tiempo y por virtud de su lenguaje centrado en la imagen, han contribuido a retroalimentar la desideologización potenciada por el partido atrapa-todo al exigir la simplicidad y capacidad de impacto directo del mensaje corto y efectista y, sobre todo, al hacer ineludible el manejo publicitario y mercadotecnista de este último. Finalmente, la guinda de esa retroalimentación reposa en el hecho de que el cascarón vacío del mensaje videopolítico requiere encarnarse en algo que le dé un mínimo de contenido: tal el caso del carisma del líder partidista.

Como no es difícil de inferir, la hegemonía de todo este conjunto de elementos atrapa-todo en la vida de los partidos implica un cambio en la correlación de fuerzas interna de tales organizaciones. En el caso de los antiguos partidos de masas, los afiliados, que representaban a las fuerzas sociales externas al partido y a las que él aspiraba encuadrar, tenían una presencia tanto cuantitativa como cualitativa que favorecía el predominio del aparato partidista de políticos profesionales, con su líder a la cabeza, por sobre la clase parlamentaria, y todo esto en un contexto fuertemente ideologizado. Por contra, en el marco del partido atrapa-todo los afiliados se reducen significativamente en número e influencia (correlato del desinterés partidista por los nichos electorales social e ideológicamente específicos), con lo cual la organización se reduce en tamaño y los políticos del aparato ven diluido su peso político. Paralelamente, la clase parlamentaria refuerza su influencia, aunque sigue sometida al líder carismático que le garantiza su reproducción electoral, en especial cuando logra ocupar la cabeza del gobierno. Este último, por su parte, en virtud de las exigencias tecnológicas y comunicativas que trae consigo la construcción de su liderazgo, se hace rodear de un séquito de asesores profesionales en distintas áreas, segmento que llega a alcanzar una posición privilegiada dentro del partido: expertos en temas sectoriales (economía, educación,

salud, relaciones internacionales, etc.), comunicadores, polítólogos, publicistas, encuestadores, etc.

En síntesis, se renueva el poder del líder partidista pero ahora en el marco de una construcción tecnológico-comunicativa del carisma, crecientemente desideologizada, alejada de las fuerzas sociales y, por ende, encarnando una legitimación vertical y antidemocrática. A esto se suma, por último, lo que Katz y Mair (2007) llaman el predominio del “partido en las instituciones” por sobre “el partido de los afiliados” y el “partido en la organización central”, en alusión al creciente poder interno de aquellos miembros del partido que, del líder para abajo, ocupan cargos en el gobierno y/o el parlamento. Ese rasgo se ve potenciado por las formas de financiación partidista que se han venido imponiendo desde mediados del siglo XX en la mayoría de las democracias desde arriba, caracterizadas por un peso cada vez mayor de los recursos provenientes del erario público, cosa que les da pie a los mencionados autores para postular la aparición de una nueva categoría partidista, el “partido cartel”. Así pues, en el argumento de Katz y Mair, la cartelización conduce a que los partidos sean cooptados por el Estado y, por tanto, tiendan a convertirse en agentes suyos de cara a la sociedad, a la cual infiltran, desorganizan y debilitan.

Ahora bien, si lo anterior describe la forma de legitimación autoritaria hacia la que tiende el gobierno en la actualidad, el otro componente del poder político, el ejercicio de la coerción violenta, se vertebría en cambio en torno al uso extendido del estado de excepción. Su morfología es bien conocida: estado de sitio, de emergencia o de commoción, leyes marciales, zonas militares especiales, apelación sistemática a la figura del decreto-ley, descalificación pública de decisiones judiciales para crear climas de opinión adversos, promoción de legislación para contrarrestar sentencias en casos concretos, etc., rasgos que tienen en común el intento por apartar la constitución y las normas legales en aras de una vaga defensa de la seguridad, dando pie a una situación en la que el ejecutivo ya no solo impera sobre el legislativo sino que además busca liberarse del control jurisdiccional, especialmente en lo que se refiere a su obligación de respetar de los derechos fundamentales de los ciudadanos. Como ha señalado Daniel Bensaïd, con el estado de excepción “la seguridad se vuelve una categoría autónoma que subordina los derechos civiles a la razón de Estado” (Bensaïd, 2009: 65). Su uso no es nuevo, por supuesto, y apunta a inspirarse en la figura de la dictadura romana —lo

que Carl Schmitt llamó la “dictadura comisarial”, en alusión al caso extremo en el que se le otorgan poderes absolutos a un gobernante para que enfrente una situación anormal y sobreviniente (guerra, invasión extranjera, conflicto interno). La novedad está en que ahora aparece el argumento de las amenazas a la “seguridad global” como justificante de la apelación a la excepción, bien en el propio escenario mundial por las grandes potencias y en abierto desconocimiento de las normas internacionales, bien en espacios fronterizos por envalentonados gobiernos periféricos o bien en el tradicional plano nacional.<sup>24</sup> La fabricación de un clima de crispación y los mecanismos legitimatorios son análogos en los distintos casos: la amenaza del “terrorismo internacional”, que exige medidas extraordinarias para proteger a la población; la manipulación de sentimientos de miedo y odio respecto de algo que difusamente representa “el mal” y que exige actos de gobierno en los que la excepción y la regla llegan a hacerse indiferenciables: con la exacerbación del argumento de la seguridad global, la excepción se convierte en la técnica normal de gobierno.

**2.1.2.2. Gobierno y redes.** Según hemos visto, la acción política que se orienta, a través de canales extraparlamentarios, a defender los intereses del mundo del trabajo y/o a exigir el reconocimiento de formas de identidad nuevas y estimadas como valiosas, obtiene una respuesta gubernamental de puño de hierro. Muy distinta, en cambio, es la actitud del gobierno respecto de la acción política que tiene su origen en la esfera económica y que es jalona por las grandes corporaciones, al punto que frente a ella dicho ente no tiene incluso inconveniente en renunciar a su definición jerárquica para situarse como mero coordinador de interacciones entre agentes económicos. Como trasfondo, por supuesto, la cuestión es que el Estado y el gobierno acusan el impacto que les ha causado la nueva organización del capital en el espacio global, además del correspondiente cambio en la correlación de fuerzas entre este y el campo del trabajo, y tratan de acomodarse a esa realidad. En ese sentido, ya a principios de los 80 un observador tan agudo como Claus Offe llamaba la atención acerca de “la discrepancia que hoy se hace notar dolorosamente en todas partes, entre el limitado radio de acción de la capacidad del gobierno nacional (o incluso supranacional), por un lado, y el radio de acción global que se ofrece, por otro lado, a disposición de los inversores” (Offe, 1992 c: 139). Tal discrepancia es la llave que transforma la soberanía estatal y lleva al

<sup>24</sup> La “guerra contra el terrorismo” de George Bush, por ejemplo, ha tenido el vergonzoso “mérito” de innovar en esta materia: “desterritorialización de la tortura” (casos Abu Ghraib y Guantánamo), zonas “al margen de la ley”, “paraísos judiciales”, etc.

gobierno a arriar las banderas de la relación de mando y obediencia con las que solía encarar la interacción socioeconómica.

Ese bajo perfil del gobierno en lo que respecta a la autonomía de los grupos de interés en el marco de las redes de política pública ha venido siendo amplia y entusiastamente saludado por los ideólogos de la gobernanza en red —“cogobernanza”, para Kooiman, y “heterarquía”, para Jessop, según ya se anotaba al inicio de este capítulo— y para justificarlo se apela tanto a un argumento modernizante que distingue entre una vieja y una nueva forma de gobernar, como a una retórica antijerárquica de inspiración aparentemente libertaria: la gobernanza en red no sería sino el reconocimiento de la potencia de la sociedad civil, del autogobierno y mayoría de edad de los actores sociales que abriría las puertas a una era de democratización y eficacia gubernativa. Así lo anuncia Luis Aguilar Villanueva cuando señala que “el mundo gubernamental pierde en muchas materias de interés público su tradicional independencia y soberanía frente a la independencia y competencia que sectores de punta de la sociedad económica y civil habían alcanzado al cierre del siglo XX, con el doble efecto de que se transforma la dirección de la sociedad en una coproducción gubernamental-social, y de que la actividad directiva del gobierno se ve obligada a redefinir sus instrumentos, prácticas y alcances” (Aguilar Villanueva, 2008: 89).

Pero, ¿quiénes son esos “sectores de punta”? Respuesta: “Poderes privados y sociales que acreditan razonable capacidad de autogobierno y solución de problemas de interés social” (ídem: 85), donde “privados” alude por supuesto al capital y “sociales” a “los comportamientos de cooperación, solidaridad, mutua ayuda y compasión que se manifiestan en las multiformes organizaciones de la sociedad civil” (ídem: 86). En tales circunstancias, resulta esencial entender cuál es la correlación interna de fuerzas que se traba en las relaciones entre esos “poderes privados y sociales”, pues como bien ha señalado Offe, “normalmente se supone, sin más, que basta que haya el «contrapoder» de una organización para contrarrestar el poder social de la propiedad. Sin embargo, esta construcción no es convincente. No lo es, en primer lugar, porque no cabe en modo alguno excluir que los propietarios gocen, por un lado, de ventajas organizativas especiales, y que los no-propietarios tengan, por otro lado, problemas típicos organizativos, no pudiendo compensarse simplemente la falta de un recurso de poder con la utilización de otros. En segundo lugar, tal como ocurre en los balances

estratégicos militares, no cabe en absoluto determinar la «equivalencia», ni la «no-equivalencia» sin tener en cuenta la situación, sino que han de definirse «en relación con un escenario»” (Offe, 1992 c: 157).

Así las cosas, la pregunta fundamental gira en torno a cuál es ese “escenario” a ser tenido en cuenta según reclama Offe. Evidentemente, no es otro que el de una estructura social en la cual las formas de producción toyotistas han venido haciéndose hegemónicas, con el ya analizado balance de poder entre los flujos globales del capital financiero, industrial y comercial, de una parte y, de la otra, las organizaciones y las redes de solidaridad que se tejen, bien sea en torno a un mundo del trabajo dividido en dos (en núcleo cooptado y periferia sometida a la inseguridad del trabajo basura y el desempleo), bien alrededor de temas raciales, de género, de opción sexual, ambientales, etc. Si observamos las cosas desde este punto de vista, podemos entonces desvelar la realidad que se oculta detrás del pomposo discurso de la gobernanza en red. Porque, ¿cabe acaso comparar los recursos de acción y la capacidad de autogobierno interno de las corporaciones transnacionales con los de, por ejemplo, las ONG, los proyectos cooperativos y de autosubsistencia o las microempresas regionales y locales?

Interrogándose sobre este punto, Paul Hirst ha reconocido que el dominio de las organizaciones más poderosas representa una “amenaza a la democracia”, en cuanto lleva a que decisiones trascendentales se tomen por fuera de los espacios institucionales convencionales de la deliberación colectiva y sin ningún tipo de control. Sin embargo, la alternativa que propone no logra ir más allá de la conocida apuesta por la democratización interna de las organizaciones de la sociedad civil, en la mira de fortalecerlas para que puedan ejercer como contrapeso frente a las del capital: “Adoptar el modelo de democracia asociativa, que implica devolver a la sociedad en la medida de lo posible funciones que fueron concentradas por el Estado (reteniendo la del financiamiento público) y democratizar lo más que se pueda las organizaciones de la sociedad civil (...) La respuesta es devolver la provisión de servicios a asociaciones voluntarias con capacidad de autogobierno (...) El autogobierno asociativo daría una legitimidad democrática básica a las organizaciones, por lo que se reduciría la necesidad de una gobernanza externa para proteger a los afectados y la necesidad de establecer leyes desde fuera para cualquier contingencia” (Aguilar Villanueva, 2008: 118-119). Como puede verse, de una parte Hirst no consigue estar a la altura de la exigencia de

Offe de ubicar las relaciones interorganizacionales en su escenario concreto que, insistimos, es el de la relación desigual entre la esfera corporativa y el mundo de las formas de asociación galvanizadas alrededor del trabajo o de las pertenencias identitarias; en tales condiciones, al soslayar el entramado real en el que discurre la interacción, termina mistificándola. Y, de otra parte, el autor olvida que las organizaciones, aun logrando niveles óptimos de democratización interna, no alcanzan a agotar el espacio de la participación democrática como fuente de legitimidad política, pues además de que la pertenencia a ellas no es universal, las disparidades mutuas reproducen patrones de desigualdad. Como bien ha sintetizado Juan Carlos Monedero, la gobernanza en red “da carta de naturaleza a la transformación política que sustituye la soberanía popular por formas no estatales y jerárquicas de gobierno, acompañadas de instancias intermedias que justifican la participación perdida de la sociedad civil” (Monedero, 2009: 208)

En conclusión, frente a un telón de fondo en el que la vía electoral y parlamentaria se halla cada vez más reducida a la irrelevancia y la acción extraparlamentaria es reprimida a través de múltiples mecanismos autoritarios, lo que se propone como alternativa, tanto por parte de las fuerzas del mercado como por los publicistas de la gobernanza en red, es un despliegue no tutelado gubernativamente de los intereses particulares organizados. Pero esa ausencia de tutela no solo no pasa de ser un medio para ocultar las desigualdades reales de poder que emergen a la hora de la interacción entre unos intereses carentes de legitimidad democrática, sino que, adicionalmente, termina erigiéndose sobre las mismas y reproduciéndolas.<sup>25</sup> Como bien ha señalado Mayntz, la “cooperación horizontal y la negociación en las redes no puede ser un sustituto para la democracia, aunque, vista la dificultad de representar intereses muy específicos en unas elecciones generales, el desarrollo de las redes de políticas públicas con la

<sup>25</sup> Yendo aún más allá, Jessop muestra, apoyándose en Jonathan Davies, que la gobernanza en red termina llevando, antes bien, a un fortalecimiento del gobierno jerárquico. El argumento es de este tenor: “Jonathan Davies complementa mi propuesta de redefinición del Estado integral, pero se centra más rigurosamente en el actual capitalismo globalizador neoliberal. En concreto, interpreta el movimiento —a través de los mercados, señala— que va desde la jerarquía a la gobernanza como un aspecto de la lucha continua por la hegemonía bajo el neoliberalismo. En este contexto, contra las afirmaciones de que la gobernanza en red es simétrica (al menos en el sentido de que no es jerárquica), destaca que en realidad es marcadamente asimétrica y que esas asimetrías están enraizadas —y al tiempo median— en la amplia y contradictoria totalidad de las formaciones sociales capitalistas con sus grandes concentraciones de poder y riqueza, su creciente competitividad y su inestabilidad crónica (...) También apunta que la coordinación en red tiende a degenerar en coordinación jerárquica porque las redes fallan a la hora de cultivar sujetos gobernantes capaces de resolver problemas de práctica política y de gestión en redes despolitizadas y basadas en la confianza. Llega a la conclusión de que el fracaso de la gobernanza en red desplaza el poder estatal a lo largo del continuo consenso-coerción gramsciano desde el liderazgo hegemónico hacia la dominación” (Jessop, 2017: 248).

participación de intereses sociopolíticos opuestos a veces se considera como una forma moderna y más practicable de representación de intereses (...) Si no se reconoce esta tensión [entre estas dos formas de representación de intereses] existe el peligro de que una teoría de la gobernanza que se centre en la cooperación horizontal y la autorregulación de la sociedad se dirija sin darse cuenta hacia el renacimiento de viejos modelos corporativistas" (Mayntz, 2005: 92).

## **2.2. Autogobierno**

### **2.2.1. Autogobierno y democracia desde abajo**

Si, como se señalaba con anterioridad siguiendo a Paolo Colombo, el gobierno en sentido genérico alude a ese *kubernao* de los griegos, a la acción de tomar el timón de la nave, de conducirla y “trasladar a los súbditos hacia el objetivo debido” (Colombo, 2003: 15), entonces el autogobierno remite a la circunstancia particular que se presenta cuando todos los pasajeros de una nave social la conducen en conjunto y en conjunto definen la dirección a seguir (el *telos*, los fines colectivos perseguidos), de tal forma que, en suma, los súbditos resultan ser al mismo tiempo los gobernantes. Inspirándonos en Rousseau, diríamos que el autogobierno involucra una aspiración a la identidad entre gobernantes y gobernados, perspectiva desde la cual no resulta extraño que el problema político por excelencia pase a ser este: “Encontrar una forma de asociación que defienda y proteja con toda la fuerza común a la persona y los bienes de cada asociado, y por la cual, uniéndose cada uno a todos, no obedezca sin embargo, más que a sí mismo y permanezca tan libre como antes” (Rousseau, 1981: 16). Según Castoriadis, aunque esta formulación autogubernativa apunta en la dirección correcta, debe ser depurada de sus lastres contractualistas y puesta a la orden del día, por lo que termina traduciéndose en sus manos en la idea más simple de: “Crear instituciones que, interiorizadas por los individuos, faciliten lo más posible su acceso a su autonomía individual y su posibilidad de participación efectiva en todo el poder explícito existente en la sociedad” (Castoriadis, 2005 a: 73).

Sea cual sea el caso, tanto en Rousseau como en Castoriadis resulta claro que el problema del autogobierno se halla estrechamente ligado al de la autonomía como proyecto sociopolítico, es decir, a aquel *auto-nomos* de los antiguos griegos, equivalente al darse a sí mismos los individuos, de manera explícita y consciente, su propia ley. En ese orden de ideas, no hay logro del autogobierno, no hay conducción conjunta y autorreflexiva hacia fines prefijados, si tal coordinación de voluntades no se desenvuelve dentro del marco de una ley emanada de una elaboración común. Mas postular radicalmente que una agrupación humana se ha dado a sí misma su propia ley, es cosa que lleva implícito el carácter participativo del proceso de creación de la misma, con lo que el autogobierno y la autonomía desembocan, de manera ineludible, en la democracia desde abajo o directa: “¿Puedo decir que planteo mi ley cuando vivo necesariamente bajo la ley de la sociedad? Sí, en un caso: si puedo decir, reflexiva y lúcidamente, que *esta ley es también la mía*. Para que pueda decir eso, no es necesario que la apruebe: basta con que haya tenido la posibilidad efectiva de participar activamente en la formación y en el funcionamiento de la ley” (ídem: 68).

Pero antes de profundizar en el problema del autogobierno como democracia desde abajo, es necesario analizar previamente otra interpretación diferente del sentido del autogobierno, inspirada esta en la teoría de sistemas, es decir, la del autogobierno como *autopoiesis*, la cual de una u otra manera aparece como metáfora del funcionamiento automático del mercado.<sup>26</sup> Así las cosas, en la perspectiva sistémica y como ha señalado Jan Kooiman, la *autopoiesis* “especialmente en el sentido amplio de autorreferencialidad y conceptos relacionados, puede ser vista como un punto de inicio para la teorización del autogobierno en las sociedades modernas” (Kooiman, 2005: 66). El concepto —tomado de la biología<sup>27</sup> y, específicamente, a partir de la referencia a los procesos químicos que contribuyen a la reproducción de la vida— entra a describir, en el contexto del enfoque teórico derivado del pensamiento de Niklas Luhmann, las dinámicas que aseguran la adaptación y pervivencia de un sistema. Tales dinámicas tienen que ver con el apuntalamiento de la autonomía sistémica, entendida aquí, una vez más según Kooiman, como la situación en la que “los componentes interactivos

<sup>26</sup> De hecho, como ya hemos indicado varias veces, un autor como Bob Jessop se refiere al autogobierno como “intercambio” o como “mercado” y, en todo caso, como una modalidad de gobernanza consistente en “una coordinación *ex post* basada en una racionalidad formal y procedural orientada a la asignación eficaz de recursos que son escasos a fines que compiten entre sí” (Jessop, 2017: 231).

<sup>27</sup> Como es bien sabido, el concepto de *autopoiesis* fue formulado originalmente por los biólogos chilenos Humberto Maturana y Francisco Varela, en su obra de 1973, *De máquinas y seres vivos*.

repetidamente generan la misma red de procesos”, configurándose así el sistema como cerrado. Esto último alude al hecho de que los sistemas no se relacionan directamente con su entorno sino únicamente con sus propias representaciones del mismo. En otros términos, dado el contexto de una realidad compleja, la reproducción de un sistema se vería dificultada si se atuviera a esa complejidad sin más, plantando cara a toda la riqueza y diversidad de lo real; luego lo imperativo a efectos de dicha reproducción es seleccionar solo ciertos aspectos de la realidad externa, selección que, como tal, es una apuesta, es una decisión que implica simplificación de lo complejo y que, por ende, es riesgosa y se halla sujeta a total contingencia: todo seleccionar lleva aparejado un descartar, a efectos de lo cual el sistema solo se guía por su propio punto de vista, asumiendo así una postura fundamentalmente egocéntrica ante los desafíos de lo externo. En tales condiciones y con una autonomía y una cerrazón sistémicas en complementación y reforzamiento mutuo, el resultado es la autorreferencialidad del conjunto: “El carácter *autopoietico* de los sistemas sociales es interesante en el contexto de gobierno. Los sistemas solo «ven» lo que pueden interpretar desde su punto de vista, incluyendo las comunicaciones desde fuera. Esto también se aplica a las interacciones con otros sistemas e intervenciones de sistemas. Las cualidades «objetivas» de los actos de gobierno no son de vital importancia; su único efecto puede ser el «significado» que los propios sistemas sociales le atribuyen. Si este significado encaja con lo que es el gobierno, puede producir efectos. De lo contrario, tanto puede ser ignorado como limitado o exagerado. Los sistemas autopoieticos solo pueden ser gobernados por sus modelos internos y autorreferenciados de organización y operación” (ídem).

Obsérvese cómo mientras en la visión de la autonomía y del autogobierno que presentaban Rousseau y Castoriadis tales categorías se remitían a la dimensión de la actuación humana, expresándose como participación y debate ciudadanos orientados a fijar normas y fines colectivos, para Kooiman, en clave de teoría de sistemas, la autonomía y el autogobierno son atributos de la vida sistémica que se materializan en procesos objetivos, es decir, en procesos que resultan ser totalmente incontrolables por los individuos que forman parte del sistema y frente a los cuales ellos, a lo sumo, pueden erigirse en perturbación del flujo de representaciones: tal el caso, por excelencia, del automatismo propio de la llamada “mano invisible” del mercado. En una palabra, para Rousseau y Castoriadis autonomía y autogobierno son libertad y responden a un accionar ético; para Kooiman, autonomía y

autogobierno, encarnadas en el “cuerpo ajeno” del sistema, son determinación y responden al principio instrumental de la eficacia imprescindible para la adaptación al entorno (gajes de la impronta biologista que ha inspirado el enfoque). En tales condiciones, el concepto de autogobierno como *autopoiesis*, independientemente del uso sociológico que pueda hacerse de él, riñe con una perspectiva radical de teoría del gobierno como la que nos ocupa en este trabajo.

Ahora bien y volviendo al problema de la democracia desde abajo o directa, antes señalábamos cómo esta es el régimen en el que los ciudadanos ostentan ilimitadamente la soberanía, lo cual cristaliza en su capacidad real (participación y deliberación efectivas) para establecer las normas y los fines colectivos y para cuestionarlos. Así pues, y yendo más al terreno de lo específico desde el punto de vista institucional, este tipo de democracia involucra el establecimiento de una asamblea ciudadana conformada por todos los miembros del cuerpo político y en la que se depositan las capacidades antedichas. E independientemente del nombre que semejante ente haya asumido en distintos lugares y tiempos (asamblea, *Ecclesia*, comuna, soviet), lo cierto es esto: “Cada vez que en la historia moderna una colectividad política entró en un proceso de autoconstitución y de autoactividad radicales, la democracia directa fue redescubierta o reinventada: consejos comunales durante la revolución norteamericana, *secciones* durante la Revolución Francesa, comuna de París, consejos obreros o soviets en su forma inicial (...) En todos estos casos, el cuerpo soberano es la totalidad de las personas afectadas” (Castoriadis, 2005 b: 118). Mas quien dice asamblea soberana, dice repudio del mecanismo de la representación, dice apuesta por la capacidad política de las personas comunes y corrientes y dice separación entre política y administración.

Respecto de lo primero, democracia desde abajo y representación riñen, en efecto, radicalmente, en la medida en que esta última supone la cesión de la soberanía de la asamblea a un cuerpo de delegados no revocables cuya tendencia a la autonomización respecto de aquella es inevitable, por más de que su designación se haya derivado de una votación. Es verdad que incluso en la antigua Atenas la *Ecclesia* hacía delegaciones en cabeza de magistrados, pero sobre estos pesaba —a diferencia de lo que ocurre con la figura del representante— la posibilidad de ser revocados en cualquier tiempo, quedando reforzado el carácter precario de su mandato en virtud de la forma en que se les designaba: bien por sorteo

o bien por rotación. Así las cosas, siempre que un delegado sienta que su actividad no es temporal y limitada sino permanente y, por ende, irrevocable, todo está dado para que la soberanía de la asamblea comience a resquebrajarse: “Un pueblo, cuya única función es la de votar delegados, no es un pueblo en absoluto; es una «masa», una aglomeración de mónadas” (Bookchin, sf: 8).

Pero esa pureza autogubernativa de la intervención directa de los ciudadanos también trae consigo algunas dificultades. Tal el hecho de que la elección de delegados —imprescindible de cara a cumplir determinadas funciones para las que la asamblea se ve restringida por su condición de cuerpo colectivo— implica, incluso mediando la revocatoria del mandato, la introducción de un principio aristocrático antes que democrático de organización política. De otro lado, la revocatoria del mandato —de siempre objeto de exaltación por la teoría política radical— se erige en fuente de tropiezos adicionales, ya que tiende a limitar las posibilidades de deliberación al interior de las instancias que se conforman con delegados de las asambleas soberanas (piénsese en el caso de las corporaciones integradas por delegados de gobiernos locales en escenarios regionales o nacionales), pues aquellos están impedidos para apartarse de las decisiones que han sido tomadas en estas y de las cuales son apenas portavoces.<sup>28</sup> Por último y dadas las razones anteriores, tradicionalmente se ha tendido a circunscribir la aplicabilidad de la democracia desde abajo a escenarios políticos pequeños tanto poblacional como territorialmente, como sería el caso prototípico de la esfera municipal o local, punto sobre el que volveremos más adelante.

En cuanto al segundo aspecto que, según señalábamos arriba, se desprende de la realidad institucional que representa la existencia de la asamblea ciudadana, a saber, la apuesta por la capacidad política de las personas comunes y corrientes, hay que decir que resulta absolutamente coherente con la esencia del autogobierno. Democracia desde abajo es igualdad participativa y, por tanto, pluralidad de puntos de vista con idéntica validez, los cuales confluyen de manera “natural” en el mecanismo de la votación por mayoría como

<sup>28</sup> Resaltando esta rigidez inherente a la revocatoria de mandato, comenta Pierre Rosanvallon: “Desde un comienzo, efectivamente, el vínculo electoral apareció como insuficiente para obligar a los representantes a cumplir con sus compromisos. Se pensó ciertamente en un momento en poder hacer que ese vínculo fuera más coactivo, arraigándolo en fórmulas de mandato imperativo. Pero las condiciones de una deliberación parlamentaria abierta se vieron por ello gravemente alteradas (un verdadero debate presupone que se pueda cambiar de opinión luego de confrontar argumentos)” (Rosanvallon, 2007: 30).

medio para la toma de decisiones (la regla de la mayoría materializa, en efecto, el principio de que las opiniones tienen un valor igual y se traducen en votos correlativamente sopesados). En tales condiciones, cuando por algún motivo se introduce la idea de que alguien está en posesión de la verdad y que, en consecuencia, su opinión está por encima o siquiera condiciona la decisión de la asamblea, el autogobierno ha llegado a su fin. Es claro que la asamblea puede escuchar el concepto de los expertos, para examinarlo y valorarlo; pero su decisión siempre debe ser autónoma, estando libre para desechar tal concepto aun asumiendo riesgos por ello. La democracia desde abajo supone el elogio de lo que Murray Bookchin ha llamado el “énfasis en lo amateur”, el cual se funda en una doble convicción: primero, que las personas comunes y corrientes gozan de una capacidad de razonar equitativamente distribuida y, en consecuencia, son competentes para gestionar las cuestiones colectivas; y segundo, que lo propio de la política democrática es el accionar de ciudadanos que se comportan según un saber integral antes que a partir de conocimientos específicos: “Los griegos desconfiaban de los especialistas (...) porque la experticia excesiva parecía involucrar una deformación del propio carácter en torno a un interés o habilidad particular. Saber un poco sobre todo y no mucho sobre algo en particular era evidencia de una persona integral que, según la necesidad, podía entregar una visión inteligente sobre un asunto y presentar un buen argumento para defender sus juicios” (Bookchin, 2012: 177-178). Si eso es cierto, entonces no existe la verdad en política, por lo menos no una “verdad” diferente de la que se deriva de la deliberación pública. Como muy bien ha señalado Castoriadis, que en esta materia coincide a plenitud con Bookchin, “si fuera posible un conocimiento seguro y total (*episteme*) de la esfera humana, la política tocaría inmediatamente a su fin y la democracia sería imposible y a la vez absurda, pues la democracia supone que todos los ciudadanos tienen la posibilidad de alcanzar una *doxa* correcta y que nadie posee una *episteme* de las cosas políticas” (Castoriadis, 20015 b: 117).

Una asamblea soberana presidida por el principio de la igualdad participativa y sustentada en la *doxa*, en la validez de la opinión derivada del sentido común y libremente expresada, tales son las condiciones necesarias para poder alcanzar una deliberación pública verdaderamente democrática. Sin embargo, que nadie se llame a engaños: la apertura a la *doxa* no es cosa que riña con la formación permanente de los ciudadanos, con su elevación espiritual constante, es decir, con el desatamiento de aquello que los griegos llamaban *paideia* y que sin duda entra a

erigirse en componente imprescindible del proyecto autogubernativo. Solo un ciudadano independiente y deseoso de su autorrealización, solidario y guiado por la aspiración a la justicia, puede llegar a ser activo en el seno de la asamblea, aunque sin perder de vista que semejante actitud está siempre más cerca de ser un producto de la práctica efectiva que de la sola educación cívica.

No obstante, en este punto surge la inquietud en torno a si la ciudadanía activa, un elemento clave para efectos autogubernativos, puede ser objeto de una aproximación que se limite a verla como un mero subproducto del ejercicio educativo, soslayando el peso de variables tan importantes como la socioeconómica. Por considerar solo un aspecto entre los muchos que se derivan de una mirada hecha a la luz de este último factor, piénsese en el efecto negativo que tiene la desigualdad en la disposición de tiempo libre a la hora de la intervención en política, desigualdad que campea en escenarios de división del trabajo y diferenciación de clase. La inquietud al respecto ha convocado incluso a observadores que no cabría reputar de demócratas radicales, como sería el caso de Weber, quien resalta cómo con la mediación de una “diferenciación económica se presenta también la probabilidad de que los poseedores se apoderen de las funciones de gobierno, no porque estén necesariamente dotados de cualidades personales o de un más amplio conocimiento de las cosas, sino simplemente porque están desocupados, porque disponen del ocio necesario para hacerse cargo del gobierno, y porque están en situación económica de desempeñar sus funciones por poco precio o sin ninguna remuneración en absoluto” (Weber, 1992: 702). En ese sentido y como ejemplo histórico de un intento —parcial— de solución de este problema, vale la pena recordar lo que en su momento significó en la antigua Atenas el mecanismo del *mysthoi* o indemnización por los jornales perdidos por asistir a las reuniones de la *Ecclesia*, que Pericles se esforzó por introducir para tratar de contrarrestar dichos efectos deleznables e incentivar una participación política amplia.

Por último, el tercer aspecto que identificábamos como inherente a la idea de una asamblea ciudadana soberana es el de la separación entre política y administración, en tanto medio para asegurar la supremacía de aquella sobre esta. Al respecto, vale la pena mencionar cómo ya de por sí la sola etimología latina del concepto de administración (*ad*, hacia, y *ministrare*, servir, ejecutar), da cuenta del carácter subordinado de la función administrativa con respecto a la

política como actividad.<sup>29</sup> En *Seis tesis sobre el municipalismo libertario* y reafirmando esa superioridad de la política, Murray Bookchin critica a Marx por haber saludado la equiparación que entre una y otra cosa había hecho la Comuna de París y ve en ello el germen del estatalismo, es decir, de la existencia de un aparato separado que despoja a la asamblea de su autonomía y autogobierno: “es necesario estudiar un problema teórico: la acción política como algo distinto de la simple administración. En este punto, Marx, en su análisis sobre la Comuna de París de 1871, ha construido una teoría social radical considerablemente perjudicial. La combinación existente en la Comuna de política delegada y acción ejecutiva por los propios administradores, hecho que Marx celebró profusamente, supuso el mayor fracaso de esta revolución” (Bookchin, sf: 10). Y en esa dirección plantea que “la supremacía de la asamblea como formuladora de políticas por encima de cualquier organismo administrativo, es la única garantía, en caso de que exista, de la supremacía de la política sobre la mera gestión estatal” (ídem: 11). Sin embargo, la distinción entre política y administración orientada a la subordinación de esta a aquella, no deja de tener sus contradicciones. En efecto, lo que Bookchin no dice es que Marx elogió la conjunción aludida porque vio en ella un medio para combatir la burocratización que crece cuando se institucionaliza la separación entre dichas esferas, de lo que sería ejemplo paradigmático la división de poderes propia de la democracia desde arriba o representativa. En consecuencia, asistimos a una antinomia aparentemente insalvable: por un lado, la separación en cuestión asegura la primacía de la asamblea y la no contaminación de esta por una dimensión que, como la burocrático-administrativa, implica de suyo no solo jerarquización organizativa sino exaltación del saber del experto y, con ello, como hemos visto, un desprecio de la *doxa* que lleva a la negación de la deliberación democrática; pero, al mismo tiempo y de otra parte, dicha separación supone un aumento de la burocratización (creación de nuevas dependencias e instancias), con el mismo resultado verticalizante y, a la larga, tendiente a relativizar la supremacía de la asamblea.

En cualquier caso, para Bookchin esa supremacía de la política sobre la administración únicamente puede llegar a realizarse a plenitud en la esfera de lo local, la cual tanto desde el punto de vista conceptual como histórico siempre se ha erigido en némesis del Estado, es

<sup>29</sup> Incluso la palabra “ministro”, derivada del latín *minister*, voz claramente enraizada en *ministrare*, significa originalmente servidor o criado.

decir, en “el contrapeso frente a los estados nacionales e imperiales hasta los tiempos presentes”. Y ello se debe a que es allí, “en el entorno más inmediato del individuo —la comunidad, el vecindario, el pueblo, la aldea— donde la vida privada se va ligando lentamente con la vida pública; es el auténtico lugar para un funcionamiento a nivel de base” (ídem: 11-12).

Dos aspectos deben destacarse aquí a propósito de la apelación de Bookchin a lo local. De un lado, la referencia a la inserción del individuo en la colectividad más inmediata, la comunidad; y, del otro, el problema del lugar o, si se quiere, de la escala espacial. Nos ocuparemos de ellos en lo que sigue.

### **2.2.2. Entre la comunidad y el espacio local. A propósito de la escala adecuada para el autogobierno**

Como veíamos, a la hora de pensar en las precondiciones necesarias —desde la perspectiva de la escala— para la materialización de la primacía política de la asamblea ciudadana, Bookchin solo identifica un escenario viable: el plano de lo local conjugado con la necesaria referencia a la comunidad, es decir, el tipo de unidad inextricable entre grupo social y dimensión espacial capaz de favorecer los encuentros cara a cara entre las personas. Según ha señalado Janet Biehl, para el municipalismo libertario preconizado por dicho autor “el lugar de partida (...) debe ser la propia comunidad”, la cual “comprende individuos cuyas viviendas están agrupadas en la vecindad de un espacio público diferenciado, formando una entidad comunitaria perceptible”. En tales condiciones,

no son el parentesco y los lazos étnicos lo que hacen posibles los vínculos en una esfera pública (a pesar de que en algunas partes de las ciudades, la gente del mismo grupo étnico pueda escoger vivir en el mismo vecindario). Tampoco lo es el lugar de trabajo, de donde las personas regresan después de ganarse diariamente el pan. Más bien es la proximidad residencial y los problemas e intereses compartidos que surgen en una comunidad concreta, problemas ambientales, educativos y económicos, los que constituyen los puntales de una vida cívica compartida. Los encuentros entre los miembros de la comunidad son, de este modo, los embriones del ámbito político. Los asuntos que los miembros de la comunidad tienen en común, en tanto que opuestos a los asuntos propios de sus vidas privadas, se convierten en temas de interés

en el ámbito político (...) El municipalismo libertario denomina “municipalidades” a este tipo de comunidades políticas potenciales (Biehl y Bookchin, 2009: 61-62).

Así pues —e independientemente de que no compartimos esa cesura entre vida cívica local y mundo del trabajo<sup>30</sup>—, es innegable que Bookchin acierta al percibir la continuidad entre el espacio local y la política, continuidad en virtud de la cual en algún punto se logra pasar de la urbe (los edificios, las plazas, las calles donde la gente deambula) a la ciudad (la interacción de los ciudadanos en un ente político): el espacio local favorece los encuentros y estos son la combinación de la que emerge la política en tanto relación concerniente al manejo de los asuntos comunes. En tales condiciones, no es casual que municipio y comunidad sean términos que comparten la misma raíz latina: el *munus*, alusivo al dar y/o regalar que conlleva compensación o reciprocidad, acción que cuando se realiza dentro de un mismo círculo de personas define una comunidad,<sup>31</sup> la cual, a su vez, suele hallarse asentada en un mismo espacio, el municipio. Pero ese darse y regalarse en común, ese apoyarse mutuamente, constituye en propiedad un bien moral, de tal forma que la relación comunitaria aparece no solo como un vínculo potencialmente político sino ético-político.

Concentrándose en este último aspecto, el comunitarismo norteamericano contemporáneo ha hecho de la exaltación de la comunidad el eje de su combate con el liberalismo, pues ve en ella una capacidad única para impregnar de sentido moral a las personas y, por ende, para dotarlas de identidad. Sin lenguaje, sin cultura e historia compartidos en el marco de un proyecto orientado a un bien, lo que queda son agentes abstractos e insulares, puras formas

<sup>30</sup> El punto tiene que ver con el debate de Bookchin con el marxismo, al que le reprocha haberse centrado en la fábrica y no en el municipio. E independientemente de que esto es, *stricto sensu*, cierto, lo que Bookchin pierde de vista es que las dos dimensiones tienen un hilo conductor que excluye la separación tajante (en lo cual, por supuesto, también se equivocaban los marxistas en sentido inverso): el ser producidas por la actividad humana y, concretamente, el hecho de que la urbanización se realiza a partir del uso de excedentes de capital extraídos de la dominación sobre el trabajo en el escenario de la producción, cuestión sobre la que volveremos más adelante. De cualquier forma y como refutación histórica de la pretendida separación entre fábrica y municipio a la hora de la política, piénsese en el caso de los soviets rusos, los cuales, luego de emerger en 1905 en el seno de la primera y como expresión de autogobierno de la misma, se desplegaron después hacia el plano municipal con idénticos propósitos autogubernativos.

<sup>31</sup> Entendemos por comunidad aquella agrupación que se galvaniza alrededor del *munus*, es decir, del don, del dar y recibir, de la reciprocidad o solidaridad entre sus miembros, todo lo cual se manifiesta a la hora de la fijación de normas y fines colectivos. En la comunidad, por tanto, no es que no existan la racionalidad instrumental y el cálculo de intereses (los cuales son un componente legítimo de la condición humana), sino que su papel de cara a la estructuración del lazo social es subalterno con respecto al jugado por la solidaridad. De ahí, finalmente, que los acuerdos alcanzados en el seno de la misma se deriven prioritariamente de la deliberación antes que de la negociación de intereses.

carentes de contenido que disponen de una autonomía meramente instrumental, como sería el caso del sujeto político liberal. No obstante, el ditirambo de la inserción comunitaria pasa por alto al menos dos aspectos problemáticos que son inherentes a la densidad moral de la comunidad: en primer lugar, la potencial deriva determinista que suele traer consigo y en germen toda homogeneidad cultural es una espada de Damocles que pende sobre las posibilidades de la libertad política concreta de los individuos, pues puede poner en entredicho ese prerrequisito imprescindible de la autodeterminación que es la apertura al cuestionamiento ilimitado y permanente de los valores e instituciones existentes. Como lo ha subrayado Castoriadis, para que puedan surgir individuos que gocen de la autonomía “es necesario que ya el campo social-histórico se haya autoalterado de manera que abra un espacio de interrogación sin límites (...) Para que alguien pueda encontrar en sí mismo los recursos psíquicos y en lo que lo rodea los medios de levantarse y decir: nuestras leyes son injustas, nuestros dioses son falsos es necesaria una autoalteración de la institución social (...) Es necesario que la institución se haya vuelto tal que permita su cuestionamiento por la colectividad que ella hace ser y los individuos que pertenecen a ella” (Castoriadis, 2005 a: 67). Y en segundo término, generalmente suelen ser borrosas las fronteras entre la pertenencia a la comunidad y el encerramiento comunitario, aspecto este último que no solo tiende a reproducir disparidades autocomplacientemente excluyentes y conflictivas con respecto a otras comunidades, sino que se traduce en parroquialismo y bloqueo político desde el punto de vista de proyectos que busquen trascender el estrecho marco de lo local, cuestión de la que nos ocuparemos posteriormente.<sup>32</sup>

De manera que la clave en lo concerniente a la asunción de la comunidad como autogobierno es cuidarse de distinguir entre su faceta conservadora —tendiente al ensimismamiento y a la exclusión de la diferencia tanto interna como externa— y su faceta como pilar de desarrollos democráticos desde abajo. ¿Cómo hacer para lidiar con esa tensión entre aspectos tan estrechamente unidos y, sobre todo, para potenciar las virtualidades autogubernativas? Tal vez la respuesta se encuentre indagando en la dimensión sociológica del fenómeno más que en la simplemente moral.

<sup>32</sup> Refiriéndose a la diferencia entre pertenencia y encerramiento comunitario, David Harvey ha distinguido entre comunidad “en sí misma” y comunidad “para sí misma”, para señalar que “aunque la comunidad «en sí misma» tiene significado como parte de una política más amplia, la comunidad «para sí misma» degenera casi invariablemente en exclusiones y fragmentaciones regresivas” (Harvey, 2014 a: 209).

Como es bien sabido, el acercamiento de la sociología al tema de la comunidad fue iniciado por Ferdinand Tönnies y su ya clásica diferenciación de la misma con respecto a la sociedad. Mientras esta se deriva de lo que él llama “la voluntad reflexiva” y es el mundo de la artificialidad en el sentido de creación humana convencional guiada por la razón calculadora (ciencia, técnica, máquina e industrialismo) y el impulso utilitario y mecanicista (el mercado), aquella es un fruto de la espontaneidad que se halla en el centro de la “voluntad orgánica” (una categoría de resonancias vitalistas que cristaliza en los hábitos, la memoria y los deseos como elementos que aseguran la unidad del grupo). La comunidad involucra intimidad y confianza mutuas entre las personas, interacción que se encuentra, por ejemplo, en la relación entre madre e hijo, en el nexo afectivo entre hombre y mujer y en los vínculos fraternales, todo lo cual se manifiesta en la posesión y goce de bienes comunes. Tres clases de comunidades se desprenden de lo anterior: la de la sangre y parentesco, la de la localidad o vecindad y la de la amistad.

La visión de Tönnies con respecto a la segunda de las mencionadas, pese a que se deriva de un acercamiento metodológico muy afín al de los tipos ideales weberianos, con lo que, por tanto, no es aprehendida por él según un marco de sucesión histórica, no deja de tener un aire de premodernidad, sello que ha lastrado a la categoría de comunidad en general y a la local en particular, incluso hasta nuestros días. En efecto, para dicho autor esta última es un tipo de colectividad orgánica galvanizada alrededor de corporaciones o guildas centradas en una producción artesanal y reguladas por la costumbre. Se trata de una suerte de comunismo primitivo donde el lazo comercial es de un espectro reducido y no está guiado por el lucro sino por la reciprocidad y la satisfacción de las necesidades mutuas. Es, para utilizar los términos de E. P. Thompson, una “economía moral”, la cual, por otra parte, vino a nutrir el paradigma organizativo de inspiración socialista por cuyas posibilidades de futuro apostaba el propio Tönnies de cara a superar la desarticulación y fragmentación de las sociedades de su tiempo.

Siguiendo las huellas analíticas de Tönnies, pero depurándolas tanto de la impronta psicologista que anima los conceptos de voluntad reflexiva y orgánica como de la orientación teleológica descrita, Weber reproduce la diferenciación entre comunidad y sociedad. Para él, y por contraste con esta última, que se estructura alrededor de intereses racionalmente guiados

(independientemente de si esa racionalidad es de fines o de valores), la comunidad es el universo en el que la interacción social se articula alrededor del “sentimiento subjetivo (afectivo o tradicional) de los partícipes de constituir un todo” (Weber, 1992: 33). Así, son comunidades las “cofradías pneumáticas” y las agrupaciones donde lo central es la idea de nación, las relaciones eróticas, la piedad o la fraternidad, casos todos estos en los que los sentimientos subjetivos están recíprocamente referidos (para Weber, esa reciprocidad es lo que caracteriza a una relación social). Finalmente, pese a que factores como el lenguaje común son claves para efectos de configurar la reciprocidad del sentimiento de unidad o totalidad, solo se puede hablar propiamente de comunidad cuando la relación que la constituye se ve contrastada con respecto a terceros ajenos a la misma.

Aunque Weber se cuida de aclarar no solo que la mayoría de las relaciones sociales nunca son “puras” —pues incluyen en simultánea elementos propios tanto de la comunidad como de la sociedad— sino, adicionalmente, que los tipos ideales que ellas encarnan corresponden a construcciones hechas únicamente para efectos de la investigación sociológica y, por lo tanto, no operan en función de una cronología, lo cierto es que a la luz de su reflexión los vínculos afectivos y tradicionales que presiden el nexo comunitario emergen como fenómeno históricamente superado, por lo menos en lo concerniente a la posibilidad de erigirse en matriz central de las relaciones sociales. De hecho, desde su punto de vista no eran tales vínculos los predominantes en los tiempos en que adelanta su análisis, papel desempeñado en cambio por la “acción racional con acuerdo a fines”, la cual, encarnada en la burocratización, aparecía para él como “la sombra inseparable de la creciente democracia de masas”. Por contra, la relación comunitaria, que en su planteamiento es precondition de lo que llama el “gobierno directamente democrático” (ya que este solo se da en asociaciones que se caracterizan por la limitación local, el reducido número de participantes y, como ya se comentaba, la “poca diferenciación en la posición social de los participantes”), a su manera de ver solo existiría en “las comunidades rurales suizas” y en algunos municipios norteamericanos.

En conclusión, la imagen que se desprende de estos primeros acercamientos de la sociología a la problemática de la comunidad en tanto unidad política es la de una trama relacional signada por la premodernidad o, como mínimo, la de una relación social que solo existe a título de

reminiscencia de formas de organización pretéritas (lo que está impregnado por las tradiciones o se guía por los afectos) cuyo nicho es el universo de las pequeñas localidades rurales. En otras palabras, la comunidad sería, desde el punto de vista político, un proyecto liquidado. Sin embargo, hay que decir que la connotación de anacronía que gravita sobre ella en los análisis de Tönnies y de Weber tiene su explicación y, a la vez, su punto débil, a nuestra manera de ver, en la perspectiva limitada, por su carácter estático, que ofrecen los tipos ideales como instrumentos analíticos. No hay duda de que tales herramientas son útiles para ordenar aspectos heterogéneos de la realidad a estudiar y para nuclear elementos que aunque dispersos sean considerados relevantes en relación con el campo temático investigado; pero ellos en ningún caso logran dar cuenta —ni tampoco buscan dar cuenta— no ya digamos de la realidad concreta sino, sobre todo, de la realidad concreta en su desenvolvimiento y transformación constante. Refiriéndose a los tipos ideales relativos a la acción social, dice Weber:

Muy raras veces la acción, especialmente la social, está exclusivamente orientada por uno u otro de estos tipos. Tampoco estas formas de orientación pueden considerarse en modo alguno como una clasificación exhaustiva, sino como puros tipos conceptuales, construidos para fines de la investigación sociológica, respecto a los cuales la acción real se aproxima más o menos o, lo que es más frecuente, de cuya mezcla se compone. Solo los resultados que con ellos se obtengan pueden darnos la medida de su conveniencia (Weber, 1992: 21).

En tales condiciones, si los tipos ideales son construcciones hechas a partir de fragmentos de realidad e hilvanados por el interés circunstancial del investigador, es claro que no consiguen lidiar con las transformaciones que dichos fragmentos experimentan, o mejor, que experimenta la totalidad concreta de la que forman parte a medida que se desarrollan los conflictos sociales y políticos.

A contrapelo de un enfoque como el weberiano y apelando precisamente a esa índole mutante de la realidad social, David Harvey ha abierto la puerta a la, por así decirlo, capacidad de la comunidad para ponerse al día. Para él esta no solo sigue siendo relevante en sentido político, sino que, más aún, toda política es política de base o, en otras palabras, tiene su fuente en lo comunitario y local. Ese tipo de mirada es lo que el propio autor denomina “particularismo

militante”, enfoque que se inspira en un contextualismo muy cercano al de los comunitaristas norteamericanos, aunque sin el sesgo moralista en el que estos encallan: “La tesis del particularismo militar a la que me adhiero firmemente sostiene que todas las políticas (no importa de qué tipo ni si su objetivo es local, urbano, regional, nacional o planetario) tienen su origen en el desarrollo colectivo de una visión política determinada, por parte de personas determinadas, en lugares y momentos determinados” (Harvey 2014 a: 206). Ahora bien, Harvey es consciente de que esas “políticas colectivas de base fluyen a menudo por canales restringidos y predecibles”, lo cual se corresponde con la tensión de la que ya hemos hablado entre la faceta conservadora y la autogubernativa que atraviesa a la comunidad como ente político, que es lo que él llama —como también lo señalábamos— la dialéctica entre la comunidad “para sí misma” (lo institucionalizado) y la comunidad “en sí misma” (en tanto proceso de imaginación y construcción). La cuestión es que toda comunidad se halla presidida por unos patrones de solidaridad (el *munus*) cuya formación y desenvolvimiento concretos deben ser cabalmente entendidos si se aspira a resolver la tensión antedicha en una dirección proclive a la democracia desde abajo. Y ello depende de dos factores. Primero, de que veamos a la comunidad como “un proceso de reunión”, dice Harvey, y no simplemente como “un objeto”, es decir, en referencia a lo que se discutía más arriba, que la aprehendamos no con el enfoque estático que provee una herramienta como la del tipo ideal, sino de manera dinámica, como proceso (para lo cual, al decir del autor británico, “la dialéctica es aquí útil” y, específicamente, lo que él llama “la dialéctica de la relación «proceso-objeto»”). Así las cosas, tras recorrer ese camino metodológico con lo que se encuentra Harvey es con la total contingencia —en lugar de la fijeza— de los patrones de solidaridad alrededor de los cuales se edifica la comunidad, una contingencia que discurre a la par de las luchas:

Merece cuidadosa atención el modo exacto en que una estructura de algo llamado comunidad se precipita fuera del proceso social. Se da, por ejemplo, la lucha tangible para definir sus límites y su alcance (a veces incluso su territorio específico) y sus normas y condicionamientos para la participación y la pertenencia (tan cruciales para la formación de la identidad). La lucha social por crear y sostener sus instituciones (mediante redes sociales y fuerzas colectivas como las iglesias y otras instituciones religiosas, los sindicatos, las organizaciones vecinales, los gobiernos locales y similares) es a menudo implacable. Tales luchas modelan simultáneamente la comunidad, la percepción de cuál es la forma de vivir adecuada, y las identidades de quienes se encuentran dentro de su esfera de influencia. Precisamente dentro de estas luchas debemos buscar indicios y posibilidades de formas insurgentes de cambio y el intento de alcanzar una

justicia social y medioambiental” (ídem: 208).

Y en segundo lugar, el que la comunidad se erija en fundamento de un desenvolvimiento autogubernativo depende también de que esas luchas que la constituyen se incardin en proyectos políticos más amplios, es decir, que trasciendan la mera esfera local o de base:

Pero uno de los principales medios por los que una comunidad puede mantenerse viva para sus partes constitutivas y resistir el efecto mortal de convertirse en algo “para sí mismo” es estar integrada en procesos más amplios de cambio social. Los movimientos particularistas militantes deben alargarse en el espacio y en el tiempo para formar procesos político-económicos más amplios o insertarse en un proceso de cambio histórico-geográfico más integrado y de base más amplia. El particularismo militante y las solidaridades locales deben entenderse, por lo tanto, como *mediadores* cruciales entre cada persona y una política más general (...) Entender su emplazamiento de esta manera, localiza su importancia en función de las relaciones establecidas hacia dentro con los individuos que las componen y hacia fuera con el mundo más amplio de la política económica (ídem: 209).

Una manifestación muy clara de esa doble capacidad para abordar la comunidad como proceso, como relación cambiante, y, al mismo tiempo, para insertar la lucha comunitaria en escenarios de mayor envergadura espacial y temporal, como lo reclama Harvey, es la que encarnan las comunidades indígenas latinoamericanas contemporáneas. En efecto, aunque la comunidad siempre ha estado presente en la vida colectiva de dichos pueblos, su condición, como lo demuestra Héctor Díaz-Polanco, ha sufrido diversas transformaciones a lo largo de la historia.<sup>33</sup> De constituir una forma organizativa inserta en “los así llamados imperios, ciudades-estados, señoríos o sistemas cacicales” precolombinos, la comunidad pasó a ser objeto de una recreación en tiempos coloniales, erigiéndose en el “núcleo sociocultural” indígena por excelencia: “La comunidad había existido antes del régimen colonial; pero con este sufrió una alteración esencial. Respecto al pasado prehispánico, el gran cambio consistió en convertir el núcleo comunal en el espacio social de los indios, eliminando los preexistentes pisos superiores de organización socioeconómica, cultural y política, y la territorialidad que les correspondía” (Díaz-Polanco, 1997: 20). Con ello, se estructuró a lo largo de América Latina “un archipiélago de comunidades, aisladas entre sí o con relaciones muy discretas, y

<sup>33</sup> Este autor entiende por comunidad una “forma de organización en la que se utilizan procedimientos colectivos para la toma de decisiones, se ejerce la autoridad como servicio, funcionan los controles internos de los recursos, se practica la reciprocidad, etc.” (Díaz-Polanco, 1997: 26).

cada una de ellas fue colocada frente al poder del Estado. En suma, la territorialidad e identidad de las etnias indígenas se redujeron a la comunidad (...) La otra cara de este proceso fue la atomización de los pueblos indios" (ídem: 21).

Dada una fragmentación política de este tenor, resulta claro que el panorama de futuro no es alentador para estos pueblos, máxime si a la misma se suman otros factores claramente desfavorables, tales como: su carácter de minorías y la exclusión de la que históricamente han sido objeto; la desigualdad política que padece el núcleo comunal a la hora de su relacionamiento con los diferentes estados latinoamericanos; y, muy especialmente, el hecho de que el control de los recursos —tierras, aguas, bosques— del que depende su reproducción como pueblos es algo que desborda el simple ámbito comunitario y local. Conscientes de todo esto, las comunidades indígenas han venido luchando por insertar sus reivindicaciones en escenarios ya no solo locales sino regionales y nacionales, al reclamar una reestructuración político-territorial en la que su autonomía se proyecte más allá de la dimensión local pero, al mismo tiempo, pueda ser conservada como base fundamental de su vida e identidad colectivas. Es el paso de la autonomía en el puro marco comunitario al despliegue de la misma en escenarios más amplios. Al decir de Díaz-Polanco, se trata de lograr una situación en la cual "los núcleos comunitarios mantengan sus formas de elegir autoridades tradicionales, de zanjar los conflictos internos y de reproducir patrones de comportamiento, usos y costumbres en los límites de cada localidad", pero, a la vez, reconociendo que una "autonomía que no toca la organización estatal, la disposición territorial, la concentración de competencias, el régimen agrario que propicia despojo y concentración de tierras, etc.; esto es, que no es parte de las transformaciones de un sistema en que los pueblos y sus comunidades encuentran obstáculos para su reproducción y desarrollo, no es tal. En tal sentido, valga la paradoja, la autonomía comunal *no es autonómica*" (ídem: 53-54). Así pues, ha emergido un proyecto político de base comunitaria nuevo, en el que se busca participar políticamente en escenarios locales, regionales y nacionales: "¿Cómo hacer frente a desafíos ecológicos, productivos, educativos, etc., en el ámbito comunal, con órganos de gobierno solo comunales, cuando se trata de materias que los superan?" (ídem: 55).

A ese respecto, hay que decir que, por ejemplo, en el caso mexicano, parte del mérito y del arraigo del Ejército Zapatista de Liberación Nacional fue haber comprendido dicha situación

y haber articulado las demandas localistas con un ideario más amplio de profundización democrática y justicia en la escala nacional, mientras, al mismo tiempo, ponía en práctica formas de organización autogubernativas condensadas en la conocida divisa del “mandar obedeciendo”. Paralelamente, una situación semejante es la que encontramos a propósito de las llamadas “guerras del agua y del gas”, en Bolivia, país donde la lucha de las comunidades indígenas no solo ha mostrado una gran capacidad para ajustarse a los desafíos del presente, sino que, incluso, ha logrado conectarse con temáticas que llegan a trascender el ámbito nacional. Como lo destaca Raul Zibechi, aunque en dicho país no cabe hablar de “una identidad comunitaria abstracta y general”, sí existe “un sistema comunal que se expresa en formas económicas y políticas: «la propiedad colectiva de los recursos y el manejo o usufructo privado de los mismos» [Felix Patzi]; la deliberación colectiva y la rotación o representación —de modo que esta no se autonomiza de la comunidad que controla los medios materiales de la soberanía— [con lo que] el representante no es designado para mandar sino «simplemente para organizar el curso de la decisión común»” (Zibechi, 2006: 38), todo lo cual le permite afirmar que las “comunidades existen y aun preexisten al movimiento social boliviano”.

Pues bien, con ocasión de las decisiones del gobierno de ese país orientadas a privatizar el servicio de acueducto en Cochabamba, en 2000, primero, y, después, en 2003, a comercializar las reservas de gas recientemente halladas en el inmenso yacimiento de Tarija, en condiciones lesivas para los intereses de los sectores populares, se produjeron sendas y masivas movilizaciones de base comunitaria indígena que pasaron a conectarse con un tema que concomitantemente estaba apareciendo con gran fuerza en la agenda de los movimientos anticapitalistas a escala global, por lo menos desde la primera reunión del Foro Social Mundial en Porto Alegre, en 2001, a saber: la defensa de los bienes comunes (*commons*) y la oposición a los intentos de las grandes corporaciones capitalistas, con el apoyo de los estados, por extender sobre ellos la ley del valor. Esto último se corresponde con la dinámica contemporánea del capital consistente en su expansión por la vía de una nueva *enclosure* o intensificación de la práctica de los “cerramientos”, términos estos con los que se alude, en clave histórica, al vallado de los bienes comunales —bosques, pastos y caminos a cuyo uso colectivo se tenía acceso según la costumbre— del que fue víctima el campesinado británico a partir del siglo XV (un tema que fue introducido por Marx a propósito de la cuestión de la

“acumulación originaria de capital”). Así las cosas, la categoría de bienes comunes ha venido erigiéndose, de un lado, en una noción con la que se hace referencia a una gama heterogénea de recursos físicos y espirituales (paisajes, agua, aire, ideas, conocimientos, materiales genéticos, ondas de radio, internet, productos culturales, educación, salud, etc.), los cuales, se estima, deben ser protegidos frente a la voracidad del capital y, por el contrario, ora ser puestos a disposición de comunidades específicas, ora pasar a ser considerados un patrimonio de la humanidad en su conjunto; y, del otro, se ha venido erigiendo también en una divisa a cuyo alrededor tienden a agruparse “los modos de resistencia más diversos al sometimiento de la sociedad, la subjetividad y lo vivo por el capital” (Laval y Dardot, 2015: 155).<sup>34</sup>

En tales condiciones, en tiempos contemporáneos queda planteado un conflicto político global al cual se articulan estas viejas/nuevas comunidades a las que hemos estado haciendo referencia, aupadas por la necesidad de defender los recursos indispensables para asegurar su subsistencia. Tal conflicto es el que encarnan, por una parte, la dinámica del capital en la época del neoliberalismo, caracterizada por lo que Harvey ha llamado la acumulación por desposesión, esto es, la presión del capital financiero en combinación con los estados, tendiente a someter al proceso de valorización a todo aquello que se encuentre al margen del mismo por alguna razón (e. g., porque las luchas sociales han logrado mantenerlo excluido, porque es de propiedad pública, porque es un producto cultural colectivo sin mercantilizar, porque se ubica en zonas periféricas y marginales respecto de las relaciones capitalistas, porque se trata de bienes cuya explotación hasta hace poco no resultaba rentable pero ahora sí lo es, etc.); y, por otra parte, las luchas que apuntan a la defensa de los bienes comunes, las cuales encuentran en los espacios locales su escenario predilecto y en las comunidades a su agente de base por excelencia.

Pero a propósito de los bienes comunes, es de aclarar que aunque el término tiene una innegable connotación cósica, no hay duda de que en la medida en que tales bienes se hallan mediados por la actividad humana, son relaciones sociales y, en consecuencia, solo pueden ser vistos como productos de esa misma actividad. Como ha apuntado acertadamente David

<sup>34</sup> En esta materia hay que anotar que el texto *Reclaiming the Commons* (2001), de Naomi Klein, jugó un papel precursor, al proponer a los bienes comunes como el eje en torno a cuya defensa debería galvanizarse el movimiento altermundialista, todo ello articulado con las luchas por el bienestar en el escenario local y postulando este último como el espacio en el que debería ejercerse el control democrático de los bienes comunes. Ver al respecto, Laval y Dardot (2015).

Harvey, los bienes comunes “no deben considerarse como un tipo particular de cosas o activos y ni siquiera de procesos sociales, sino como una relación social inestable y maleable entre cierto grupo social autodefinido y los aspectos de su entorno social y/o físico, existente o por ser creado, considerada sustancial para su vida y permanencia” (Harvey, 2014 b: 116). Esta precisión trae consigo una implicación muy de fondo de cara al problema del autogobierno relacionada con la espacialidad en la que este se desenvuelve. En efecto, si el espacio en general y el local en particular, es un “aspecto del entorno social y/o físico sustancial para la vida”, entonces también cabe considerarlo como un bien común alrededor del cual, por tanto, gravitan luchas comunitarias y sobre el que, paralela y potencialmente, pesa la amenaza de la desposesión, en el entendido de que en el marco de esa antinomia lo que está en juego es la posibilidad o no de la democracia desde abajo.

Al respecto, hay que decir que el primero en pensar el espacio como una producción humana fue el teórico marxista francés Henri Lefebvre. Hasta entonces el espacio era considerado como una pura objetividad, ya fuese en términos absolutos (Newton, Kant) o relativos (Einstein), visión naturalista a la que Lefebvre contrapone la idea de un “espacio social”. Como lo señalara en una extensa entrevista concedida en 1975 con ocasión de la publicación de su libro *La producción del espacio*: “Soy fiel a una afirmación constitutiva del pensamiento marxista, a saber, que es necesario en un principio estudiar las fuerzas productivas y la relación conflictual entre estas y la producción. A través de este principio llegué a cuestionarme los problemas concernientes al espacio. El crecimiento de las fuerzas productivas arrastra consigo un cambio. Las fuerzas se desplazan, dicho de otra forma se localizan en el espacio. Además lo transforman, lo modifican mucho más que en otros tiempos (...) La situación actual de las fuerzas productivas no lleva implícita solamente la producción de objetos sino lo que contiene estas cosas, es decir el espacio” (Lefebvre, 1976: 221-222). Pero al mismo tiempo que como un producto, el espacio social también aparece para Lefebvre como un agente productor, es decir, como una fuerza productiva: “En tanto que producto, mediante interacción o retroacción, el espacio interviene en la producción misma: organización del trabajo productivo, transportes, flujos de materias primas y de energías, redes de distribución de los productos, etc. A su manera productiva y productora, el espacio entra en las relaciones de producción y en las fuerzas productivas” (Lefebvre, 2013: 56).

En opinión del autor francés, lo que caracteriza a la dinámica espacial contemporánea es la producción de un espacio atravesado por tensiones, pues a la vez que está signado por la homogeneidad —manifiesta en las conexiones y continuidad que introducen, de una parte, las carreteras, las autopistas y los propios medios de comunicación y, de la otra, los métodos de administración y de control poblacional—, simultáneamente su rasgo es la fragmentación o “desmigajamiento” por cuenta del constante parcelar y lotear que acompaña a la propiedad privada, cosa que conduce a la formación de guetos, de conjuntos cerrados y de expansiones suburbanas irracionales y, al mismo tiempo, a la jerarquización espacial: espacios residenciales, comerciales, de ocio, periféricos, etc. Todo esto, por tanto, saca a la luz el papel central que juega el problema del espacio de cara a la reproducción social, en especial a la hora de considerar sus impactos sobre la cotidianidad. En efecto, el espacio y muy particularmente lo que él llama “espacio instrumental” o “abstracto”, en su condición de espacialidad propia del capitalismo fordista, se presenta como una objetividad dura que no solo oculta la conflictividad social sino que logra someter a su pauta a las prácticas cotidianas. “¿En qué consiste —se pregunta Lefebvre— la práctica espacial bajo el neocapitalismo<sup>35</sup>? Expresa una estrecha asociación en el espacio percibido entre la realidad cotidiana (el uso del tiempo) y la realidad urbana (las rutas y redes que se ligan a los lugares de trabajo, de vida privada, de ocio) (...) La práctica espacial «moderna» se define así por la vida cotidiana de un habitante de vivienda social en la periferia —caso límite, pero sin duda significativo— sin que esto nos autorice a dejar de lado las autopistas o la política de transporte aéreo” (ídem: 97). Más en detalle, esa “estrecha asociación” queda evidenciada en el hecho de que el espacio instrumental o abstracto, desplegado como urbanización sostenida y sin límites, niega las diferencias tanto naturales como sociales (cuerpo, edad, género, etnia, clase), perfilando una cotidianidad caracterizada por la uniformidad, en franca correspondencia con el intercambio de equivalentes propio del proceso mercantil. Así las cosas, mientras el espacio abstracto se conjuga con el trabajo abstracto, paralelamente la vida cotidiana, entendida como monótona repetición y continuidad, queda definida de esta forma:

lo cotidiano se muestra como resultado del mundo de la mercancía, es decir, de las cadenas de equivalencias, ficticias o reales, arrastrando la uniformidad bajo las diferencias aparentes de las cosas (...) Lo cotidiano se define de múltiples formas: residuo de actividades especializadas, andamiaje del repetitivo

<sup>35</sup> Con la categoría de “neocapitalismo” Lefebvre alude al capitalismo fordista u organizado, al que también llama “sociedad burocrática de consumo dirigido”.

cílico, los días y las noches, los meses y años, con lo repetitivo lineal, como son una serie de gestos, un golpear en el mismo yunque. O bien: los lazos y las diferencias entre el trabajo, la vida privada, las diversiones. O si se quiere, la terrible repetición de la muerte. [Tal es el] programa del capitalismo, organización de las diversiones, banalidad del consumo dirigido. Es cotidiano también el suelo, la base, la plataforma sobre la que se erige el edificio del Estado y de las instituciones (Lefebvre, 1976: 209-210).

Pero, adicionalmente y como ya se insinuaba arriba, el espacio abstracto obra jerarquizando, moldeando las periferias en beneficio de los centros de riqueza y de poder, cosa que se traduce en una expansión sin límites del proceso de urbanización, el cual entra a devorar tanto al mundo rural como a la ciudad histórica, de tal forma que la espacialidad local pasa a ser el blanco de una incontenible dinámica de “destrucción creativa” desatada al vaivén de las oportunidades de negocios y de la codicia de los inversores. Para Lefebvre, la ciudad histórica a la vez ha “implotado” y “explotado”, pues al mismo tiempo que ha crecido y se ha concentrado, se ha dispersado en la periferia, urbanizando la ruralidad. En conclusión, “la ciudad —en su día cuna de la acumulación, lugar de la riqueza, sujeto histórico y centro del espacio histórico— se ha desintegrado” (Lefebvre, 2013: 112). Reconociendo la influencia del análisis lefebvreano en este punto, Harvey ha profundizado acerca de los impactos de la producción del espacio abstracto sobre la ciudad, mostrando cómo el desbordamiento de la urbanización responde a las necesidades de inversión de capital sobreacumulado. Según él, históricamente “las ciudades han brotado de la concentración geográfica y social de un excedente en la producción. La urbanización ha sido siempre, por tanto, un fenómeno relacionado con la división de clases, ya que ese excedente se extraía de algún sitio y de alguien, mientras que el control sobre su uso solía corresponder a unos pocos” (Harvey, 2014 b: 22), situación que no solo persiste bajo el capitalismo sino que ahora se recrudece en términos de un despliegue “a una escala geográfica cada vez mayor, pero a costa de impetuosos procesos de destrucción creativa que implican la desposesión de las masas urbanas de cualquier derecho a la ciudad. Periódicamente esto da lugar a rebeliones como la de París en 1871” (ídem: 45).<sup>36</sup>

<sup>36</sup> Para Harvey, capital sobreacumulado y acumulación por desposesión son dos caras de una misma moneda. Los excedentes son producidos mediante la generación de “capital ficticio”, es decir, mediante el apalancamiento financiero “en proporciones cada vez más más altas (prestar treinta en lugar de tres veces la cantidad de los depósitos en efectivo disponibles)”, generando así grandes volúmenes de recursos líquidos ávidos de oportunidades de inversión. Allí es donde aparece la urbanización, la cual es funcional al movimiento de dichos excedentes, proceso que implica desplazar masas urbanas de los lugares escogidos para los nuevos desarrollos, es decir, que conduce a lo que los urbanistas llaman la “gentrificación”. Sin

Esta última consideración llama a retomar una dimensión política tradicionalmente soslayada dentro de la tradición del marxismo (cuestión cuya crítica en manos de Murray Bookchin ya habíamos anticipado al inicio de este apartado): la de la lucha de clases en el escenario del espacio local, dejando a un lado el tradicional privilegio otorgado a la fábrica como epicentro de la misma. Según Lefebvre, “lo que tiene su origen en el trabajo productivo en el sentido tradicional de las empresas, en la clase obrera en el sentido clásico del término (...) ha tocado techo desde todos los puntos de vista, ideológico, teórico, organizativo, político. Pero lo originado por el espacio, los problemas del espacio, ocupación y gestión del mismo, tanto lo referente a servicios como a transportes, condicionamiento general del espacio en función de los diversos flujos de energía, materias primas, etc. etc. son problemas ascendentes y no resueltos. Si hay convergencia entre las dos series de problemas ocurrirá algo nuevo. El aparato estatal se resquebrajará y será reemplazado por una organización emanada de la base” (Lefebvre, 1976: 241). Así las cosas, su invitación es a profundizar en el estudio de lo espacial de cara a la política del autogobierno, aunque sin perder de vista que no se trata de dejar aparcadas las problemáticas tradicionales de la producción desplazando una cosa por la otra, sino de lograr enlazar la esfera de la fábrica con la de la ciudad en sus mutuas implicaciones políticas.<sup>37</sup> Y con más veras dado que dicha conexidad no es, en el fondo, sino una prolongación lógica y práctica de la que ya existe en la base misma del espacio abstracto producido por el capitalismo, comoquiera que este “se apoya sobre las vastas redes bancarias, comerciales e industriales (las grandes unidades de producción). Pero asimismo sobre el espacio de las autopistas, aeropuertos, redes de información, etc.” (Lefebvre, 2013: 112). Paralelamente y de otra parte, algo semejante sucede con las clases sociales, las cuales también se articulan en el interjuego entre las dos dimensiones. En efecto, no es difícil

---

embargo, esta dinámica, que permite aliviar coyunturas de crisis, es el germen de nuevas crisis futuras, comoquiera que se trata de una “actividad [que] es claramente especulativa a largo plazo y [que] siempre corre el riesgo de reproducir, mucho más adelante y a escala ampliada, las propias condiciones de sobreacumulación que ayuda inicialmente a aliviar. De ahí el carácter proclive a las crisis de las inversiones urbanas y en otros tipos de infraestructuras físicas (ferrocarriles y autovías transcontinentales, grandes presas y cosas parecidas)” (Harvey, 2014 b: 73).

<sup>37</sup> Harvey se pronuncia también en el mismo sentido: “el concepto de trabajo tiene que ampliarse, pasando de una definición estrecha ligada a las formas industriales o fabriles al terreno más amplio del trabajo dedicado a la producción y reproducción de una vida cotidiana cada vez más urbanizada. Las distinciones entre las luchas basadas en el lugar de trabajo y en el que se vive comienzan a diluirse, al igual que la idea de que la clase y el trabajo están definidos únicamente por el lugar de producción y no por el de la reproducción social, principalmente el hogar (...) si bien la explotación del trabajo vivo en la producción debe seguir siendo un concepto central para cualquier movimiento anticapitalista, las luchas de los trabajadores contra la recuperación y realización del plusvalor en su espacio vital tienen que recibir un trato igual al de las luchas en los diversos puntos de producción de la ciudad” (Harvey, 2014 b: 204-205).

percibirse de cómo lo que ocurre al interior de la unidad productiva capitalista en lo relativo a las relaciones de fuerza entre capital y trabajo, termina proyectándose en el plano del espacio en general y del local en particular. Piénsese tan solo en lo que representó la experiencia del soviet en la Rusia de 1905, primero, y de 1917, después, cuando las luchas que aspiraban a configurar el autogobierno de las fábricas se expandieron hasta convertirse en formas de autogobierno de las ciudades.

Y si esto ocurría en los albores del capitalismo fordista, con lo que nos encontramos a día de hoy, cuando han comenzado a delinearse formas posfordistas de organización de la producción, es con un nuevo capítulo de la interrelación entre producción industrial y producción del espacio. Así, los impactos que el toyotismo genera en la actualidad en lo concerniente a la estructura del poder al interior de la fábrica (cuestión que ya analizábamos en relación con el gobierno jerárquico) y, concretamente, la división de la masa trabajadora entre núcleo privilegiado y periferia condenada al trabajo precario (además de las prácticas de la nueva gestión empresarial, fundadas en la delegación funcional y la aparente ampliación de la autonomía en la organización y planeación de las labores), se proyectan en el espacio local en la forma de soluciones de subsistencia más o menos autónomas y descentralizadas: empleo informal, microcooperativismo y, en general, relanzamiento de los proyectos comunitarios como amortiguadores de los impactos del desempleo, la desarticulación de las formas de organización sindical y la intensificación de la explotación. Pero a su vez, en la medida en que, según ya se señalaba, la producción del espacio es una variable clave de la reproducción social, la lucha de clases en el espacio revierte generando afectaciones en la producción fabril, por ejemplo cuando se desatan crisis de raíz urbanística e inmobiliaria, como sería el caso, sin duda, de la crisis económica de 2008.

Para Lefebvre, de otra parte, la lucha de clases también obra como factor de contención de la urbanización, cosa que, traducida a los términos de Harvey, significa oposición de amplios sectores de la población urbana a la desposesión y a la extracción de rentas del suelo e inmobiliarias con destino a la generación de excedentes. Esa faceta de la lucha de clases es la que se imbrica directamente con el proyecto de apropiación autogubernativa de la ciudad como un bien común, como un *common* (el famoso “derecho a la ciudad” del que hablara Lefebvre en sus primeros trabajos sobre el espacio) y no solo como coto de negocios de

banqueros y urbanistas. Al fin de cuentas, la urbanización no es, ni más ni menos, que “el resultado de una producción en la que participan millones de trabajadores generando valor y plusvalor” (Harvey, 2014 b: 190), incluyendo dentro de esa noción de “trabajadores” no solo al tradicional obrero industrial, sino, como reclama Harvey, a todos aquellos elementos involucrados en labores como la construcción, el mantenimiento y reparación, la provisión de insumos, de servicios e, incluso, “en la cadena alimentaria”.

De cualquier manera, la apuesta por la apropiación de la ciudad como un bien común y su articulación con la lucha más tradicional en la esfera de la producción, solo pueden aspirar a tener éxito si se parte de reconocer el peso del factor espacial en tanto componente de la reproducción social: “¡Cambiar la vida! ¡Cambiar la sociedad! Nada significan estos anhelos sin la producción de un espacio apropiado (...) a nuevas relaciones sociales, un nuevo espacio, y viceversa”, advertía Lefebvre, y agregaba: “Mientras persista la cotidianidad en el espacio abstracto, con sus muy concretas coacciones; mientras solo tengan lugar mejoras técnicas de detalle (frecuencia y rapidez de los medios de transporte, comodidad relativa); mientras la conexión entre los espacios —de trabajo, ocio, residencia— dependa de la instancia política y su control, el proyecto de «cambiar la vida» tan solo quedará como un eslogan político, tan pronto abandonado como recobrado” (Lefebvre, 2013: 117). En otras palabras, no basta con llegar a controlar la esfera político-institucional, ni tampoco con cristalizar experiencias de autogobierno local y ni siquiera con la combinación de las dos cosas, si no se logran establecer unas relaciones espaciales que trasciendan el espacio abstracto del capitalismo contemporáneo.

Ahora bien, el concepto que en el pensamiento de Lefebvre da cuenta de ese ir más allá de lo existente es el de “espacio diferencial”, noción que describe una realidad llamada a emergir por contraste con la que encarna el espacio abstracto en su homogeneidad e instrumentalidad. Así pues, la diferencia, la particularidad y la posibilidad de construir un “espacio de goce”, son el eje de lo que él llama la “heterotopía”, entendida en simultánea como tensión entre espacios que se repelen mutuamente y como punto de partida de unas nuevas relaciones espaciales, fenómeno que se encontraría ya en germen en aquellos sitios que son objeto de exclusión: las periferias, las barriadas tuguriales, los lugares donde emerge lo prohibido o donde discurren las guerras, etc. Sin embargo, el solo hecho de ser heterotópicos no convierte

a estos espacios en diferenciales, requiriéndose un ir más allá de actitudes defensivas o de autoencerramiento; eso supone, desde luego, que los grupos subalternos (que a ese nivel generalmente asumen una forma de organización comunitaria local), ejerzan presión sobre el Estado en su condición de “organizador del espacio” y “regularizador de flujos” desde arriba. Para Lefebvre, la “única posibilidad de incomodar al Estado centralizado y de introducir (o reintroducir) cierto pluralismo ligado al cambio desde los poderes centrales a los poderes locales reside en la capacidad de acción de las fuerzas locales o regionales inmediatamente vinculadas al territorio en cuestión. Inevitablemente, esta resistencia o esta acción a la contra sostienen o hacen surgir entidades territoriales particulares dotadas de una autogestión más o menos autónoma” (Lefebvre, 2013: 413).

De esta forma, de la mano de Lefebvre retornamos de vuelta a nuestro punto de partida, a propósito del estrecho nexo existente entre espacio local y comunidad como escala adecuada para el autogobierno. ¿Pero qué sucede cuando hacemos conciencia de que en la actualidad han aparecido otras formas de comunidad para las que el problema de la vecindad y el contacto cara a cara ya no son imprescindibles como componentes de su cohesión colectiva? Como lo ha planteado el Observatorio Metropolitano de Madrid (OMM), hoy por hoy la vecindad “ya no es una forma de agrupación natural. Las comunidades «de interés», voluntarias y con compromisos mucho más débiles que las viejas comunidades, han sustituido al territorio como soporte relacional y afectivo. En las grandes ciudades, especialmente, muchos individuos establecen sus relaciones sobre criterios de «forma de vida», «pertenencia étnica», «intereses», etc. (...) Las formas tradicionales de comunidad estallan y desbordan la escala específicamente territorial. La expansión de internet y las redes sociales han reforzado aún más algunas de estas tendencias haciendo del «espacio» un factor mucho menos relevante en la construcción de comunidades” (OMM, 2014: 148-149). Si nos atenemos a Lefebvre, por supuesto, no es correcto decir que el espacio en general ha perdido importancia a la hora de la configuración de comunidades, pues su condición es la de ser a la vez una fuerza productiva y un medio de reproducción que atraviesa todo el orden social, rasgo que lo hace imprescindible a la hora entender la organización y funcionamiento de la sociedad contemporánea (de hecho, agrupaciones como las que gravitan en torno a internet, a las que se hace referencia tan particular en la cita, son expresiones del espacio abstracto en la escala global como el propio Lefebvre lo señalara al referirse a “la informática”). Así las cosas y precisando el punto, la

cuestión es más bien, simple y llanamente, que han surgido unas nuevas comunidades cuyo espacio de desenvolvimiento trasciende lo simplemente local y de la vida cotidiana.<sup>38</sup>

Pero, más allá de esta puntualización, lo que necesitamos aclarar es si tales agrupaciones de nuevo cuño son propicias para ser gobernadas por los principios que, según habíamos dejado establecido en el apartado anterior, definen a la democracia desde abajo, a saber: la existencia de una asamblea conformada por la totalidad de los miembros del colectivo concernido, quienes de manera conjunta y con plena libertad e igualdad toman decisiones deliberativamente.

Parte de la respuesta a este interrogante pasa por evitar confundir *autonomía* —*auto-nomos*, darse a sí mismo normas e instituciones— y *autogobierno* —en términos de Castoriadis, ser *auto-telos*, es decir, fijar objetivos colectivos actuando simultáneamente como gobernante y como gobernado—. Y si bien la autonomía es un momento muy importante de la democracia desde abajo, porque corresponde al establecimiento del marco regulatorio al interior del cual van a tener lugar los actos de gobierno, no la agota, ya que ella involucra también una dimensión decisional y fáctica en torno a propósitos comunes que discurre en el día a día. En ese sentido, nuestra idea es que esas nuevas comunidades a las que venimos haciendo alusión no son campo fértil para el autogobierno, por cuanto involucran un número demasiado amplio de miembros en espacios que trascienden el local, situación que dificulta, si no imposibilita de manera definitiva, el llegar a decisiones mediante el intercambio de argumentos cara a cara y la apertura a la persuasión mutua en el escenario asambleario. No obstante y por contra, tales comunidades sí están en condiciones de hacerse autónomas, esto es, de proceder al establecimiento de normas e instituciones a través de acuerdos razonados sancionados mediante votación mayoritaria.

Y justamente a profundizar en esta última dirección es que apuntan, por ejemplo, los aportes

<sup>38</sup> Es interesante la referencia que hace el OMM al caso de las grandes metrópolis contemporáneas, las cuales, debido a su gran tamaño y pese a que siguen siendo consideradas como espacio “local”, han experimentado una reducción de la importancia del factor “vecindad” como potenciador del contacto cara a cara; en tales condiciones, para muchos el autogobierno resulta inviable en ese tipo de ciudades, quedando reducido a las pequeñas poblaciones rurales. Ante ello, Murray Bookchin, por ejemplo, ha salvado la objeción argumentando la posibilidad de la descentralización municipal, es decir, de la apuesta por la autonomía de las distintas localidades, comunas o zonas submunicipales en las que se halla dividida una metrópolis, las cuales, representando una escala mucho menor, facilitan la organización de asambleas ciudadanas.

que ha hecho Elinor Ostrom a propósito del “gobierno de los comunes”, tanto “tradicionales” como “del conocimiento”, los cuales interpelan, respectivamente, a las viejas y nuevas comunidades. En efecto, su argumento inicial, elaborado en perspectiva neoinstitucionalista y como es bien conocido, es que las colectividades de pequeña escala están en condiciones de hacer una fijación normativa e institucional capaz de incentivar el uso adecuado de los recursos comunes. Para ella, de otra parte, la noción de institucionalidad allí involucrada no alude tanto a las producciones estatales formales, sino más bien a la creación, casi que artesanal (lo que ella llama el *crafting*), de marcos regulatorios por parte de las comunidades. De ahí entonces que defina una institución como “un conjunto de reglas realmente puestas en práctica por un conjunto de individuos para organizar actividades repetitivas que tienen efectos sobre tales individuos, y a veces sobre otros” (Laval y Dardot, 2015: 170). Pero esas implicaciones institucionales que en un primer momento Ostrom estudió con relación a los comunes tradicionales —pastos, agua, tierras cultivables comunales, etc.— gestionados por pequeñas comunidades, también se aplicarían para los llamados comunes del conocimiento (entendiendo por conocimiento, a la luz de la orientación de economía política que ella defiende, todo tipo de producción intelectual e informativa, e. g., trabajos científicos, artísticos, programas informáticos, enciclopedias colaborativas, etc.), potenciados tanto por las nuevas tecnologías digitales como por la expansión de la internet y en torno a los cuales gravitan muchas de las nuevas comunidades. En otras palabras, desde su perspectiva estos colectivos están plenamente capacitados para dotarse de marcos normativos e institucionales idóneos para incentivar el buen uso de ese recurso que llamamos conocimiento. Sin embargo, según esta autora la naturaleza de este último trae consigo unas particularidades que no pueden ser pasadas por alto: a diferencia de lo que ocurría con los comunes tradicionales, cuyo uso tenía a agotarlos, es decir, que eran bienes “rivales”, los comunes del conocimiento son no rivales y, antes bien, su uso tiende a aumentarlos. En tales condiciones, mientras las reglas colectivas relativas a los comunes tradicionales apuntan a asegurar su reparto equitativo y no depredador, el marco regulatorio de los nuevos comunes (como en el caso, por ejemplo, del *copyleft*) lo que busca es asegurar que la ley del valor no impida —por vía del reconocimiento de derechos de propiedad intelectual, patentes, etc.— su divulgación y uso libres.

Esa fijación autónoma de normas e instituciones capaces de promover la buena gestión

colectiva de los recursos comunes tanto tradicionales como cognitivos, de la que se ocupa Ostrom, es sin duda alguna —e independiente de si se trata de comunidades grandes o pequeñas, viejas o nuevas—, un componente muy importante de una teoría de la democracia desde abajo y especialmente en lo que se refiere a la inquietud por la expresión económico-política de las comunidades. Pero en qué medida estas llegan a autogobernarse efectivamente es cosa que va mucho más allá, de tal forma que, aun a despecho de las innovaciones tecnológicas que aceleran la velocidad y relativizan la distancia, el contacto cara a cara entre los miembros de una asamblea que aglutina al cuerpo colectivo se mantiene como el requisito subjetivo ineludible de una deliberación pública digna de ese nombre, así como la escala local sigue siendo la dimensión espacial que favorece las condiciones objetivas de posibilidad de semejante interacción directa.

### **2.2.3. Política de base y movimientos sociales**

En el apartado anterior intentábamos demostrar la actualidad de las formas de organización comunitaria de cara al autogobierno, cuestión que descansaba en la visión procesual que ofrecíamos de la comunidad por oposición a los enfoques estáticos que tienden a percibirla como un simple fenómeno premoderno o tradicional y, por ende, superado. En nuestro análisis, tal carácter dinámico y mutante se desprendía de su involucramiento en conflictos capaces de trascender la propia escala comunitaria y, particularmente, en tiempos contemporáneos, en aquellos que apuntan a la defensa de los bienes comunes ante la embestida de las nuevas formas de *enclosure* que intenta imponer el capitalismo posfordista. Pero, según señalábamos, uno de esos bienes comunes es la propia dimensión del espacio dada su condición de relación social, a la vez producto humano y fuerza productiva, como lo demostrara precursoramente Henry Lefebvre. Así las cosas y centrando la atención en el plano de lo local, la *enclosure* por excelencia que deben enfrentar las comunidades es la urbanización sin freno impulsada por un capital financiero necesitado de nichos de inversión para sus excedentes de liquidez, urbanización que trae consigo impactos que destruyen el tejido comunitario y que van desde la gentrificación o desposesión hasta la imposibilidad de influir en las políticas urbanas, de gobernar la ciudad, de conservar patrones identitarios y, en últimas, de gozar la vida local. Tal sería, pues, el panorama a día de hoy a propósito del

antiquísimo y estrecho nexo entre comunidad y municipio, el cual ya estaba contenido, según veíamos, en la misma confluencia etimológica de los dos conceptos alrededor del *munus* de origen romano.

Ahora bien, a la pregunta acerca de las posibilidades reales del mundo comunitario para resistir las dinámicas anteriormente descritas, primero, y para involucrarse activamente en procesos de autogobierno local, después, la respuesta es que serían nulas de ser consideradas las comunidades en su aislamiento; en consecuencia, cualquier alternativa al respecto necesariamente pasa por su articulación mutua y con otro tipo de organizaciones e individuos de cara a objetivos políticos conjuntos —los cuales son, a la vez, conflictivos respecto de sus adversarios sociales—, articulación que propiamente dicha se corresponde con lo que llamamos un movimiento social. Efectivamente, es por medio de este tipo de agrupación reticular, idónea para combinar identidades compartidas con particularidades organizativas, que las comunidades logran ir más allá de sí mismas sin perder su autonomía. En tales condiciones, desde nuestro punto de vista, la presencia de las comunidades en los movimientos sociales viene a corresponderse con lo que teóricos de la movilización de recursos como Steven Buechler llaman “comunidad de movimientos sociales”, esto es, el conjunto de organizaciones informales que forman parte de un movimiento social y que se distinguen de los “movimientos sociales organizados”: “La comunidad de movimientos sociales (CMS) [...] guarda cierto parecido con un movimiento social organizado (MSO), en la medida en que ambos conceptos se refieren a grupos en los que se pretenden implementar objetivos que dependen de las preferencias de un movimiento social. Sin embargo, mientras que los MSOs lo hacen recurriendo a estructuras formales y organizativamente complejas, la CMS lo intenta utilizando redes informales compuestas por individuos politizados con límites difusamente definidos y estructuras de liderazgo flexibles, así como repartos del trabajo maleables. Si añadimos este concepto a los que utilizamos normalmente los teóricos, podríamos decir que las industrias de movimientos sociales (IMSSs) englobarían todos los MSOs y todas las CMSs que intentan, activamente, implementar las estructuras preferidas por un MS” (McCarthy, 1999: 209).

Ese carácter desenvueltamente informal y amateur (recuérdese a Murray Bookchin) de la “comunidad de movimientos sociales”, más centrado en los lazos de solidaridad y

reciprocidad que simple y llanamente en los cálculos instrumentales, favorece la apertura a la participación interna y el desarrollo de valores alternativos que nutren las luchas de los movimientos sociales. Sin embargo, al mismo tiempo y como lo han destacado Della Porta y Diani, “dado que dependen de la participación voluntaria de sus miembros, la capacidad de las organizaciones de base para mantener la acción en el tiempo es muy limitada. Muchas de ellas sufren, de hecho, la alternancia de fases de activismo y latencia [es decir, que operan] como «estructuras intermitentes»” (Della Porta y Diani, 2015: 196). Al mismo tiempo y según los mismos autores, ante la frecuente carencia de recursos materiales, en las comunidades es usual la apelación a los incentivos ideológicos como sucedáneo, con lo cual aumenta “la rigidez del modelo organizativo” y, en consecuencia, el riesgo de que se desborde la conflictividad interna, todo lo cual las llevaría a presentarse como un componente más o menos frágil de los procesos de movilización social.

Como sea, lo cierto es que, desde otro punto de vista, las comunidades resultan claves a la hora de pensar en la conexión entre los movimientos sociales y las personas comunes y corrientes, al actuar como bisagra o, en términos de David Harvey, como “institución mediadora” capaz de promover la integración organizativa y cultural, pero además y, sobre todo, de agenciar como aglutinador desde el punto de vista de las relaciones entre los distintos segmentos de clase. En efecto, ya veíamos de la mano del propio Harvey y de Lefebvre cómo las relaciones de clase no se reducen al universo de la producción fabril sino que se hallan insertas también en el de la producción y la reproducción de la vida cotidiana, de una vida cotidiana asediada por la urbanización:

la propia urbanización es el resultado de una producción en la que participan millones de trabajadores generando valor y plusvalor. ¿Por qué no centrarse pues en la ciudad más que en la fábrica como lugar primordial de la producción de plusvalor? (...) en este momento de la historia y en los países considerados de capitalismo “avanzado”, el proletariado fabril convencional ha disminuido radicalmente, lo que no nos deja más alternativa que lamentar la pérdida de la posibilidad de revolución porque ese proletariado ha desaparecido, o cambiar nuestra concepción del proletariado para incluir en él las hordas de productores no organizados de la urbanización y explorar sus peculiares capacidades y poderes revolucionarios (Harvey, 2014 b: 190-191).

Dentro de dichas “hordas” menciona Harvey el caso de los obreros de la construcción, de los

vinculados a actividades de “mantenimiento, reparaciones y sustituciones” y de los “empleados en la cadena alimentaria que va de los productores rurales hasta los consumidores urbanos” (ídem: 192), segmentos a los que debemos agregar las extensas capas del precariado del sector servicios, el trabajo doméstico, el trabajo por cuenta propia (incluyendo el trabajo informal), el trabajo migrante, etc.

Pero si adicionalmente tenemos en cuenta que el universo de la vida cotidiana evidencia el papel subordinado que en virtud de la división del trabajo le ha sido asignado a la mujer históricamente, que la urbanización impacta el medio ambiente al desruralizar y contaminar, que el lugar en donde se vive es donde confluyen etnias, religiones, opciones sexuales, etc., encontramos cómo el plano comunitario no solo media entre segmentos de clase y movimientos sociales sino entre la propia heterogeneidad de estos últimos, facilitando la comunicación interna, la creación de visiones políticas compartidas, el conocimiento y la confianza entre los participantes así como entre los líderes y, lo que es más, abriendo la posibilidad de la confluencia de tipo transversal entre luchas por el reconocimiento o identitarias y luchas anticapitalistas.

Por supuesto, hay que señalar que en el caso de las grandes ciudades el marco por excelencia para la gestación de dichas confluencias es el del barrio, espacio que da cuenta de la diversidad anteriormente mencionada y en el cual las comunidades emergen a partir de la interpenetración entre todo tipo de organizaciones propias de la vida cotidiana: asociaciones de vecinos, parroquias, asociaciones deportivas y escolares, sindicatos, cooperativas, escuelas de educación popular, juntas de acción comunal, etc.

Por su parte, al otro extremo de la escala intrabarial, esto es, en el contexto de lo local entendido como articulación entre barrios, los movimientos sociales de los que estamos hablando son los llamados “urbanos”, categoría cuyo significado hoy en día se ha ampliado para incluir las expresiones más contemporáneas de las luchas en el escenario de las metrópolis —los movimientos feminista, ambientalista, LGBT, etc.—, pero que tradicionalmente se restringía a lo que podríamos caracterizar como la conflictividad urbana “clásica”. A la luz de esta última, la noción de movimiento social urbano tenía a concentrarse en el problema del consumo colectivo, es decir, en la contradicción que se traba

entre la necesidad de crear equipamiento urbano (viviendas, escuelas, centros de salud, transportes, guarderías, etc.) y de proveer servicios con valor de uso, por una parte; y, por la otra, la escasez de recursos para dicha creación/provisión, escasez derivada de la baja rentabilidad de tales bienes y servicios. De ahí que el enclavamiento de estos movimientos siempre se ha dado en barrios con carencias de infraestructura como las anotadas y en donde las luchas típicas tienen que ver o bien con la demanda de la misma, o bien con la oposición de los pobladores respecto de planes de renovación urbana o de instalación de industrias en la vecindad, o bien, finalmente, con la apropiación sociocultural del espacio (el caso de inmuebles abandonados que son tomados para crear en ellos centros sociales donde no solo se ofrecen servicios a la comunidad sino donde además se nuclean culturas alternativas y proyectos autonomistas, como sería el caso, por ejemplo, del llamado movimiento *okupa*).

Pero ya sea que nos circunscribamos a la noción “clásica” de los movimientos urbanos o que, por el contrario, la extendamos para incluir también las manifestaciones más recientes del conflicto local, lo cierto es que las señas de identidad de tales movimientos pasan por la exigencia de que el abordaje de sus temáticas —consumo colectivo, género, opción sexual, problemáticas étnicas y etarias, medio ambiente, etc.— se haga con un nivel de generalidad suficiente como para concebirlas según una idea de ciudad en abstracto, esto es, más allá de cualquier localismo, como demandas inherentes al fenómeno urbano en sí mismo. Con ello, en simultánea, los movimientos urbanos cumplen la función de ampliar la escala del conflicto al saltar del barrio a la ciudad en su conjunto y, en tal medida, potencian la política de base facultándola para intervenir activamente de cara a la modificación de las relaciones de fuerza existentes en la arena política metropolitana.<sup>39</sup> Así las cosas, si las comunidades mediaban entre los individuos y los movimientos sociales, estos lo hacen entre aquellas y la ciudad como espacio de luchas, tomando en consideración en lo atinente a eso y de manera significativa aunque no exclusiva, la dimensión de lo estatal local. En ese sentido, los

<sup>39</sup> En *Geografía política. Economía mundo, Estado-nación y localidad*, Peter J. Taylor subraya la importancia de la ampliación del ámbito de los conflictos en el marco de una teoría del poder y trae a colación a ese respecto los planteamientos de E. E. Shattschneider, para quien “el resultado de un conflicto no depende del grado de poder relativo de las partes enfrentadas, sino que el factor determinante es el ámbito en el que se desarrolle dicho conflicto. Resulta, por tanto, que en política la estrategia más importante consiste en definir el ámbito de los conflictos; más aun, dado que si se amplían las dimensiones del conflicto el equilibrio de poder se altera, es inevitable que la parte más débil trate de presionar para ampliar sus dimensiones. Históricamente tenemos un ejemplo en dos estrategias políticas opuestas: la de la izquierda, que predica una política colectivista, y la de la derecha, que es mucho más individualista” (Taylor, 1994: 22-23).

movimientos urbanos tienen entre sus objetivos modificar la lógica de actuación dominante que configura la ciudad, oponiéndose a políticas públicas como la de planificación urbana, la concerniente a la inversión económica fijada en los planes de desarrollo y la que prevé formas de control sociocultural.

Sin embargo y a propósito de la actitud de los movimientos sociales a la hora de relacionarse con el “Estado local”, es necesario descartar las apuestas políticamente ensimismadas a las que aquellos muchas veces son proclives, pues como bien ha resaltado David Harvey, aunque los gobiernos metropolitanos suelen actuar “imponiendo a los movimientos de base una lógica derivada de la globalización competitiva”, al mismo tiempo cabe dejar abierta la posibilidad de que en determinadas circunstancias “el gobierno metropolitano (...) pueda organizarse también como fuerza opositora, no acatadora, en relación con las fuerzas del mercado neoliberales. Puede servir de «protector» de las localidades [o, incluso, erigirse] en semillero activo de alternativas de base” (Harvey, 2014 a: 213). Además de Harvey, este tipo de enfoque también ha sido defendido por otros autores como Hillary Wainwright, quien aborda la cuestión basándose en su investigación de las experiencias de movimientos urbanos en diferentes lugares del mundo:

Desde Bolivia a Uruguay, pasando por Moscú y Berlín, los movimientos que participan en campañas para mantener el carácter público de bienes como, por ejemplo, el agua y el transporte, no están malgastando su energía defendiendo las instituciones estatales existentes, sino que se están organizando para conservar el control democrático sobre un bien común, y eso implica cierto compromiso con los órganos elegidos del Estado. Un gobierno elegido no constituye, de por sí, una garantía de poder democrático, pero los órganos políticos pueden, como parte de una estrategia política más amplia, ofrecer protección contra el mercado privado (...) La mayoría de movimientos sociales y populares [han buscado] construir sus propias fuentes de poder como una base a partir de la que participar en las instituciones estatales elegidas sin depositar su confianza en ellas. El hecho de crear una dicotomía entre “el cambio a través de fuentes de poder autónomas y autoorganizadas” y “el cambio mediante la toma del poder del Estado” supone pasar por alto, como si nunca hubieran existido, los últimos treinta años de experimentación con una gran variedad de conexiones o combinaciones innovadoras entre el poder autoorganizado y las iniciativas relacionadas con el Estado —especialmente el Estado local— y los partidos políticos (...) La única situación en que los partidos políticos radicales han tenido un impacto duradero en las instituciones estatales —por el momento, casi exclusivamente en el plano local— se han dado cuando estos partidos han actuado en colaboración con los *movimientos que cuestionaban las relaciones de poder* (...) El punto clave en este sentido radica en que

el carácter alienante del Estado no constituye un absoluto universal, de algún modo inherente a este, sino que las posibilidades de cambio dependen de la correlación de fuerzas entre el poder social y político, tanto en el seno de los órganos estatales como de la sociedad (Wainwright, 2005: 197-199).

Vale la pena resaltar, no obstante, que esa apuesta por combinar acciones desde abajo y desde arriba, buscando conexiones entre movimientos sociales y partidos políticos e involucrando al Estado local en la ecuación, es algo que desborda la problemática del autogobierno y, en cambio, nos sitúa en el ámbito de la noción de cogobierno, noción que precisamente vamos a abordar en lo que sigue.

## **2.3. Cogobierno**

### **2.3.1. Cogobierno y democracia cogubernativa**

Según Bob Jessop, la “heterarquía” se halla presidida por el diálogo e implica “una autoorganización reflexiva continua basada en las redes, en la negociación y la deliberación, orientada hacia la redefinición de objetivos en vista de las circunstancias cambiantes en torno a un proyecto consensuado a largo plazo, que se toma como base para la coordinación negativa y positiva de acciones (...) Este modo de gobernanza cuenta con una importante racionalidad procedural que es dialógica en vez de monológica, pluralista en vez de monolítica y heterárquica en vez de jerárquica o anárquica” (Jessop, 2017: 232). Coinciendo a propósito de este énfasis en el contenido dialógico del fenómeno, pero desde una mirada más sistémica, para Jan Kooiman la cogobernanza es un tipo de gobierno que alude a formas de coordinación y cooperación entre múltiples “entidades”, las cuales, cediendo parte de su autonomía, traban relaciones horizontales entre sí, es decir, relaciones en las que ninguno de los intervenientes asume un papel dominante, sin excluir, sino al contrario, presuponiendo, la presencia de un gobierno instituido en la interacción. El cogobierno puede tener lugar en diversos planos, desde el interindividual, pasando por el inter e intraorganizacional, hasta el nivel “macro” que abarca las relaciones entre lo social y lo político-institucional, incluso en escenarios globales: “mecanismos o acuerdos macro donde hay una cuestión de coordinación

en y entre «el» Estado, «el» mercado, las jerarquías, las redes, etc. Aquí el nivel intencional de las interacciones en instituciones sociales es un nivel más amplio donde los actores del mercado (como las industrias) negocian con los gobiernos (tales como los departamentos gubernamentales o las direcciones generales de la UE); el nivel estructural de estas interacciones abarca no solo los contextos nacionales, sino en particular los contextos supra o internacional tales como los tratados, los acuerdos globales y los procesos en los que son metidos, como la globalización o la competencia internacional” (Kooiman, 2005: 67).

Así las cosas, varias de las categorías propuestas por Jessop y Kooiman para describir esta forma de gobernanza, tales como: negociación, deliberación, horizontalidad, cooperación y colaboración, nos dan la pauta para perfilar la comprensión de este fenómeno en clave de contragobernanza. En efecto, en nuestra perspectiva el cogobierno involucra una horizontalidad constitutiva a la hora de entrar a estructurar las relaciones de dirección política de las colectividades, en la medida en que presupone un equilibrio y una tensión de doble sentido entre el momento del abajo a arriba y el del arriba a abajo. En otras palabras, se trata de una forma de gobernar que partiendo de las múltiples expresiones organizadas de una política de base autogubernativa, reconoce la necesidad y la importancia de un gobierno central que sea expresivo de la soberanía popular y que se halle sujeto a control ciudadano, concediendo márgenes de autonomía en ambos extremos de la ecuación. Dicha autonomía da por sentada la presencia de una intencionalidad cooperativa entre los agentes involucrados, la cual se expresa prioritariamente de forma deliberativa, pero sin excluir la posibilidad de la negociación de intereses. Así y de cierta forma, el cogobierno es el autogobierno consciente de sus propios límites, que reniega del ensimismamiento y que quiere ir más allá de sí mismo conectando con lo concreto, es decir, con luchas que de suyo lo afectan y que lo trascienden desde el punto de vista de la escala. En ese sentido, el cogobierno es también aquella autonomía, a la par local y social, insatisfecha con su propia unilateralidad, que entiende que debe relativizarse en tanto tal autonomía para poder realizar a plenitud los fines políticos que se ha trazado. Con el cogobierno, por ende, ocurre algo parecido a lo que señala Benjamin Barber a propósito de la “democracia fuerte”, es decir, que se trata de un fenómeno que *“requires unmediated self-government by an engaged citizenry. It requires institutions that will involve individuals at both the neighborhood and the national level in common talk,*

*common decision-making and political judgment, and common action*<sup>40</sup> (Barber, 1984: 261). Evidentemente, acción común, criterio político y toma de decisiones compartidos así como un proceso deliberativo envolvente son cosas que solo pueden lograrse teniendo como punto de partida contextos colectivos específicos, que implican una construcción y reconstrucción comunitarias de las que también se ocupa Barber y que nosotros ya hemos abordado y seguiremos abordando en lo que sigue. Pero la cuestión a estas alturas es subrayar su idea de que tales prácticas conllevan la existencia de una institucionalidad que partiendo de un nivel tan micro como el del vecindario, se extiende hasta escenarios de amplia escala (nacional e incluso global). En otras palabras, que el cogobierno es la única forma de organización de una dirección política supralocal capaz de legitimar el autogobierno en la medida en que parte de él, respeta la fijación de fines colectivos realizada en su seno y logra conectarlo con escenarios de mayor dimensión espacial.

Por supuesto, hay un precio a pagar por esa transformación cogubernativa, más allá de los márgenes de autonomía que deben ser cedidos en el camino, y es la imposibilidad de alcanzar un autogobierno pleno en el escenario ampliado. Como lo admitiera C. B. Macpherson —uno de los primeros en proponer el debate de la democracia radical en tiempos contemporáneos: “Parece evidente que, a nivel nacional, será necesario disponer de algún tipo de sistema representativo, y no de una democracia completamente directa (...) No podemos prescindir de los políticos elegidos. Debemos utilizar la democracia indirecta, aunque no hace falta utilizarla en exclusiva. El problema es de cómo hacer que los políticos elegidos sean responsables” (Macpherson, 1991: 115). El reconocimiento de esta realidad traslada la reflexión hacia ese otro elemento constitutivo del cogobierno que Macpherson llama “responsabilidad” y que tiene la virtud de emparentarlo, además de con la ya aludida democracia radical, con la tradición republicana: la cuestión del control de los gobernantes, cuestión que involucra tanto un componente institucional (la dispersión del poder que tiene como presupuesto el reconocimiento del pluralismo político y que es provista por instrumentos como la existencia de una judicatura independiente y una organización territorial de tipo federal, entre muchos otros) como una dimensión relativa a la acción política colectiva y, particularmente, a las precondiciones que la estructuran: la presencia de movimientos

<sup>40</sup> [“requiere el autogobierno sin mediaciones de ciudadanos comprometidos. Requiere instituciones que involucren a los individuos al mismo tiempo en el nivel del vecindario y en el nacional, en una discusión común, una toma de decisiones y un criterio político comunes y una acción común”].

sociales insertos en proyectos de articulación hegemónica que incluyen partidos políticos, de un lado; y, del otro, la organización de partidos políticos capaces de gobernar y a la vez de estar abiertos a ser controlados desde abajo, entendiendo por “abajo” y para el caso, el ejercicio del derecho de resistencia por parte de movimientos sociales. Ahora bien y desde nuestro punto de vista, esa perspectiva republicana de una interrelación colectiva capaz de controlar el poder, descansa necesariamente sobre fundamentos comunitarios y locales.

Así pues y de la mano de las tradiciones democrático radical y republicana, encontramos los dos grandes aspectos estructurantes que entraña la noción de cogobierno: un actuar conjunto entendido como política de base, esto es, una política que se hilvana a partir de contextos autogubernativos específicos; y, un orden político-institucional supralocal diseñado de tal forma que el gobierno central queda sometido al control desde abajo.

Con respecto al primero de estos puntos, la apuesta por una política de base significa que la idea de cogobierno se halla impregnada por ese principio autogubernativo al que hacíamos alusión en su momento y que David Harvey ha llamado el “particularismo militante”, es decir, la visión según la cual toda política surge a partir de la confluencia de personas determinadas en lugares y momentos determinados, fenómeno cuya condensación es comunitaria y local.<sup>41</sup> Sin embargo, la aproximación al cogobierno quedaría lastrada por una grave anacronía si se pasaran por alto los cambios que han sufrido las comunidades en su versión tradicional por cuenta de los impactos del capitalismo (desarrollo del espacio instrumental y de una urbanización acelerada, globalización, desposesión de bienes comunes, etc.) y de las innovaciones tecnológicas (aumento de la velocidad de los transportes y las comunicaciones, desarrollo de la microelectrónica y la internet, entre otras). Así las cosas, resulta claro que la conjugación de estas dinámicas conduce a lo que podemos caracterizar como una insoslayable transformación comunitaria: la aparición de nuevas comunidades en donde el *munus* ya no se fragua exclusivamente en el espacio vecinal o barrial sino también alrededor de articulaciones identitarias signadas por la heterogeneidad y que se desarrollan en escenarios como el de las grandes metrópolis o el de la interacción ciberspacial (colectivos galvanizados alrededor del

<sup>41</sup> “Todos los movimientos políticos tienen que enfrentarse de alguna manera, por lo tanto, a la cuestión de «localidad» y «comunidad» (...) Articular el lugar y evaluar la importancia del particularismo militante —la reunión de individuos en patrones de solidaridad locales— dentro de un marco político más amplio se convierte en una tarea crucial” (Harvey, 2014 a: 208).

género, la raza, la opción sexual y la defensa del medio ambiente; de la oposición a la gentrificación o a la planeación urbana; de la defensa de los comunes del conocimiento como en el caso del *copyleft*, etc., etc.).

Pero más allá de estos ingredientes específicos, la cuestión de fondo es la de que el vínculo comunitario entendido como el patrón de solidaridad que articula a sus miembros nunca es estático, sino por el contrario, procesual y en consecuencia sujeto a modificación constante de la mano de las luchas que emprende la colectividad respectiva. En otras palabras, que alrededor del conflicto (cuya escala rara vez queda reducida a lo puramente local) se construyen y reconstruyen las comunidades y con ello, evidentemente, también las personas que las conforman se ven abocadas al cambio y al autodesarrollo.<sup>42</sup> Destacando lo que percibe como un movimiento de doble sentido en virtud del cual, de un lado, la participación en luchas colectivas desata los impulsos más solidarios y creadores de las personas y, del otro, paralelamente, unas personas así dignificadas potencian los proyectos colectivos a los que pertenecen, Benjamin Barber hace una apuesta firme por la transformación del conflicto en cooperación mediante la acción política de base local y comunitaria, concepción que tiene un aire de familia muy cercano a la dinámica cogubernativa que estamos tratando de plasmar aquí:

*strong democracy resists the liberal idea that conflict is intractable and at best vulnerable only to adjudication or toleration. Instead, it develops a politics that can transform conflict into cooperation through citizen participation, public deliberation, and civic education (...) The conservative's appreciation*

---

<sup>42</sup> La tradición de la teoría política de tiempo atrás ha reparado en esta cuestión al señalar —con una recurrencia que es sintomática— los efectos que la participación activa en procesos colectivos produce en los individuos. Según Rousseau, por ejemplo, al desatarse esa intervención en política estos últimos ven cómo “sus facultades se ejercitan y desarrollan, sus ideas se amplían, sus sentimientos se ennoblecen, su alma entera se eleva” (Rousseau, 1981: 21). Por su parte, es sabido que John Stuart Mill resaltó en clave utilitarista la “función felicitante” que trae consigo la participación en el sentido de promover el desarrollo de sentimientos altruistas que son fuente de felicidad para los intervinientes. Paralelamente y hablando desde su experiencia como revolucionarios, dos personajes tan diferentes como Paine y Lenin también incidieron en lo mismo. El primero al subrayar cómo “puede parecer que las revoluciones crean genios y talentos. En realidad, no hacen más que despertarlos. Hay en el hombre una masa con sentido en estado latente que, de no ser activada, permanecerá adormecida y descenderá, junto con él, hasta la tumba. Dado que el conjunto de esas facultades debe ser empleado en beneficio de la sociedad, la construcción del gobierno debe actuar de manera que despierte, con una acción tranquila y regular, toda esa capacidad que siempre renace en la época de las revoluciones” (Wainwright, 2005: 43). Por su parte y finalmente, en el texto de las *Dos tácticas*, escrito en medio de los vaivenes revolucionarios de 1905, un Vanguardista como Lenin no puede dejar de reconocer que “las revoluciones son la fiesta de los oprimidos y explotados. La masa del pueblo nunca es capaz de ser un creador tan activo de nuevos regímenes sociales como durante la revolución” (Lenin, 1973 a: 46).

*of community and the democrat's attachment to participation meet in the strong democrat's idea of direct political activity, which commences with mediate and local forms of government (...) The democrat looks to parochial participation and local activity to give the individual citizen a stature that will enable him to feel part of the mighty nation (...) we must recall that strong democratic bonding arises not out of substantive commonality but out of common deliberation, common work, common empathy, and common imagination* (Barber, 1984: 135 y 248-249).<sup>43</sup>

Sin embargo, por más distancias críticas que tome respecto del liberalismo, Barber no llega a romper con la prioridad que este le otorga al presupuesto individualista a la hora de pensar la comunidad ni, mucho menos, a cuestionar los pilares capitalistas de la sociedad estadounidense a propósito de la cual formula el concepto de “democracia fuerte”. A contrapelo y en la mira de sacar punta a una idea tan potente como la de la transformación de los conflictos propia de la inserción comunitaria, Macpherson propone una lectura mucho más radical al pensar en ella como la fuente de un cambio de valores conducente a la superación del individualismo posesivo. En tales condiciones, un desarrollo de esa índole podría favorecer una situación en la que “la conciencia de la gente pasa de verse a sí misma y de actuar como esencialmente consumidores a verse y actuar como personas que ejercitan sus propias capacidades y gozan con el ejercicio y el desarrollo de estas (...) Un individuo puede adquirir y consumir para uno mismo (sic) (...) lo cual no requiere ni fomenta un sentimiento de comunidad, mientras que el disfrute y el desarrollo de las propias capacidades se ha de realizar, en su mayor parte, conjuntamente con otros, en una relación de comunidad de algún tipo. Y no cabe duda de que el funcionamiento de una democracia participativa requeriría un sentimiento de comunidad más fuerte que el actual” (Macpherson, 1991: 120).

Mas, ¿cómo hacer para embarcarse en una dinámica que conduzca al fortalecimiento de ese “sentimiento de comunidad” capaz de resquebrajar el individualismo posesivo y, en consecuencia, de favorecer los desarrollos cogubernativos? A ese respecto y siguiendo con

<sup>43</sup> “[la democracia fuerte se resiste a la idea liberal de que el conflicto es inmanejable y que, por tanto, su tratamiento es judicial u objeto de mera tolerancia. En cambio, ella desarrolla una política que puede transformar el conflicto en cooperación a través de la participación ciudadana, la deliberación pública y la educación cívica (...) El aprecio conservador por la comunidad y el apego democrático por la participación confluyen en la idea de la actividad política directa propia de la democracia fuerte, la cual comienza con la mediación de las formas locales de gobierno (...) El demócrata mira hacia la participación parroquial y la actividad local como formas de dar al ciudadano individual una estatura que lo habilitará para sentirse parte de una nación potenciada (...) debemos recordar que el vínculo propio de la democracia fuerte surge no de esencializar lo comunitario sino de la deliberación, el trabajo, la empatía y la imaginación comunes”].

Macpherson, su argumento es que se observan algunos síntomas positivos de cambio: una mayor conciencia de la gente en torno a los límites ambientales del crecimiento, una disminución de la apatía política manifiesta en el auge de los movimientos sociales y un debilitamiento del apoyo público a las guerras imperialistas, entre otros.<sup>44</sup> Tales síntomas, que a día de hoy se mantienen vigentes e incluso se han profundizado, le permiten pensar en la posibilidad de un avance por etapas en la dirección de una radicalización democrática; sin embargo, la salida que plantea es, en general, vaga.

Otra respuesta posible —y que complementa el análisis de Macpherson— es la que interpreta la transformación del conflicto en cooperación como la construcción de una hegemonía fundada en la confluencia de movimientos sociales y partidos políticos a partir de articulaciones de doble vía. A la luz de esta perspectiva, se apela a la idea de David Harvey según la cual “las comunidades y los barrios son ámbitos clave dentro de los cuales se producen las exploraciones, tanto en lo referente al aprendizaje y la construcción de nuevos imaginarios de la vida social como de sus realizaciones tangibles mediante prácticas materiales y sociales. La tensión entre el conformismo y la desviación es patente en nuestra geografía histórica de la vida comunitaria” (Harvey, 2014 a: 219). Si esto es así, quiere decir que las comunidades reúnen todas las condiciones necesarias para erigirse en “instituciones mediadoras” entre los individuos, de una parte, y agentes políticos de mayor espectro como los movimientos sociales, de la otra, vínculo que queda proyectado como el primer paso de una dinámica llamada a consumarse a través de las alianzas flexibles de estos últimos con partidos políticos afines, y todo ello en el marco de un itinerario capaz de crear nuevos lenguajes y significaciones entendidos como sistemática “traducción de lo concreto a lo abstracto”.<sup>45</sup> Por supuesto, aludir a ese esfuerzo de reconstrucción lingüística, es decir, de creación de sentidos compartidos y alternativos a los dominantes, no es, en último término, sino otra forma de indicar que la hegemonía ha quedado ubicada en el centro de la lucha

<sup>44</sup> A todo esto habría que agregar la dinámica de recomunitarización, si así se puede llamar, que es inherente al propio desenvolvimiento del capitalismo contemporáneo (posfordista). En efecto, este aboca a los individuos —impactados por el desempleo, la precarización, la informalidad, etc.— a refugiarse en redes de apoyo mutuo y a desarrollar proyectos de autosubsistencia que tienden a asumir una forma comunitaria de organización.

<sup>45</sup> Según Harvey, de lo que se trata es de elaborar “un discurso hegémónico alternativo a partir de múltiples particularismos militantes (...) sin la traducción y sin la construcción de un lenguaje común, se hace imposible colectivizar la acción de base. Armados con un lenguaje común que respeta las diferencias, los movimientos de base pueden unirse para reimaginar y reconstruir su mundo social” (ídem: 214-215).

política: esa traducción, en tanto elevación de lo concreto a lo abstracto, viene a coincidir con la “catarsis” de la que hablaba Gramsci al intentar dar cuenta del paso de lo estrictamente corporativo o de grupo a lo ético político o nacional-popular. Para él, tal es la condición de posibilidad de toda hegemonía: la construcción de una filosofía de la praxis entendida como asunción crítica del sentido común popular, aspecto sobre el que volveremos más adelante.

En cuanto al segundo elemento componente del cogobierno que enunciábamos atrás, es decir, el control ciudadano de la acción gubernativa, hay dos asuntos a considerar: el tema del diseño institucional más idóneo para, a la vez, dispersar el poder y favorecer la intervención ciudadana, y la cuestión de la desconfianza ciudadana y sus contenidos.

Si, como se ha defendido reiteradamente, el cogobierno solo es pensable en tanto desenvuelto a partir de una política de base comunitaria y local —cosa que de suyo implica la existencia de un contexto de tipo pluralista y una dispersión del poder—, entonces el diseño institucional que lo estructura tendrá que reflejar dicha realidad en clave federalista. En ese sentido, la propuesta de Macpherson de un “sistema piramidal, con la democracia directa en la base y la democracia delegada en todos los niveles por encima de ella” se ajusta plenamente a la condición antedicha, así:

se empezaría con una democracia directa al nivel del barrio o de la fábrica, con debates totalmente directos, decisión por consenso o mayoría, y elección de delegados que formarían un consejo al nivel más amplio inmediato, como por ejemplo el distrito de una ciudad o toda una ciudad pequeña. Los delegados tendrían que contar con suficientes instrucciones de sus electores y ser responsables ante ellos (...) Y así sucesivamente hasta el nivel más alto, que sería un consejo nacional para los asuntos de gran importancia y consejos locales y regionales para los asuntos de importancia no nacional. En cualquiera de los niveles por encima del primario más bajo (...) las cuestiones las debería formular un comité del consejo (...) Es posible que esto parezca distar mucho del control democrático. Pero creo que es lo máximo que se puede hacer. Lo que hace falta, a cada nivel, para que el sistema sea democrático, es que los encargados de adoptar decisiones y los formuladores de cuestiones elegidos desde abajo sean responsables ante los de abajo al estar sometidos a la reelección, o incluso a la revocación (Macpherson, 1991: 130-131).

Sin embargo, en lo relativo al prerequisito de que el gobierno quede sometido de manera efectiva al control ciudadano necesitamos ir mucho más lejos que Macpherson, pues aunque la forma federal introduce un contexto favorable, en cambio la reelección que él prevé parece

ser un instrumento bastante endeble y la revocatoria del mandato —deseable en abstracto— tiende a hacer nugatoria la deliberación pública en los niveles delegados o indirectos. En tales condiciones, la alternativa es fortalecer lo que Pierre Rosanvallon ha llamado “la contrademocracia”, esto es, la organización sistemática de la desconfianza ciudadana. Ello, evidentemente, rebasa el simple inventario de mecanismos en el que él se adentra (“poderes de control” como la vigilancia, la denuncia y la calificación; “formas de obstrucción”; y la “puesta a prueba a través de un juicio” [Rosanvallon, 2007]) y pone el acento en la exigencia de que existan actores organizados capaces de ejercer el control en lo concreto. En este punto, aparte de Rosanvallon, otros teóricos republicanos como Philip Pettit, coinciden en depositar tal responsabilidad en los movimientos sociales.

Este último autor, de otra parte, ha destacado la relevancia del principio deliberativo en el que identifica la médula misma de la idea de desconfianza ciudadana. Según él, dicho principio —en virtud del cual “la gente parte del común reconocimiento de la relevancia de ciertas consideraciones”— se encarna en la noción de “disputabilidad”: “El carácter no arbitrario de las decisiones públicas viene de que satisfacen, no la condición de resultar de algún proceso de consentimiento, sino de la condición de poder ser efectivamente disputadas por los ciudadanos” (Pettit, 1999: 242). Así las cosas, un proceso de toma de decisiones efectivamente sometido a control es aquel en el cual es posible entrar a disputar por considerar que la decisión “se funda en consideraciones inadecuadas, o que no responde bien a todas las consideraciones relevantes: ignora la realidad, o la fuerza, de alguna de ellas (...) El atractivo de las disputas surgidas del debate es que están abiertas a todos los que consigan argüir plausiblemente en contra de las decisiones públicas” (ídem: 245).

Lo interesante de apelar a este tipo de visión del control —el cual, se insiste, debe ser encarnado por movimientos sociales comprometidos con la construcción de articulaciones hegemónicas en donde la desconfianza y la presión, condensadas en la idea de resistencia civil, se orientan en primerísimo lugar hacia los partidos políticos afines— es que refuerza nuestra aprehensión del problema del cogobierno en clave de acción política (sin que eso signifique un menosprecio de la cuestión del diseño y el funcionamiento institucional). En ese sentido, es inevitable reconocer una cierta identidad entre el concepto de cogobierno aquí propuesto y aquellas concepciones de la democracia que la interpretan en la perspectiva de

una lucha constante opuesta al control omnímodo de la esfera pública por parte de gobiernos sometidos a los intereses más poderosos: “el movimiento democrático es un doble movimiento de transgresión de los límites, dirigido a extender la igualdad del hombre público a otros ámbitos de la vida común, y en particular a todos aquellos a quienes gobierna la ilimitación capitalista de la riqueza, y también un movimiento dirigido a reafirmar la pertenencia de esa esfera pública, incesantemente privatizada, a todos y a quien fuere (...) La democracia no es ni esa forma de gobierno que permite a la oligarquía reinar en nombre del pueblo, ni esa forma de sociedad regida por el poder de la mercancía. Es la acción que sin cesar arranca a los gobiernos oligárquicos el monopolio de la vida pública, y a la riqueza, la omnipotencia sobre las vidas” (Rancière, 2007: 84 y 136-137).

### **2.3.2. Movimientos sociales, partidos políticos y hegemonía**

La hegemonía es la relación cogubernativa por excelencia. En efecto, en tanto “dirección intelectual y moral” del conjunto social ampliado, sus contenidos no emanan simplemente de la construcción teórica o la imaginación de una élite intelectual, sino que en paralelo abrevan en la diversidad de las formas de pensar y sentir que se encuentran en la base, es decir, en nuestros términos, apuntan a dar cuenta de la pluralidad de fenómenos de autogobierno existentes en la sociedad con sus respectivas expresiones espirituales. En tales condiciones, es gracias al vínculo de tipo cogubernativo que envuelve la hegemonía que es posible evitar el doble error sobre el que prevenía Gramsci: el voluntarismo (manifiesto en el caso de las ideas carentes de raíces de unos intelectuales que se autonomizan respecto de lo que palpita en la realidad social) y el economicismo puramente mecánico (el mezquino interés corporativo o de grupo, que es incapaz de producir un pensamiento que supere su ensimismamiento y estrechez de miras para conectar con otros sectores y remitirse a la sociedad en su conjunto).

Ahora bien, ese substrato cogubernativo propio de la hegemonía y manifiesto en la idea de “catarsis” o de traducción de lo concreto a lo abstracto a la que ya nos referíamos con anterioridad, se desenvuelve en diferentes planos: de una parte, alrededor del problema genérico de la producción ideológica como mediación entre categorías sociales (léase estructura socioeconómica) y esfera de la reproducción, realizada por esa capa social

específica que Gramsci llama los intelectuales en tanto “funcionarios de la superestructura”. Nos hallamos aquí, como bien puede deducirse, en el campo de lo que, para seguir con los términos del mismo autor italiano, constituye la médula de un bloque histórico. Y de otra parte, como el problema concreto del control de la trama valorativa existente a partir de las luchas y articulaciones mutuas entre movimientos sociales y partidos políticos y de las correlaciones de fuerzas que sus alianzas traban con otras que se les oponen.

Con relación a lo primero, el aspecto fundamental es definir el grado de autonomía del que deben gozar los intelectuales respecto de los grupos que aspiran a interpretar. Refiriéndose al caso de los intelectuales de la clase dirigente, por ejemplo, la posición de Gramsci no deja lugar a dudas: conforme la superestructura no es el mero reflejo de la estructura, la hegemonía presupone que los intelectuales tampoco se reduzcan a funciones notariales, de mera reseña y descripción del pensamiento predominante entre los individuos y grupos que conforman la clase para la cual trabajan, sino que, por el contrario, gocen de cierta autonomía en la mira de poder agenciar como “autoconciencia cultural” y como “autocrítica de la clase dominante”. Para él, si los intelectuales carecen de autonomía dicha clase no puede llegar a superar el nivel puramente económico-corporativo, entre otras cosas porque para ello se requiere poder atraer a otras franjas de intelectuales vinculadas a grupos sociales subalternos, atracción que solo es posible si se logra construir un discurso que vaya más allá del mero interés particular (i. e. la formación de un bloque ideológico propiamente dicho) y que resulta determinante de cara a las alianzas de clase y a la dirección espiritual que vertebran toda hegemonía.

En cuanto al caso de los intelectuales de las clases subalternas, y siguiendo con Gramsci, es muy claro que la constitución de una filosofía de la praxis, entendida como pensamiento contrahegemónico, pasa por la crítica del sentido común popular; eso significa, en otras palabras, que es imprescindible la toma de distancia y la preservación de la autonomía por parte de los intelectuales. Sin embargo, distancia y autonomía no quieren decir desconexión ni, mucho menos, menosprecio de la mentalidad popular. Como ha señalado Domenico Losurdo, “Gramsci, aunque valora el papel de la vanguardia revolucionaria, condena con fuerza, a lo largo de toda su trayectoria, la actitud de los intelectuales que se consideran depositarios de un saber privilegiado ante el cual a las masas solo les cabe inclinarse” (Losurdo, 2015: 289). Efectivamente y por contra, para él “todos los hombres son filósofos”

comoquiera que existe una “«filosofía espontánea», propia de «todo el mundo» (...) contenida: 1) en el lenguaje mismo (...) 2) en el sentido común y en el buen sentido; 3) en la religión popular y (...) en todo el sistema de creencias, supersticiones, opiniones, maneras de ver y de actuar que asoman en eso que generalmente se llama «folclore». Una vez demostrado que todos son filósofos (...) se pasa al segundo momento, el momento de la crítica y de la conciencia” (Gramsci, 2016: 130-131). Así pues, se trata “de elaborar una filosofía que, teniendo ya una difusión por estar conectada con la vida práctica e implícita en ella, se convierta en un sentido común renovado con la coherencia y el nervio de las filosofías individuales: y eso no puede ocurrir si no se siente siempre la exigencia del contacto cultural con las «personas sencillas»” (ídem, 139).

Contacto con las “personas sencillas”, “filosofía espontánea” y su crítica por parte de los intelectuales capaz de elevar todo el conjunto al nivel de concepción del mundo general o filosofía de la praxis, son las claves en torno a las cuales gira para Gramsci cualquier proyecto hegemónico de las clases subalternas. El núcleo cogubernativo de la cuestión vuelve a emerger, pues, diáficamente. Pero en concreto, ¿en qué consiste la autonomía crítica de los intelectuales? O, en otras palabras, ¿desde qué punto de vista deben hacer la crítica? O aun, si se quiere, dejando sentado el presupuesto de que el sentido común popular es el momento del abajo a arriba, ¿cuál debe ser el contenido del momento del arriba a abajo de la construcción hegemónica en tanto construcción cogubernativa?

Según Gramsci, el lugar desde el que se debe hacer la crítica no puede ser otro que el de “la creación de una fantasía concreta que actúa sobre un pueblo disperso y pulverizado para suscitar y organizar su voluntad colectiva” (Gramsci, 1984: 10), esto es, el de una fantasía que opera como cristalización ideológica de un mito emancipatorio. Dado que para él “en las masas populares en cuanto tales la filosofía no puede ser vivida más que como una fe” (Gramsci, 2016: 148), entonces la relación entre aquellas y los intelectuales debe fraguarse alrededor de los sentimientos y las pasiones, emociones presentes por antonomasia en esa fuerza telúrica que solo traen consigo la fantasía y el mito. Estos últimos a su vez y necesariamente deben ser templados, como ingrediente final, a través de su mezcla con el saber científico:

El error del intelectual consiste en creer que se pueda saber sin comprender y especialmente sin sentir y estar apasionado, es decir, que el intelectual pueda ser tal siendo distinto y estando separado del pueblo: no se hace historia-política sin pasión, esto es sin estar sentimentalmente unidos al pueblo, esto es sin sentir las pasiones elementales del pueblo, comprendiéndolo, o sea explicándolo (y justificándolo) en esa determinada situación histórica y vinculándolo dialécticamente a las leyes de la historia, esto es, a una concepción superior del mundo, científicamente elaborada, el «saber». Si el intelectual no comprende y no siente, sus relaciones con el pueblo-masa son o se reducen a relaciones puramente burocráticas, formales: los intelectuales se convierten en una casta o un sacerdocio (centralismo orgánico) (Gramsci, 1981: 164).

Sin embargo, Gramsci no es el único que prevé la unidad entre fantasía y saber científico. Desde una postura de rasgos más racionalistas —propia de su primera época—, Max Horkheimer defiende la idea de que en su relación con las masas el teórico crítico “no está arraigado” pero tampoco “flota libremente como la *intelligentsia* liberal”; y esa tensión, eminentemente cogubernativa, se condensa en el hecho de que su aporte es un “pensamiento [que] tiene en común con la fantasía el que una imagen del futuro surgida, claro está, de la más profunda comprensión del presente determina ciertos pensamientos y acciones” (Horkheimer, 2000 a: 54), aunque eso sí aclarando que a dicho complejo teórico “no pertenece el elemento arbitrario y supuestamente independiente que caracteriza a la fantasía, sino la obstinación propia de esta”. Con una impronta más estética, por su parte, esa misma visión es defendida por Theodor Adorno al hablar de una “fantasía exacta”, la cual combina el elemento lógico y el estricto punto de partida empírico (que para el caso sería el sentido común existente en un tiempo y lugar específico) con el baconiano “*ars inveniendi*” o arte de la invención —cuyo “Organon (...) es la fantasía. Una fantasía exacta; fantasía que se atiene estrictamente al material que las ciencias le ofrecen” (Adorno, 1991: 99)—, cosa que en concreto viene a equivaler a la utopía que la teoría muestra como posible. Bajo esa luz, las dimensiones científica y estética conjugadas en la noción de fantasía exacta se traducen en una “constelación” capaz de hacer la mimesis y, a la vez, la transformación del saber popular o “filosofía espontánea” gramsciana. La constelación de Adorno, por tanto, evidenciaría a las claras su inserción en el campo del cogobierno en tanto tejido hegemónico.

No obstante, al modelo de crítica del saber popular que, con diferentes matices, encarnan tanto Gramsci como la Escuela de Frankfurt, se le ha reprochado su carácter elitista y representativo de una aproximación en la que los intereses emancipatorios del científico son

externos a la ciencia y, sobre todo, a los del propio pueblo. Así lo hace, por ejemplo, el politólogo colombiano Leopoldo Múnera, quien se refiere a dicho modelo como trasunto de un tipo de “crítica exo-referencial”. Desde su punto de vista, en el caso del enfoque frankfurtiano, por ejemplo,

*critique sets off from some actors and an experience external to science. It is thus exo-referential, and this can be the proletariat, social movements, the oppressed, the exploited or victims of human rights violations, and from the practical and theoretical interest that they have in their own emancipation (...) In other words, within the Frankfurt School, the position from which a critical social science is formed has as an objective reference the existence as an historically produced potential and universal rationality, which those who are subjected to relationships of capitalist domination that deny their self-realization cannot access. The search for this self realization would imply a process of emancipation that intellectually would be complemented by critical science<sup>46</sup>* (Múnera, 2010: 73 y 75).

Para Múnera, este tipo de perspectiva relega al pueblo y su saber a una condición subalterna y pasiva, al convertirlo en mero receptor de iluminación desde arriba por una teoría emancipatoria construida por élites intelectuales. Por eso, en opinión de este autor lo que se requiere es avanzar hacia una crítica “altero-referencial” en la que se reconozca al “otro subordinado” como igual, en un “diálogo horizontal” que permita la transformación mutua tanto del saber científico como de los sectores populares. Hacia allá apuntarían propuestas como la investigación acción participativa del también colombiano Orlando Fals Borda, y, en general, la preocupación del pensamiento poscolonial por exaltar las formas de conocimiento social que se han visto soslayadas y sometidas en virtud de las relaciones de poder que atraviesan las ciencias.

La posición de Múnera es relevante, pues tiene la virtud de enfatizar cómo el saber popular posee la capacidad tanto de cuestionar como de transformar la ciencia, aspecto que no se hallaba lo suficientemente reconocido en Gramsci y, mucho menos, en Horkheimer y Adorno.

<sup>46</sup> “[la crítica parte de unos actores y una experiencia externa a la ciencia, por eso es *exo-referencial*, que pueden ser el proletariado, los movimientos sociales, los oprimidos, los explotados o las víctimas de las violaciones de los derechos humanos, y del interés práctico y teórico que tienen en su propia emancipación (...) En otras palabras, dentro de la Escuela de Frankfurt, la posición desde la cual se forma una ciencia social crítica tiene como referencia objetiva la existencia de una racionalidad potencial y universal producida históricamente, a la cual no pueden acceder quienes son sometidos a relaciones de dominación capitalistas que niegan su autorrealización. La búsqueda de esta autorrealización implicaría un proceso de emancipación que intelectualmente sería complementado por la ciencia social crítica”].

Sin embargo, la perspectiva “altero-referencial” de pensar en una filosofía de la praxis construida solo en la relación intersubjetiva horizontal y puramente endógena entre pueblo e intelectuales, se halla más cerca del esclarecimiento autogubernativo —de cuya importancia nadie duda— que del nexo cogubernativo propio de la hegemonía que aquí estamos discutiendo. En otras palabras, solo la combinación de la crítica “exo-referencial” (con su apelación a un saber científico y una fantasía emancipatoria que se reservan una autonomía y una distancia crítica respecto de la experiencia popular) y de la crítica “altero-referencial” (con su capacidad para partir del saber popular y para reconocerle su condición activa), puede encender la chispa de la hegemonía. Como ha señalado David Harvey al hablar del tema de la traducción de lo concreto a lo abstracto tantas veces resaltado por nosotros, esta “no implica meramente explorar los elementos comunes radicados en las diversas estructuras de sentimiento que caracterizan la esencia de las relaciones sociales y de la pertenencia social, porque el lenguaje es en sí mismo un sistema de capas múltiples en el que influyen poderosas abstracciones. Tenemos acceso, por ejemplo, a un importante legado histórico de principios universales: libertad, justicia, recompensas a los esfuerzos creativos, sensibilidad a las necesidades, y otros. Y parte de la función de la traducción es dar significado tangible a dichas abstracciones (tales como la justicia medioambiental o social, los derechos humanos, la libertad o la compasión) en ámbitos concretos y, al hacerlo, reafirmar la importancia, el poder y el significado de tales principios universales” (Harvey, 2014a: 216). Evidentemente, cuando la abstracción interactúa con un ámbito concreto, se llena del contenido que este, a través de la relación intersubjetiva entre intelectual y pueblo, le aporta; pero, a la vez, ella trae consigo unos sentidos que trascienden lo estrictamente particular, comoquiera que se fraguen también en torno a relaciones de fuerza entre grupos sociales que se desenvuelven en escenarios nacionales y, más aún, globales, arrojando la imagen de una “verdad” universal u objetiva. Y es esa combinación de escalas, intereses, saberes y relaciones de fuerza la que constituye la materia prima con la cual y a partir de la cual los agentes sociales y políticos y sus intelectuales pueden emprender la disputa por construir la hegemonía.

Por supuesto, como ya se ha señalado ampliamente esos “agentes” no son otros que los movimientos sociales y los partidos políticos, cuyas luchas, alianzas y correlaciones de fuerzas —que apuntan al control de la producción valorativa existente en un contexto social y espacial determinado— configuran el segundo plano de desenvolvimiento de la hegemonía al

cual hacíamos referencia páginas atrás.

En el caso de los movimientos sociales, su inserción en disputas hegemónicas discurre a partir del ejercicio de una política de protesta orientada a la legitimación social de sus temas particulares. Y aunque dicha política puede involucrar la acción violenta y, lo que es más, esta tiene connotaciones simbólicas capaces de influir en los procesos de construcción hegemónica, para efectos de nuestro análisis solo abordaremos la protesta mediante resistencia civil, por considerar no solo que es la forma de acción más extendida entre los movimientos sociales, sino porque por antonomasia es inherente a eso que Gramsci llama “la sociedad civil” en tanto escenario donde se gesta la hegemonía.

Pero si el accionar hegemónico de los movimientos sociales consiste en la búsqueda del reconocimiento de sus temas particulares, eso quiere decir que para la comprensión del problema debemos ocuparnos en primer lugar del análisis de las interacciones que tienen lugar en su seno y que conducen a la identificación de esos temas. Dicho de otra forma, dada la pluralidad constitutiva de los movimientos como redes de individuos y agrupaciones que expresan una trama de intereses heterogéneos, es necesario considerar los procesos a través de los cuales tal diversidad se convierte hasta donde es posible en unidad, una unidad que equivale a la definición de la identidad colectiva. Semejante definición se presenta como un elemento central no solo de cara a la cohesión del conjunto, sino a su diferenciación respecto de otras agrupaciones y, por supuesto, a su apuesta por incardinarse en proyectos hegemónicos. Como ha señalado Mario Diani, la identidad colectiva “es fundamental para distinguir a los actores de un movimiento de sus aliados externos y de sus apoyos ocasionales. La identidad presupone, en efecto, la continuidad de la identificación con una causa y con una cierta comunidad o grupo social definido sea de la manera que sea. Se trata, por tanto, de un sentimiento de pertenencia que va más allá de la participación en acontecimientos específicos de protesta” (Diani, 1998: 250).

Sin embargo, pese a la importancia del fenómeno los estudiosos de los movimientos sociales lo soslayaron durante largo tiempo en el sentido de darlo por sentado, como ha sido el caso, por ejemplo, de la postura asumida por la teoría de la movilización de recursos. Fue solo a partir de la crítica de esta teoría por parte de Alessandro Pizzorno, primero, y de Alberto

Melucci, después, que el problema pasó a ser estudiado en detalle. Según este último autor, la identidad colectiva “es una definición interactiva y compartida, producida por varios individuos que interactúan y que hace referencia a las orientaciones de su acción, así como al ámbito de oportunidades y restricciones en el que tiene lugar su acción” (Tejerina, 1998: 130-131). Como tal, esa definición no es algo que se alcanza de manera definitiva, sino que está en permanente reelaboración y sin llegar a configurarse nunca como algo unitario y coherente sino apenas como una visión compartida sobre las señas de identidad más generales. Esto, por lo demás, es apenas normal dada la composición tan diversa de los movimientos, donde cada organización que se integra tiene su propia concepción del mundo y se esfuerza por dejarla consignada dentro de los patrones identitarios del conjunto ampliado. Para Melucci, de otro lado, el problema de la identidad de un movimiento es un proceso que se consuma a partir de la interacción de elementos emocionales (la pasión que traza la frontera que distingue entre el “nosotros” y el “ellos”), comunicativos (la discusión y deliberación internas) y cognitivos (que al decir de Ron Eyerman aluden a “la formación de la conciencia dentro de los movimientos sociales y el papel que en ello juegan los intelectuales del movimiento” [Eyerman, 1998: 143]).

Ahora bien y precisando un poco más, no hay duda de que en la formación de la identidad colectiva de los movimientos intervienen tanto las organizaciones formales como las informales que los constituyen. Sin embargo, de la mano de la teoría de la movilización de recursos el interés siempre estuvo puesto en las primeras, con lo que, aparte de pasar por alto las dinámicas identitarias de los movimientos, dicha teoría también desconocía la importancia del papel jugado por las organizaciones informales. En otros términos, la preocupación de los estudiosos se centraba en los aspectos visibles y públicos de la actividad de los movimientos sociales, dejando a un lado las redes no visibles donde se gestan los mismos antes deemerger a la mirada pública. Estas redes son lo que Melucci ha llamado “áreas” de los movimientos, cuya importancia han destacado también los teóricos del proceso político. En efecto, según McAdam, McCarthy y Zald, “los especialistas que trabajan en esta línea, comparten el rechazo por la equiparación entre movimientos sociales y organizaciones formales, propia de los estudios basados en la movilización de recursos. Charles Tilly y algunos de sus colegas sentaron las bases teóricas de esta forma de entender este tipo de procesos, aportando información sobre el papel crítico desempeñado por algunos entornos básicos —en especial la

vecindad y el lugar de trabajo— a la hora de facilitar y estructurar la acción colectiva” (McAdam, McCarthy y Zald, 1999: 25).

Esa preocupación por la esfera de lo micro y lo informal (que agenciaría como fermento de tramas de relaciones y estructuras de sentido alternativas a partir de las cuales se incuba el carácter antagonista de los movimientos), viene a coincidir con el análisis que ya realizábamos a propósito del concepto de autogobierno y, específicamente, con el papel protagónico que le otorgábamos a la relación entre comunidades y movimientos sociales. Y aunque sería redundante volver sobre lo mismo, vale la pena traer a colación lo señalado respecto de las luchas de las comunidades alrededor de la defensa de los bienes comunes ante las embestidas del capitalismo posfordista y de cómo esas comunidades, a partir de su desenvolvimiento en el espacio local como mundo de la vida cotidiana, amplían la compresión de las relaciones de clase como fenómeno articulado, además de a la producción, a la esfera de la reproducción social. En tal sentido, destacábamos el papel jugado por el plano comunitario como mediador entre clases y movimientos sociales y hablábamos allí, siguiendo a David Harvey, de los trabajadores de la construcción y de los ocupados en actividades de mantenimiento y reparación, del precariado vinculado al sector servicios, del trabajo doméstico, del trabajo por cuenta propia, categorías a las que habría que agregar el campesinado, los pequeños propietarios y los comerciantes rurales y urbanos, etc. Tales actividades definen algunos de los segmentos de clase que de vieja data se han identificado como notoriamente activos en los movimientos sociales contemporáneos, a saber: la clase media “tradicional” y la clase obrera. Por su parte, las comunidades menos arraigadas al espacio local y más vinculadas a ese otro bien común que es el conocimiento, se hallarían compuestas mayoritariamente por elementos vinculados a la “nueva” clase media.

Evidentemente, todos estos sectores defienden intereses y visiones del mundo particulares que enriquecen y hacen más complejo el proceso de formación de la identidad colectiva de los movimientos sociales. Así, por ejemplo, en el caso de la clase media tradicional, aglutinaría a grupos “amenazados por la modernización y el cambio”. Según esta perspectiva (...) los movimientos sociales contemporáneos organizan parcialmente la protesta de los grupos sociales (como comerciantes o, en general, la pequeña burguesía autónoma) que ven amenazado su estatus en razón de las transformaciones socio-económicas (...) En otras

palabras, parecen haberse dado las condiciones favorables para el retorno de diversas formas de una política del estatus donde grupos sociales unidos por ciertos niveles de prestigio y particulares códigos morales desempeñan un papel central” (Della Porta y Diani, 2015: 87-88). Esa posición defensiva y conservadora de la clase media tradicional tendría que ver con el hecho de que ella “se ha distinguido por su continua atención a los códigos morales, las reglas socialmente aceptadas de conducta y los principios de la «buena vida». Las razones de semejante actitud se hallan en la posición históricamente ambigua ocupada por las clases medias, entre la burguesía industrial y la clase obrera” (ídem: 88).

En cuanto a la clase obrera, tras la eclosión del movimiento altermundialista en 1999 quedó clara la continuidad existente entre los “viejos” y los “nuevos” movimientos en lo que a la presencia de la misma se refiere. Ello tendría que ver con el hecho de que, al contrario de lo planteado por autores como Ronald Inglehart y otros, “no hay evidencias de que la dimensión material y distributiva haya perdido su importancia en [los] conflictos protagonizados por [los] movimientos contemporáneos” (ídem: 89), en especial porque aun en el caso de los países del primer mundo están a la orden del día fenómenos como las llamadas “nuevas pobrezas” generadas por los impactos del neoliberalismo y las políticas de austeridad (“gente sin techo”, parados, marginales, migrantes, etc.).

Por último, la presencia de la llamada nueva clase media en los movimientos ha ido de la mano de la expansión y creciente importancia del sector servicios, amén del aumento de la educación superior experimentado en el último medio siglo a nivel mundial. Y si el rasgo distintivo de la clase obrera ha sido su involucramiento en conflictos “materialistas” o reivindicativo-económicos, la nueva clase media encarna a plenitud la idea de una sensibilidad “posmaterialista” (creatividad, autorrealización, participación política, actitud antiautoritaria, etc.). Forman parte de este segmento de clase sectores bastante heterogéneos —que van desde los trabajadores de la cultura y los servicios profesionales, hasta los profesionales independientes, los directivos de organizaciones y los empleados que desarrollan funciones técnicas— pero que tendrían en común sus elevados niveles de formación y remuneración. En virtud de su relación con el conocimiento y de “su competencia técnica y cultural y su posición económico-funcional, los miembros de la nueva clase media son más propensos a movilizarse en los conflictos de nuevo cuño (...) esto es, la

lucha contra los tecnócratas, el ejército, el aparato responsable del control social y las agencias públicas o privadas relacionadas con la difusión de información y la construcción de consenso” (ídem: 83).

Así pues, se concluye que la formación de la identidad colectiva de los movimientos sociales aparece como el resultado de las interacciones entre los actores colectivos marcadamente heterogéneos que los constituyen; pero es necesario indicar que incluso los agentes externos que se erigen en sus adversarios sociopolíticos participan también en el proceso. Esto por cuanto, como lo ha subrayado Eyerman, el componente cognitivo propio de la identidad colectiva “es el producto de una serie de encuentros sociales, dentro de los movimientos, entre los movimientos e, incluso más importante quizás, entre los movimientos y sus oponentes” (Sabucedo, Grossi y Fernández, 1998: 169). Este último aspecto, es decir, la relación de los movimientos sociales con su entorno conflictivo, reviste una gran importancia porque permite llamar la atención sobre la índole cogubernativa del proceso de formación de la identidad colectiva de los mismos, la cual se construye de abajo a arriba a partir de sus tramas organizativas internas y se consuma de arriba a abajo al vaivén de las luchas que los movimientos tratan con sus adversarios. Estas luchas, que cristalizan en una política de protesta entendida como resistencia civil, exigen de los movimientos sociales una capacidad para ajustar sus demandas y sus visiones del mundo alternativas de tal forma que puedan aspirar al tipo de aceptación colectiva propio de la hegemonía. Así las cosas, al ejercer la resistencia civil los movimientos no solo logran introducir cambios en el escenario social, sino que se ven abocados también a modificar su propia identidad colectiva.

Pero yendo más al fondo del concepto de resistencia civil, hay que decir que en principio alude al ejercicio de una oposición entendida como la negativa a ceder ante las imposiciones del orden imperante, siendo su rasgo distintivo, por ende, la desobediencia. Entendida en un sentido general, la resistencia no excluye la apelación a la violencia; pero cuando se habla de manera más restringida de resistencia *civil*, se alude al desarrollo de una oposición no militar o, en otros términos, que se ejerce a través de formas de acción no violentas. Y aunque la práctica de estas formas tiene antecedentes muy remotos, su sistematización teórica y estratégica fue introducida originalmente por Gandhi (a partir del sánscrito *ahimsa*), para referirse a aquel tipo de lucha que logra superar el impulso a comportarse con violencia que

las personas experimentan en ciertas circunstancias agudamente conflictivas. Esta caracterización, que en un primer acercamiento parece clara, genera muchas dudas cuando se entra a considerar con detenimiento el concepto de violencia, término que suele ser abordado desde diversas miradas disciplinares dando como resultado una relativa ambigüedad comprensiva. Sin entrar en ese debate por no considerarlo pertinente para los efectos del presente texto, nos circunscribimos a concebir la violencia como el ejercicio de una fuerza física y/o moral; en consecuencia, la no violencia aludiría al rasgo propio de una acción política en el que están ausentes la agresión física sobre personas y cosas y la amenaza de ejercicio de la misma.

Al envolver un componente de desobediencia al poder o, para ser más precisos, al apuntar a socavar la obediencia al mismo, la resistencia civil exalta la importancia tanto práctica como teórica del fenómeno de la obediencia voluntaria. Pese a que Thoreau, Tolstoi y Gandhi son reconocidos por haber identificado las implicaciones estratégicas de este factor, el primero entre los modernos en avanzar en esa dirección fue Etienne de La Boëtie, quien en la coyuntura de las guerras de religión en Francia y a la vista de los atropellos del poder monárquico, llamó la atención sobre el hecho de la “servidumbre voluntaria” y su papel en dicha crisis política. Para La Boëtie, “son los pueblos los que se dejan o, más bien, se hacen someter, pues cesando de servir, serían, por esto mismo, libres. Es el pueblo el que se esclaviza, el que se corta el cuello...”, con el agravante de que al asumir esta actitud fortalece al que lo domina. Si, por el contrario, el pueblo se atreviera a dejar de obedecer, el dominante dejaría de serlo:

De la misma manera que el fuego de una pequeña chispa llega a ser grande y se refuerza más y más cuando se une a la madera, y aún más si ésta se encuentra en condiciones de arder y si no se tiene agua para extinguirlo, únicamente no arrojando a él más madera, no haciendo más que abandonarlo, se consume a sí mismo y se convierte en algo sin forma y que deja de ser fuego; así también los tiranos más saquean, más exigen, más arruinan y destruyen mientras más se les entrega y más se les sirve, tanto más se fortalecen y se hacen tanto más fuertes y más ansiosos de aniquilar y destruir todo; y, si no se les entrega nada, si no se les obedece, sin combatir y sin herir, quedan desnudos y derrotados y no son nada, igual que la raíz que, no teniendo sustancia ni alimento, degenera en una rama seca y muerta (...) Lo que [el tirano] tiene de más sobre todos vosotros son las prerrogativas que le habéis otorgado para que os destruya (...) ¿Cómo tiene algún poder sobre vosotros, si no es por obra de vosotros mismos? (...) Os debilitáis a fin de hacerle más

fuerte y rudo y teneros más cortos de la brida (...) Pero podéis librados si ensayáis no siquiera a liberarlos, sino únicamente a querer ser libres. No deseo que le forcéis, ni le hagáis descender de su puesto; sino únicamente no sostenerlo más; y le veréis como un gran coloso al que se ha quitado la base, y por su mismo peso se viene abajo y se rompe (De la Boëtie, 2001: 11-15).

Ahora bien, el que la resistencia civil como forma de acción política oriente su interés respecto de la obediencia voluntaria como elemento específico de las relaciones de poder, no debe llevarnos a suponer que resistencia civil y desobediencia civil sean la misma cosa. En efecto, el sentido de esta última es mucho más restringido, aludiendo específicamente a aquel accionar público y no violento que tiene como propósito oponerse a determinadas leyes o decisiones gubernamentales, y que al efecto las transgrede incurriendo en la ilegalidad, pero que no busca desconocer el ordenamiento jurídico globalmente considerado. La resistencia civil, en cambio, no solo puede corresponder a una lucha orientada a una transformación institucional de fondo y de conjunto, sino que además muchas de sus formas de acción no son en sí mismas necesariamente ilegales. A propósito de dichas formas, Gene Sharp ha hecho una clasificación que resulta pertinente y que es de este tenor: 1) *protesta y persuasión*, que incluye manifestaciones, huelgas de hambre y organización de peticiones; 2) *no cooperación*, que alude al ejercicio de la huelga, las jornadas de trabajo lento, los boicots y la desobediencia civil; y, 3) *intervención no violenta*: sentadas, ocupaciones y creación de instituciones de gobierno paralelas (Sharp, sf: 31).

Pero dada la significación teórica que cualquier actor político que apele a la resistencia civil le atribuye a la obediencia al poder y a la cooperación con él, de consiguiente la estrategia de los movimientos sociales se orienta a promover un cambio de actitudes tal que la desobediencia y la no cooperación se extiendan entre amplios sectores ciudadanos, es decir, entre la mayor cantidad posible de terceros no involucrados directamente en el conflicto. Además de ser fundamental de cara a la construcción de la hegemonía, este cambio de actitudes tiene el efecto directo de impactar la correlación de fuerzas que los movimientos sostienen con sus oponentes sociopolíticos. En otras palabras, el hecho de lograr imponerse sobre tales oponentes es algo que no ocurre en abstracto y al margen de una ciudadanía vista como puramente externa al conflicto, sino que esta última es la verdadera palanca de la acción no violenta: el riesgo de que las actitudes no cooperativas se extiendan o bien entre las mayorías

o bien entre apoyos claves del propio bando adversario (incluyendo actores sociales organizados, ciertos actores internacionales e incluso las fuerzas de seguridad del Estado), fracturando de esa manera su unidad. En ese sentido, como bien ha señalado Jean Marie Muller, la estructura de la resistencia civil como estrategia es “tripolar”, pues además de las dos partes que tratan directamente el conflicto siempre están incluidos los ciudadanos en general: “La lucha no-violenta no es una estructura bipolar (...) es tripolar. Se crea lo que (...) se ha llamado una «triangulación» del conflicto. El tercer polo del conflicto es la opinión pública (...) Y la batalla decisiva es la de la opinión pública” (Muller, 2005: 179).

Ese poder de la resistencia civil para persuadir a los ciudadanos y, por ende, para politizarlos con respecto a los temas en disputa, proviene del hecho de que aunque la comunicación evidentemente tiene un componente lingüístico, no se reduce a las simples estructuras racionales del lenguaje y al puro intercambio discursivo; así, los hechos y acciones que despliegan los movimientos sociales en resistencia civil gozan de una potencia simbólica que les permite a estos informar a terceros (lo que los anarquistas llamaron la “propaganda mediante hechos”) y, a la vez, presionar al adversario y forzarlo a ceder cuando percibe que la ciudadanía tiende a retirarle su apoyo y que la unidad de su bloque comienza a fracturarse. Por supuesto, esa capacidad comunicativa de la resistencia civil no es omnímoda, sino que depende del filtro que representan los medios de comunicación de masas, exigiendo de los movimientos sociales una comprensión tanto de los estereotipos alrededor de los cuales se mueve el discurso mediático como de la capacidad de los medios para fijar la agenda del debate público. La apuesta de los movimientos en esa materia es por conseguir el mayor grado de visibilidad posible para sus acciones y, al mismo tiempo, por evitar al máximo las distorsiones y descontextualizaciones propias de los “clichés referenciales” mediáticos.

En conclusión, los movimientos sociales cumplen una función clave de cara a la construcción de la hegemonía, al agenciar como visibilizadores y politizadores de temas particulares alternativos que se hallan sometidos a condiciones de subordinación y/o exclusión dentro de las tramas valorativas dominantes. Tal función politizadora se deriva de su idoneidad para abreviar en la fuente de las nuevas identidades (léase las redes informales de la política de base comunitaria y los espacios “heterotópicos”) y para trasladarlas a escenarios más amplios a través de la resistencia civil. Sin embargo, pese a la importancia de esa labor mediadora, la

acción de los movimientos no logra agotar la interacción sociopolítica que estructura la hegemonía. En efecto, un proyecto contrahegemónico entendido como “filosofía de la praxis” exige dar un paso más allá: exige articular los diferentes temas particulares alternativos y subordinados que agitan los movimientos en una nueva unidad no reducida a la mera sumatoria de los mismos y orientada, más allá de resistir, a dirigir la sociedad en su conjunto. Y aunque el accionar de abajo a arriba propio de los movimientos contribuye a dicha articulación, no tiene la aptitud por sí solo para consumar el proceso, comoquiera que eso depende de que se alcance el control de los aparatos de producción cultural que conforman la sociedad civil en sentido gramsciano. En otros términos, el salto de lo particular a lo universal únicamente se consolida por vía cogubernativa, cuando las luchas de abajo a arriba se complementan con la acción de arriba a abajo entendida como la capacidad para influir en la orientación de las políticas educativas, culturales y comunicativas que solo se alcanza a través del ejercicio del gobierno. Así pues, sin gobernar no es posible aspirar a controlar los aparatos de producción cultural de la sociedad civil, en el entendido de que —como ya se resaltaba al inicio del presente capítulo—, “Estado = sociedad política + sociedad civil, vale decir, hegemonía revestida de coerción” (Gramsci, 1984: 158). Mas gobernar es el ejercicio propio de los partidos políticos.

Adicionalmente a esta justificación político-cultural, según Gramsci organizarse en partidos y gobernar también es importante de cara al logro de la hegemonía por razones de índole político-administrativa, pues posiciona mejor a las fuerzas antisistémicas a la hora de entrar a disputarle a los grupos dominantes su disposición tradicional, tranquila e incuestionada del Estado, lo cual contribuye a neutralizar el poder de manipulación que, apalancados en dicho ente estatal, dichos grupos siempre han desplegado para dividir a aquellas:

La unidad histórica de las clases dirigentes se produce en el Estado, y la historia de esas clases es esencialmente la historia de los estados y de los grupos de estados. Pero no hay que creer que esa unidad sea puramente jurídica y política (...) la unidad histórica fundamental por su concreción es el resultado de las relaciones orgánicas entre el Estado o sociedad política y la “sociedad civil” (...) Las clases subalternas, por definición, no se han unificado y no pueden unificarse mientras no puedan convertirse en “Estado”: su historia, por tanto, está entrelazada con la de la sociedad civil, es una función “disgregada” y discontinua de la historia de la sociedad civil y, a través de ella, de la historia de los estados o grupos de estados (...) La historia de los grupos subalternos es necesariamente disgregada y episódica. No hay duda de que en la

actividad histórica de estos grupos hay una tendencia a la unificación (...) pero esa tendencia se rompe constantemente por la iniciativa de los grupos dirigentes (...) Los grupos subalternos sufren siempre la iniciativa de los grupos dominantes, incluso cuando se rebelan y se levantan. En realidad, incluso cuando parecen victoriosos, los grupos subalternos se encuentran en una situación de alarma defensiva (Gramsci, 2016: 175 y 177-178).

Así pues, por esa doble vía de correspondencia entre gobierno y partido político, Gramsci deriva en la exaltación de este último como instrumento contrahegemónico (el “mito-príncipe”), viendo en él, en una clave marcadamente leninista, el depositario de facultades a la vez educativas, organizadoras e integradoras. Para el autor italiano, el partido es un formador de intelectuales surgidos de la clase obrera que, en tal virtud, se encarga de adelantar la crítica del sentido común popular y de perfilar y divulgar las concepciones del mundo alternativas. Por supuesto, una “reforma intelectual y moral” de ese calado no es concebible en abstracto, debiendo en consecuencia estar acompañada de un programa de reforma económica (“el programa de reforma económica es precisamente la manera concreta de presentarse de toda reforma intelectual y moral”) cuya puesta en ejecución se alcanza, evidentemente y una vez más, desde el gobierno. El partido, entonces, se presenta como el agente impulsor de las reformas culturales y económicas o, si se quiere, en nuestros términos, el agente llamado a dar forma a ese sincretismo innovador de los temas particulares agitados por los movimientos sociales que se denomina proyecto contrahegemónico.

En este punto, sin embargo, es necesario hacer una distinción: una cosa es constatar la correlación entre gobierno y partido y otra muy diferente hacer un tratamiento hipostático de este último. Tal fue el error en el que incurrió Gramsci. En efecto, consciente del problema de la “doble perspectiva” estatal antes anotada, es decir, de “la doble naturaleza del Centauro maquiavélico, de la bestia y del hombre, de la fuerza y del consenso, de la autoridad y de la hegemonía, de la violencia y de la civilización” (Gramsci, 1984: 48), bidimensionalidad cuyos resortes, en una proporción importante, reposan en manos de quien controle el gobierno, Gramsci sobredimensionó el momento gubernativo y, con ello, hizo lo propio con el partido político en tanto organización llamada a gobernar. Ahí están las claves de su visión extremadamente optimista acerca de este último como principio moderno y “primera célula en la que se resumen los gérmenes de voluntad colectiva que tienden a devenir universales y

totales” (ídem: 12). Al respecto, llama la atención el contrapunto planteado entre su posición y la de la llamada izquierda comunista, sin duda mucho más realista y anticipatoria en esa materia. Efectivamente, como lo veíamos a propósito del tema del gobierno jerárquico, hacia 1906/09 (es decir, casi veinte años antes de que Gramsci fuera detenido y desterrado a Ustica) esta última fracción, en cabeza de Anton Pannekoek y de la misma Rosa Luxemburg, había comenzado a alertar sobre las tendencias a la osificación, al elitismo y a la autonomización con respecto a las bases, que se hallaban en el alma misma de los partidos socialdemócratas a medida que la preocupación por la toma del poder se convertía en lo fundamental. Al concentrarse en la cuestión del gobierno, el programa quedaba en un segundo plano y la inclinación a la moderación ideológica se volvía inevitable; tras bambalinas, por supuesto y a la sazón, lo que se estaba cristalizando era la subordinación de los intereses de las bases a los del aparato. En otros términos, al atentar contra la democracia obrera, tales tendencias atentaban también contra las posibilidades de realización del programa socialista: expulsadas las masas del juego político, la organización no solo quedaba en manos de la burocracia del partido sino que, a la hora del balance de fuerzas, carecía de la potencia suficiente para imponerse sobre la obstinada resistencia económica y cultural a la transformación esgrimida por lo existente y manifiesta en la presión que los sectores socialmente dominantes ejercen sobre el gobierno. Las puertas de la conservatización partidista quedaban así abiertas y, por lo tanto, las posibilidades de la hegemonía bloqueadas; de espaldas a la clase y su sentido común, la única “verdad” era la que provenía de arriba.<sup>47</sup>

De manera que, como bien se desprende de lo anterior, la hipóstasis del partido va de la mano con el fetichismo del gobierno entendido como la incapacidad para reconocer su sujeción efectiva a los intereses más poderosos, incluso cuando la que gobierna es una fuerza que se reclama antisistémica desde el punto de vista formal, pero que se encuentra aislada de la presión popular. Apelando a Rancière diríamos que históricamente el título para gobernar más

<sup>47</sup> Para ser justos con Gramsci, hay que decir que él expresó claramente su repudio de la degeneración burocrática del partido: “La burocracia es la fuerza consuetudinaria y conservadora más peligrosa; si ella termina por constituir un cuerpo solidario y aparte y se siente independiente de la masa, el partido se convierte en anacrónico” (Gramsci, 1984: 64). Sin embargo, lo que él ve como un riesgo contingente, la izquierda comunista lo interpreta como algo inherente a la vida de un partido por el simple hecho de sobreestimar la toma del poder. No en vano, en su debate con Bernstein, Luxemburg contraponía a la divisa de este: “el objetivo final, sea cual fuere, es nada; el movimiento es todo”, la de: “el movimiento como un fin en sí, no relacionado con el fin último no es nada para mí; el fin último es todo”, donde el fin último era, por supuesto, el socialismo.

influyente ha sido el de la riqueza, lo cual se traduce, hoy por hoy, en el condicionamiento del gobierno por el capital. Así las cosas, un partido reducido a mero aparato burocrático que excluye del juego político a su propia base de masas y/o la domestica, no solo carece de la fuerza sino incluso del interés concreto para oponerse a esa tendencia general. No obstante y para seguir con Rancière, no hay que perder de vista esto:

no hay fuerza que se imponga sin tener que legitimarse, es decir, sin tener que reconocer una igualdad irreductible para que la desigualdad pueda funcionar. Desde el momento en que la obediencia debe pasar por un principio de legitimidad; desde el momento en que tiene que haber leyes que se impongan como leyes, e instituciones que encarnen lo común de la comunidad, el mandato debe suponer una igualdad entre el que manda y el que es mandado (...) La sociedad desigualitaria no puede funcionar sino gracias a una multitud de relaciones igualitarias. El escándalo democrático viene a poner de manifiesto esta intrincación de la igualdad en la desigualdad y la convierte en el fundamento del poder común (Rancière, 2007: 72-73).

En otras palabras, toda hegemonía conlleva un reconocimiento de la igualdad fundamental entre los miembros del cuerpo político y ese reconocimiento tácito es el germen de la contrahegemonía. En tales condiciones, es posible oponer al poder de la riqueza el poder de los que carecen de título para gobernar, siempre y cuando estos logren articularse de cara a la defensa de un proyecto de “reforma intelectual y moral” que involucre la fusión de la lucha contra el capital con los temas particulares y subordinados en la correlación de fuerzas que agitan los movimientos sociales. La cuestión es que ese proyecto, que coincide con lo Gramsci llamó la formación de una “voluntad colectiva nacional-popular”, no puede ser reducido a la acción en solitario de un partido político, por las razones ya anotadas. Por el contrario, el verdadero y efectivo “mito principio” es la conjunción concreta de partido(s)<sup>48</sup> y movimientos sociales en la que cada organización conserva su independencia de tal forma que, de una parte, el partido apunta a gobernar para tener acceso al control de los aparatos de producción cultural de la sociedad civil y, al hacerlo, contribuye a darle forma programática universal e ilación anticapitalista a los temas particulares de los movimientos sociales; y, de la otra, estos esgrimen contra el partido la resistencia civil en demanda del cumplimiento del programa conjuntamente construido, cosa que se complementa con la militancia doble o simultánea de los individuos en los movimientos y en el partido. Solo la desconfianza

<sup>48</sup> Se ha hablado de “partido” en singular, con el propósito de simplificar la exposición, pero no se pretende dar a entender que a la hora de la relación con los movimientos sociales solo debe haber una única y exclusiva organización partidista.

ciudadana puede balancear el poder de la riqueza a la hora del ejercicio del gobierno. Sin embargo, para que esa desconfianza pueda realizarse de manera concreta se requiere que el partido adopte un modelo organizativo que sea permeable a la presión que sobre él puedan ejercer los movimientos sociales.

Mas, ¿de qué depende semejante permeabilidad? Sin duda de que la idea de cogobierno presida la vida interna del partido, cuestión sujeta a la vigencia de tres principios organizativos: 1) *procesos eleccionarios competitivos y libres para la selección de los portavoces y/o candidatos partidistas*: todos y cada uno de los miembros del partido goza de derecho a voz y voto, y el conjunto se erige en asamblea partidaria entendida como órgano soberano (llamada a definir, además de las candidaturas, los programas, las estrategias, etc.). En lo que se refiere al sufragio pasivo (derecho a ser elegido a cargos), por su parte, vigencia de criterios de discriminación positiva en favor de las mujeres; 2) *representación de las diferentes fracciones y tendencias existentes al interior del partido en las instancias ejecutivas del mismo y expresión de sus posturas a nivel programático*; y, 3) *diseño de mecanismos para facilitar y promover que militantes y simpatizantes puedan controlar eficazmente a los dirigentes, es decir, para que estos se vean obligados a una rendición de cuentas periódica*: organización federal y descentralizada de la estructura partidista (reconocimiento de la autonomía de las organizaciones de base), vigencia de procedimientos deliberativos combinados con la revocatoria de mandato (el principio centralista democrático de: “libertad de discusión y de crítica y unidad de acción” continuaría teniendo validez aunque sin depositar la decisión final en la cúpula), existencia de instancias de control (organizadas de abajo a arriba y provistas, por ejemplo, con herramientas como la renuncia en blanco, a fin de asegurar la vigencia del programa partidista, de sancionar actos de corrupción, etc.) y la búsqueda de fuentes de financiación independientes tanto del Estado como, sobre todo, de la esfera corporativa económica.

Algunos se han referido a los partidos que han apostado por estos patrones organizativos como “partidos de los movimientos” (Riechmann, 1994: 159), para subrayar la horizontalidad del nexo que, por cuenta de su actitud abierta y flexible, ellos logran tratar con los movimientos sociales. Otros, en cambio, han preferido hablar de “partidos de izquierda libertaria” (ídem: 152), donde el calificativo tiene que ver con la actitud antiautoritaria que

esgrimen, aun cuando al mismo tiempo no dejan de reconocer la importancia que, pese a todo, sigue teniendo el hecho de gobernar. Como sea y al margen del nombre, lo central a propósito de estas organizaciones es que entran a formar parte de un proyecto orientado a estructurar las interacciones entre partido político y movimiento social a partir de patrones cogubernativos, proyecto que se erige en la antítesis misma del enfoque con el que la izquierda tradicional, tanto socialdemócrata como comunista, abordó la relación entre espontaneidad y organización.<sup>49</sup> En ese enfoque, en efecto, el partido pretendía penetrar el movimiento para dirigirlo y, al hacerlo, lo marchitaba y desmovilizaba. En el modelo cogubernativo, en cambio, lo que está en juego es la posibilidad de la alianza con mutua independencia, aunque, al mismo tiempo, la relación de fuerzas es favorable al movimiento: puede participar en la vida interna del partido por vía de la militancia de sus activistas en él y, simultáneamente, someterlo a control desde afuera mediante la resistencia civil.

Por último, con el cogobierno presidiendo el nexo entre partido y movimiento quedan echadas las bases para una acción política organizada que resulta consonante con esa aspiración democrático-radical a la que, de la mano de autores como Barber, Harvey y Macpherson, hacíamos alusión páginas atrás, i. e. el despliegue de las potencialidades autogubernativas inherentes a la vida comunitaria en escenarios supralocales. Pero además, se trata de un despliegue que se concibe a sí mismo no solo como un *telos* sino como política prefigurativa, es decir, como un proyecto político que se realiza en el aquí y ahora a través de la tensión entre la práctica del gobierno y la de la resistencia civil. Así las cosas, en la medida en que apuesta por una construcción hegemónica llamada a transformar el sentido común espontáneo y de grupo en intereses e identidades universales del tipo “voluntad colectiva nacional-popular”, el cogobierno propio de este nuevo “mito-príncipe” es la única forma de organización de la acción política cuyo objetivo consciente es relativizar esa tozuda realidad que trae consigo el fenómeno del gobierno de las sociedades humanas y a la cual Gramsci, a caballo entre la resignación y la esperanza, se refería en estos términos:

El primer elemento es que existen realmente gobernados y gobernantes, dirigentes y dirigidos. Toda la ciencia y el arte político se basan en este hecho primordial, irreductible (...) Sus orígenes constituyen un problema en sí, que deberá ser estudiado en sí (por lo menos podrá y deberá estudiarse cómo atenuar y

<sup>49</sup> Y que, de paso, introduce nuevos argumentos para superar el unilateralismo autogubernativo propio de la izquierda anarquista y su consecuencia más deleznable: el moralismo antipolítico.

hacer desaparecer el hecho modificando aquellas condiciones que sean identificadas como actuantes en ese sentido), pero sigue existiendo el hecho de que existen dirigentes y dirigidos, gobernantes y gobernados. Partiendo de este hecho habrá que analizar cómo dirigir de la manera más eficaz (dados ciertos fines) y por lo tanto cómo preparar de la mejor forma a los dirigentes. Pero habrá que analizar además, por otro lado, cómo se conocen las líneas de menor resistencia o racionales para obtener la obediencia de los dirigidos o gobernados. Para formar dirigentes, es fundamental partir de la siguiente premisa: ¿se quiere que existan siempre gobernantes y gobernados o, por el contrario, se desea crear las condiciones bajo las cuales desaparezca la necesidad de que exista tal división? O sea, ¿se parte de la premisa de la perpetua división del género humano o se cree que tal división es solo un hecho histórico, que responde a determinadas condiciones? Sin embargo, es necesario tener claro que la división entre gobernantes y gobernados, si bien en última instancia corresponde a una división de grupos sociales, existe también en el seno del mismo grupo, aunque este sea homogéneo desde el punto de vista social. En cierto sentido, se puede decir que esta división es un producto de la división del trabajo, es un hecho técnico. Sobre esta coexistencia de motivos especulan quienes, para no plantearse el problema fundamental, ven en todo solamente la “técnica”, la necesidad “técnica” (Gramsci, 1984: 25-26).

### 3. El proyecto político de Marx como proyecto cogubernativo

#### 3.1. El punto de partida: la crítica del gobierno jerárquico hegeliano y del autogobierno anarquista

Desde la perspectiva de su evolución intelectual, la posición de Marx en cuestiones de gobierno se comienza a perfilar muy tempranamente (1843-46) y, en concreto, gravitando alrededor de un doble repudio: de una parte, la crítica del gobierno jerárquico defendido por Hegel en su *Filosofía del derecho*, crítica que a su vez desembocará en la del gobierno realmente existente en la sociedad burguesa de su tiempo; de la otra, el rechazo de lo que valora como un autogobierno abstracto y unilateral, ínsito en el enfoque de la por entonces naciente tradición ácrata moderna en cabeza de Stirner y Proudhon.

En lo que concierne a la primera cuestión, el ataque de Marx —desarrollado en la *Crítica del derecho del Estado de Hegel*, de 1843— va de lo general a lo particular: la visión hegeliana acerca de las relaciones Estado-sociedad civil, su elogio de la monarquía y la legitimación de la que es objeto la llamada “clase universal” (la burocracia). A lo largo de ese recorrido, queda clara la apuesta de Marx por la democracia entendida en un sentido fuerte y su hipótesis de que el hilo conductor que explica la postura hegeliana del tipo arriba a abajo en cuestiones de gobierno es la inversión “mística”, idealista, en la que incurre: la subjetivación de la idea y la consiguiente reducción de la realidad empírica a mero ejemplo de la misma tendría como consecuencia política directa la priorización del Estado por sobre la sociedad civil. En otras palabras, la crítica jurídico-política que Marx le dirige a Hegel se desprende de la crítica filosófica según la cual este habría operado una mistificación al invertir el proceso cognitivo, i. e., al poner el acento en la idea y no en la realidad, anteponiendo aquella respecto de esta y, sobre todo, viendo en la primera la verdadera fuente productora de la segunda. Prueba de la vigencia que esa consideración tendrá a todo lo largo del itinerario intelectual posterior de Marx es el hecho de que todavía en 1857, reflexionando sobre “el método de la economía política”, llamará la atención acerca de cómo se debe evitar que el uso de las abstracciones conduzca a la confusión de creer que la realidad emana del pensamiento:

las determinaciones abstractas conducen a la reproducción de lo concreto por el camino del pensamiento. He ahí por qué Hegel cayó en la ilusión de concebir lo real como resultado del pensamiento que, partiendo de sí mismo, se concentra en sí mismo, profundiza en sí mismo y se mueve por sí mismo, mientras que el método que consiste en elevarse de lo abstracto a lo concreto es para el pensamiento solo la manera de apropiarse lo concreto, de reproducirlo como un concreto espiritual. Pero esto no es de ningún modo el proceso de formación de lo concreto mismo (...) la totalidad concreta, como totalidad del pensamiento, como un concreto del pensamiento es *in fact* un producto del pensamiento y de la concepción, pero de ninguna manera es un producto del concepto que piensa y se engendra a sí mismo, desde fuera y por encima de la intuición y de la representación, sino que, por el contrario, es un producto del trabajo de elaboración que transforma intuiciones y representaciones en conceptos (Marx, 1975: 21, 22).

Pero volviendo a la crítica de la filosofía hegeliana del derecho, hay que decir que la metodología utilizada por Marx para dicho ejercicio no era por entonces de su propia cosecha, sino que se remitía al “método transformativo” recientemente introducido por Feurbach. Como ha señalado Miguel Abensour, “en 1842, en las *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía* (...) Feurbach había definido el método transformativo, consistente en «convertir el *predicado* en *sujeto* y este *sujeto* en *objeto* y principio»” (Abensour: 1998, 59). De esta manera y a propósito de su crítica de Hegel, en manos de Marx la sistemática conversión de los predicados en sujetos y viceversa entra a constituirse en un motivo analítico recurrente desde el mismo inicio del trabajo. Así, por ejemplo, en su comentario a los párrafos 261 y 262, en los que Hegel deja sentada la ya aludida concepción de la supremacía del Estado sobre la sociedad y civil y la familia, respecto de las cuales es presentado a la vez como “necesidad externa” y como “fin inmanente”, señala Marx:

La familia y la sociedad civil aparecen como el sombrío fondo natural sobre el cual derrama su luz el Estado. (...) Familia y sociedad civil se consideran como *esferas conceptuales* del Estado, y precisamente como las esferas de su *finitud*, como la *finitud del Estado* (...) La llamada “idea real” (el espíritu en cuanto infinito, real) es presentado, así, como si actuase con acuerdo a un determinado principio y a una determinada intención. Se escinde en esferas finitas, y lo hace para “retrotraerse a sí”, para ser “para sí” (...) En este pasaje se revela muy claramente el misticismo lógico, panteísta (...) La idea es subjetivada y la relación *real* entre familia y sociedad civil y Estado se concibe como su actividad interna imaginaria (...) Hegel, en vez de concebirlos como predicados de sus sujetos, sustantiva los predicados y luego, mediante una operación mística, los convierte a posteriori en sus sujetos (...) Hegel sustantiva los predicados, los objetos, pero los sustantiva poniéndolos aparte de su sustantividad real, de su sujeto. Luego, el sujeto real

aparece como resultado, siendo así que habría debido partirse del sujeto real, para considerar luego su objetivación. Lo que se convierte, por tanto, en sujeto real es la sustancia mística, y el sujeto real aparece aquí como algo aparte, como un momento de la sustancia mística (Marx, 1982 a: 321-322 y 336).

Por supuesto, a resultas del ejercicio de inversión de lo que ha sido invertido, para Marx la familia y la sociedad civil “son las premisas del Estado; son su realidad, los factores activos” muy a pesar de que en “la especulación, ocurre a la inversa”. Sin embargo, por más premisas que sean, familia y sociedad civil deben ser objeto de un estudio crítico, cosa que, precisamente, no tiene lugar si se sigue la vía metodológica escogida por Hegel: al subjetivarse el momento lógico, la realidad empírica, con sus relaciones de poder, se ve como resultado *racional* y, en tal medida, resulta legitimada *tal cual es*. Según Marx, la “inversión de lo subjetivo en lo objetivo y de lo objetivo en lo subjetivo (que proviene del hecho de que Hegel se propone escribir la biografía de la sustancia abstracta, de la idea y en que, por tanto, la actividad humana, etc., tiene necesariamente que manifestarse como la actividad y el resultado de un otro y en que Hegel hace que la esencia del hombre de por sí actúe como una individualidad imaginaria en vez de actuar en su existencia *humana, real*) da necesariamente por resultado el que se tome *sin espíritu crítico* la *existencia empírica* como la verdad real de la idea; pues no se trata de traducir la existencia empírica a su verdad, sino de traducir la verdad a una existencia empírica, haciendo que lo que se halla más cerca se desarrolle como un momento *real* de la idea” (ídem: 352). Así las cosas, la conclusión de Marx no puede ser más contundente: “Hegel da a su lógica un cuerpo político; no ofrece la lógica del cuerpo político” (ídem: 361). Mas, ¿en qué consiste concretamente esa lógica?

Además de desvelar y rechazar el enfoque hegeliano de tipo idealista en virtud del cual la realidad emerge no solo invertida sino legitimada, Marx pasa a denunciar también que este equívoco se deriva, en último término, de la índole puramente abstracta del instrumental lógico-categorial con el que aquel adelanta su reflexión. En otras palabras, el argumento marxiano es que para poder hacer una captación de lo real en clave de concreción y, por ende, en perspectiva crítica, se requiere utilizar “una lógica específica del objeto específico”.<sup>50</sup>

<sup>50</sup> El término ha sido acuñado por Umberto Cerroni. Para este autor, en la *Crítica del derecho del Estado de Hegel* Marx “intuye ya desde entonces la exigencia de un reconocimiento de la esfera de lo particular como momento esencial para la construcción científica, dado que en aquel retorno subrepticio de lo particular, descubre la *positividad* de aquella esfera y reclama una *lógica específica del objeto específico*, es decir, una lógica que construye (o generaliza) precisamente desmembrando (o analizando) y penetrando la *positividad*

Hegel, encandilado por la aparente potencia del concepto, se regodea en el uso de una lógica estructurada alrededor de categorías generales y abstractas, que lo inhabilitan para la aprehensión de lo concreto.

Esta posición de Marx es explícita, por ejemplo, en los comentarios que hace a los párrafos 267 y 269, en los cuales Hegel, al referirse a la constitución política, se limita a caracterizarla como la dimensión “objetiva” del desenvolvimiento de la idea y como el momento “orgánico” del Estado (de ahí que hable de la constitución como el “organismo del Estado”, es decir, en tanto “desarrollo de la idea en sus diferencias y en su realidad objetiva”). Según Marx, aquí la argumentación hegeliana es tan general que “lo mismo podría decir, con igual contenido de verdad, con respecto al organismo *animal* que con respecto al organismo *político*. ¿Qué es, pues lo que *diferencia* al organismo *político* del organismo *animal*? La diferencia no emana, desde luego, de esta determinación general. Una explicación que no ofrece una *diferencia específica* no es tal explicación. El único interés está en volver a encontrarse con «la idea» pura y simple, con la «idea lógica» en cualquier elemento, ya sea este el Estado o la naturaleza, con lo que los sujetos reales, como ocurre aquí con la «constitución política», se convierten simplemente en sus *nombres*, lo que representa solamente la apariencia de un conocimiento real” (ídem: 326). Así las cosas, a lo que conduce la falta de especificidad del planteamiento hegeliano es a una circunlocución, a un rodeo fraseológico que sin embargo no es inocente: como ya lo señalábamos, tras pasar por el alambique logicista, la realidad *tal cual es* sale repetida, sí, pero a la vez *sacralizada y mistificada*. Y en eso consiste precisamente “todo el misterio de la filosofía del derecho y de la filosofía hegeliana en general” (ídem: 323).

Ahora bien, concentrándonos en los contenidos más políticos de la crítica realizada por Marx, al reproche de la exaltación de la supremacía del Estado respecto de la sociedad civil y la familia se une el que efectúa con relación a la naturaleza del régimen político, que —muy a la usanza de los casos británico y francés de comienzos del siglo XIX— Hegel caracteriza como

---

específica del objeto en cuanto *objeto no tratado por el pensamiento*, como objeto *material o real* y no como *objetividad*. Si la falta de análisis de lo particular conduce a generalizaciones que lo repiten en su grosera inmediatez; si al desarrollar el objeto «de acuerdo con un pensamiento ya predisuelto en sí», con el resultado de reproducirlo apologéticamente (con valoración *inmediata*), es necesario, entonces, plantear como hipótesis necesaria para la construcción de una abstracción *científica*, la inversión del procedimiento, a saber: el desarrollo del pensamiento según el objeto *específico*, para impedir que este figure como realidad informe o como idea; como particular o como valor” (Cerroni, 1975: 116-117).

una monarquía constitucional en la que se destacan tres rasgos definitorios: a) la soberanía, pese a hacerse reposar en una primera instancia en la constitución, debe, según él, encarnarse en “un Uno” que une, es decir, en la persona del monarca entendido como cabeza del Estado, el cual goza de imparcialidad decisional por cuenta del origen “natural” (por nacimiento) de su legitimidad; b) un poder legislativo bicameral de representación corporativa: en una cámara tiene asiento la “clase [o estamento] substancial” (los propietarios de tierra) y en la otra la “clase formal o reflexiva” (denominada también “industrial”, fundada “sobre el propio trabajo, sobre la reflexión y el entendimiento”). Hegel menciona tres casos: artesanos, fabricantes y comerciantes. Esta, por cuenta de su elevado número, solo puede actuar por medio de representantes); y, c) finalmente, un poder gubernativo que asume las funciones judicial y policial y engloba “las corporaciones de los municipios, los oficios y estamentos” (las formas de agremiación o asociación de intereses particulares propias de la sociedad civil). Su expresión formal por excelencia es la burocracia, vertebrada alrededor de la división del trabajo y la experticia. La médula funcional que la atraviesa está compuesta por la “clase universal” o clase que “tiene por tarea propia los intereses generales del Estado”.

Pues bien, si Hegel se decanta por la monarquía, Marx en cambio no duda en expresar su inscripción en el campo de la democracia, aunque no de lo que denomina la “república democrática” (que dentro del lenguaje que utiliza en aquel momento, es una forma de democracia que solo afecta al “Estado político”, es decir, lo que hoy llamaríamos la esfera de lo político-estatal) sino de un tipo de democracia estructurada a partir de la unidad concreta de la sociedad civil y el Estado y en donde, por ende, en oposición al referido modelo republicano, la democracia impregna no solo lo político-institucional sino lo socio-político en sentido lato. La argumentación de Marx en esta materia —siendo fiel a la propia enseñanza hegeliana— discurre de manera inmanente. Veamos.

En Hegel, la apuesta monárquica emerge por cuenta de que —como lo argumenta en el parágrafo 279— la soberanía, para poder traducirse en decisiones efectivas, tiene que adquirir substancialidad volitiva, lo cual solo es posible si se le entiende como sujeto y, más específicamente, como individualidad:

§279. La soberanía, que en primer término solo es el pensamiento general de esta idealidad, existe

solamente como la *subjetividad* que tiene la certeza de sí misma y como la *autodeterminación* abstracta y, por ende infundada de la voluntad, en la que reside la decisión última. Es esto lo individual del Estado como tal, el cual solo en ello es Uno. Pero la subjetividad solo es en su verdad como *sujeto*, la personalidad es solamente como *persona*, y en la constitución lograda como racionalidad real, cada uno de los tres momentos del concepto adquiere su conformación *real para sí*. Este momento absolutamente decisivo del todo no es, por tanto, la individualidad en general, sino Un Individuo: el *Monarca* (ídem: 336).

El problema es que, según Marx, Hegel salta inconsecuentemente de la categoría de la “individualidad” a la de “Uno”: “Puesto que personalidad y subjetividad son solamente predicados de la persona del sujeto, se comprende por sí mismo que solo existen como persona y como sujeto, y no cabe duda de que la persona es Uno. Pero, debiera proseguir Hegel, lo Uno solo tiene verdad pura y simplemente como *muchos Unos*. El predicado, la esencia, jamás agota las esferas de su existencia en *un Uno, sino en muchos Unos*” (ídem: 340). Esos muchos Unos son, por supuesto, el pueblo, con lo cual se deduce que este último es el verdadero soberano y no la persona del monarca. “Si el monarca es la «soberanía real del Estado» habría también que considerar al monarca como un «Estado propio y sustantivo», aun sin el pueblo. Y si es soberano en cuanto representa la unidad del pueblo, solo será, por tanto, el representante de este, el símbolo de la soberanía del pueblo. La soberanía del pueblo no será gracias a él, sino que, por el contrario, será él gracias a la soberanía del pueblo (...) ¡Como si el pueblo no fuera el Estado real! El Estado es algo abstracto. Solo el pueblo es lo concreto” (ídem: 340-341).

Si esto es así, entonces la democracia “es la constitución genérica. La monarquía es una variante, y además una variante mala” (ídem: 342). De esto extrae Marx una rica serie de consecuencias políticas. Puesto que la democracia es género, entonces se trata de un género que, al llegar a cristalizar en la realidad, aparece además como existencia, con lo cual se traduce en el gobierno concreto:

En la monarquía, el todo, el pueblo, aparece subsumido bajo uno de sus modos de existencia, la constitución política; en la democracia, aparece la *constitución misma* solamente como *una* determinación, que es además la autodeterminación del pueblo. En la monarquía tenemos al pueblo de la constitución; en la democracia, la constitución del pueblo. La democracia es el *enigma* resuelto de todas las constituciones. Aquí, la constitución no es solamente *en sí*, en cuanto a la esencia, sino en cuanto a la *existencia*, en cuanto

a la realidad, en su fundamento real, *el hombre real, el pueblo real*, estableciéndose como su propia obra (...) la democracia es a las demás constituciones lo que el género a sus especies, con la diferencia de que, aquí, el género aparece él mismo como existencia (...) El hombre no existe en gracia a la ley, sino que la ley existe en gracia al hombre, es la *existencia humana*, mientras que en otras es la *existencia legal*. Tal es la diferencia fundamental de la democracia (...) La democracia es, por tanto, por primera vez, la verdadera unidad de lo general y lo particular (ídem: 342-343).

Obsérvese cómo al identificar esta conjunción entre el momento del autogobierno de lo particular y la esfera de lo general (representada por las instituciones políticas), Marx está apuntando, de manera todavía muy abstracta es cierto, a una primera aprehensión de la idea de cogobierno. Ocupado en el periodo subsiguiente en la crítica de la economía política, dejará apartadas y sin desarrollar estas intuiciones. Tendrán que pasar casi treinta años, hasta el estallido de la Comuna de París, para que las exigencias de la realidad política lo impulsen a juntar los cabos y buscar darle contenido concreto a estos enunciados generalistas, según trataremos de demostrarlo más adelante.

Sin embargo, la inserción de Marx en el campo de la democracia a lo largo de la *Crítica del derecho del Estado de Hegel* no se queda en la mera enunciación del problema general, sino que logra descender al nivel del detalle a medida que Hegel va exponiendo su concepción acerca de los otros poderes del Estado. Así, en el caso del legislativo, por ejemplo, Marx cuestiona cómo la representación corporativa, estamental, prevista por Hegel, le arrebata al pueblo como totalidad la posibilidad de ocuparse directamente de “los asuntos generales”. En tales circunstancias, tal esfera estamental “es la *existencia ilusoria* de los asuntos del Estado como asuntos del pueblo (...) *El elemento estamental es la ilusión política de la sociedad civil*” (ídem: 374). Pero además y como si esto fuera poco, luego de postular la representación corporativa de los estamentos en el legislativo, Hegel, de manera contradictoria, pasa a descalificarlos por cuenta del elemento popular que los compone, el cual, a diferencia de la burocracia, “no sabe lo que quiere”, de donde su conclusión es que “los funcionarios superiores del Estado pueden, sin necesidad de estamentos, hacer lo mejor” (ídem: 374-375).

Y a propósito de la burocracia en tanto médula del poder gubernativo, ese es precisamente el otro foco de atención de la crítica marxiana. Aparte de descalificar lo que considera una

actitud acrítica y vacuamente justificadora de lo existente (“lo que Hegel dice acerca del poder gubernativo no merece el nombre de una exposición filosófica. La mayoría de estos párrafos podrían perfectamente figurar en el código del Derecho nacional prusiano”), Marx concentra su ataque en la incapacidad de Hegel para ver que tras el pretendido interés general defendido por la burocracia estatal se oculta su interés de tipo corporativo, de tal manera que conforme la corporación “es el intento de la sociedad civil de llegar a convertirse en Estado”, la burocracia y su interés particular son “el Estado convertido realmente en sociedad civil”. Bajo esa luz, dada la apariencia de generalidad de esos intereses funcionariales, “de suyo se comprende que la burocracia es un tejido de ilusiones *prácticas* o la «ilusión del Estado» (...) Los fines del Estado se convierten en fines burocráticos o los fines burocráticos en los fines del Estado. La burocracia es un círculo del que nadie puede escapar” (ídem: 359).

Adicionalmente, Marx critica también otros dos aspectos: en primer lugar, el hecho de que Hegel deposite en la jerarquía burocrática el control de los abusos en los que la propia burocracia eventualmente incurre, “como si la jerarquía no constituyese el abuso principal”.<sup>51</sup> Y en segundo término, el que le sea otorgado a la burocracia el monopolio del “saber de Estado”, el arbitrio de decidir —a través del expediente de practicar exámenes de calificación— quién está capacitado para ocuparse de los asuntos públicos. Según Marx, “el necesario «saber de Estado» constituye una condición sin la cual se vive en el Estado fuera de él, sin la cual se ve el hombre marginado de sí mismo, privado del aire. El «examen» no es otra cosa que una fórmula de masonería, el reconocimiento legal del saber propio del ciudadano del Estado como un privilegio (...) este nexo objetivo entre el saber de la sociedad civil y el saber del Estado, que consiste en el *examen*, no es otra cosa que el *bautismo burocrático del saber*, el reconocimiento oficial de la *transustanciación* del saber profano en el saber sagrado (en todo examen se da por supuesto como algo evidente por sí mismo que el examinador lo sabe todo)” (ídem: 363).

Pero esta crítica de la burocracia como gobierno de la minoría en favor de la minoría que se agazapa detrás de la apariencia (la “ilusión”, dice Marx) de la salvaguardia de los intereses generales, bien puede ser interpretada, apelando a otro punto de vista, como el antecedente —

<sup>51</sup> Hegel introduce otros dos mecanismos de control de la burocracia: los derechos de las corporaciones y los municipios —que para Marx también adelantan el control desde la perspectiva de la jerarquía burocrática— y la formación moral de los funcionarios.

por lo menos en sentido morfológico— de su archiconocido planteamiento posterior según el cual “el Gobierno del Estado moderno no es más que una junta que administra los negocios comunes de toda la clase burguesa” (Marx y Engels, 1976 a: 113). Sin embargo, Marx nunca llegó a pronunciarse explícitamente acerca de cómo entendía la distribución del poder al interior del Estado entre esas dos minorías, es decir, la burocrática y la de clase.

Ahora bien, hacia finales de ese mismo año 1843 en el que elabora la *Critica del derecho del Estado de Hegel*, Marx escribe también el texto titulado *En torno a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, previsto inicialmente como introducción del primero y que termina siendo publicado independientemente en los *Anales franco-alemanes* en el año siguiente. Aparte de ser reconocido como el primer documento en el que el autor se ocupa de la cuestión del proletariado, el trabajo tiene también la virtud de dejar en claro cuál era la intención perseguida con la crítica del Hegel jurídico-político. El punto es que Marx se hallaba en la antesala de la construcción de su teoría de la ideología y, en tal sentido, su preocupación central era la de desvelar el carácter opresivo de lo que empezaba a considerar como un entramado de ilusiones conceptuales (religiosas, filosóficas y políticas), que se erige en contexto espiritual de la sociedad y que en virtud de dicha índole ilusoria obstaculiza la autorrealización de los individuos. Desde luego —y esto es fundamental para Marx—, esas ilusiones están estrechamente unidas a la realidad material. Tal sería particularmente el caso de la religión, la cual, en la medida en que pone las cosas de cabeza al postular la creación divina del hombre donde lo que hay es una creación humana de la divinidad, se configura como el prototipo de las mistificaciones y, por tanto, como “la premisa de toda crítica”. Sin embargo, esa ilusión religiosa es el producto de condiciones concretas, de un Estado y una sociedad que condensan la esencia humana y que son históricamente específicos. Luego si este “Estado, esta sociedad, producen la religión, *una conciencia del mundo invertida*, [es] porque ellos son un mundo *invertido*” (Marx, 1982 b: 491). Evidentemente, en este punto la reflexión entra a conectarse con las conclusiones obtenidas a partir del análisis de la burocracia en Hegel, en primer término y, *a posteriori*, con el problema de las clases, desnudando cómo las mistificaciones en cuestión se hallan estrechamente relacionadas con los proyectos políticos de los grupos sociales dominantes y, concretamente, con la necesidad que tienen de presentar su interés particular como interés general, es decir, con la cuestión de la hegemonía.

Dada esa estrecha relación entre realidad material e ideología, entonces la crítica de esta es, indirectamente, la crítica de la primera: “El pugnar por acabar con las ilusiones acerca de una situación, significa pedir que se acabe con una situación que necesita de ilusiones” (ídem). Y tal es, ni más ni menos, la misión de la filosofía: desvelar la ilusión sagrada para pasar a desvelar la ilusión profana, con lo cual esa “crítica del cielo se trueca (...) en la crítica de la tierra, la *crítica de la religión en la crítica del derecho*, la *crítica de la teología en la crítica de la política*” (ídem: 492). En tales condiciones, queda redondeada la comprensión del itinerario teórico que termina llevando a Marx a hacer el conocido salto de la crítica teórica a la crítica práctica o, en otros términos, a postular la política como la verdadera realización de la filosofía.

Mas esa asunción del mundo de las ideas como una producción social y, sobre todo, la identificación de las conexiones existentes entre la producción de la realidad material y la producción de la ideología, cuestiones de una importancia crucial en el desarrollo intelectual de Marx y a cuya teorización llega hacia mediados de la década de los cuarenta del siglo XIX, es precisamente lo que se va a erigir en el elemento diferenciador de su concepción respecto del grueso del pensamiento radical de su época juvenil (la llamada izquierda hegeliana, en el caso alemán, pero además el socialismo francés que encarnaba Proudhon), el cual, a partir de la común raíz hegeliana, no consigue desembarazarse de la concepción de la idea como entidad autónoma y, en consecuencia, sigue teniendo al idealismo como su marco de referencia. Para Marx, este pensamiento —de cuya crítica se va a ocupar en el periodo 45-46 en *La ideología alemana* (Max Stirner particularmente, para efectos de lo que nos interesa) y en *Miseria de la filosofía*— aunque alcanza a ver acertadamente que la idea produce efectos en la realidad y, específicamente, efectos opresivos, en cambio no logra desmistificarla mediante la identificación de su proceso social de producción (su condición de estructura espiritual conectada con intereses particulares y, por tanto, históricamente determinada). Según Marx, tal limitación conduce o bien a atascarse en una batalla con el espejismo del concepto subjetivizado (Stirner) o bien a caer seducido por un pretendido redirecccionamiento crítico de este último (Proudhon).

En el caso de Stirner, su encandilamiento, por un lado, y su repudio, por otro, respecto de las “generalidades abstractas”, quedan evidenciados a todo lo largo de *El Único y su propiedad*

(publicado en 1844 y rápidamente prohibido por la censura prusiana), punto de vista que lo lleva a reaccionar haciendo una defensa radical de la autonomía y del autogobierno del individuo, componentes que se articulan en lo que define como “el egoísmo” de “el Único”: “Es la marca de todas las tendencias reaccionarias querer instaurar algo general, abstracto, un concepto vacío y sin vida, en tanto que los votos de los egoístas tienden a liberar a los individuos llenos de vida y de vigor de la carga de las generalidades abstractas” (Stirner, 2003: 269). El listado de tales generalidades es amplio: Dios; el “hombre” (en tanto abstracción del individuo); la nación; evidentemente, el Estado; el centrar la vida personal en el logro de un fin, cualquiera que sea; la libertad (entendida como proyecto político diferente de la pura y simple autonomía del individuo<sup>52</sup>); el socialismo; el derecho; el pueblo,<sup>53</sup> la sociedad (en tanto no es una relación viva, sino un mero estar: “Las relaciones implican reciprocidad, son el comercio de los individuos. La sociedad no es más que la ocupación en común de una sala... siendo tal la significación natural de la palabra sociedad, se sigue de aquí que la sociedad no es obra tuya o mía, sino de un tercero” [ídem: 256]); la verdad, etc. En este contexto, adquiere pleno sentido su clásica declaración de que: “Yo basaré, pues, mi causa sobre mí; soy, como Dios, la negación de todo lo demás, soy para mí todo, soy el único” (ídem: 50).

De igual forma, la posibilidad de organizarse políticamente para actuar en defensa del egoísmo de los individuos queda descartada pues la acción solo puede llegar a tener sentido como espontaneidad pura. Ello se pone de manifiesto, por ejemplo, tanto en su tajante rechazo de la alternativa de utilizar un partido político como en su visión de lo que debe conllevar una insurrección. En efecto, respecto de lo primero, para Stirner un partido no es sino “un Estado dentro del Estado”, pero “el individuo es único, y no es miembro de un partido. Libremente se une, y después se separa libremente” (ídem: 273). En especial, un partido es la osificación del libre entendimiento entre individuos, es la conversión de la “asociación” (agrupación en la que la voluntad de unirse permanece viva y, por tanto, en la que la unidad está cargada de

<sup>52</sup> Se trata, para Stirner, de marcar diferencias con la libertad individual propuesta por el liberalismo, la cual no implica una “perfecta y total autonomía del individuo (autonomía gracias a la cual todos mis actos serían exclusivamente míos) sino únicamente independencia frente a las personas” (ídem: 148).

<sup>53</sup> “Quién es, pues, el pueblo? El pueblo no ha sido nunca más que el cuerpo del gobierno: es varios cuerpos bajo un mismo sombrero (corona de príncipe), o varios cuerpos bajo una misma Constitución. Y la Constitución es el príncipe” (ídem: 268). Repárese en cómo en este punto Stirner suscribe plenamente la concepción hegeliana de la constitución, amén del papel subordinado que Hegel le asigna al pueblo.

sentido y no resulta constrictora) en “sociedad”, es decir, como ya se anotaba, en reunión muerta, rígida y sofocante: “Pero la unión o asociación son la disolución de la sociedad. Es cierto que una asociación puede degenerar en sociedad, como un pensamiento puede degenerar en una idea fija; esto ocurre cuando en el pensamiento se extingue la idea pensante (...) Cuando una asociación se ha cristalizado en sociedad, cesa de ser una asociación (porque la asociación quiere que la acción de asociarse sea permanente), no consiste más que en el hecho de estar asociados, no es más que la inmovilidad, la fijeza; está muerta como asociación, es el cadáver de la asociación, es decir, que es sociedad, comunidad. Una analogía notable relaciona bajo este aspecto a la asociación con el partido” (ídem: 344).<sup>54</sup>

En ese orden de ideas, para Stirner la alternativa es pensar en “alianzas entre individuos, asociaciones entre egoístas, que tendrán por efecto multiplicar los medios de acción de cada cual”, pero solo en el contexto de una asociación, nunca en el de un partido. Esa asociación de egoístas, en principio pensada como útil para una redefinición de las relaciones de propiedad (que cada quien se atreva a tomar lo que su fuerza pueda proveerle), es el tipo de alianza que se hallaría en el corazón de una insurrección, entendida como la acción en la que el propósito no es derribar lo que existe “sino elevarme por encima de ello”. En la insurrección, a diferencia de la revolución, no tiene lugar solamente “un trastorno del orden establecido, del status del Estado o de la sociedad” sino que, aparte de eso, se produce un cambio cualitativo mas profundo: “La revolución tenía sus miras en un régimen nuevo; la insurrección nos lleva a no dejarnos regir, sino a regirnos nosotros mismos, y no funda brillantes esperanzas sobre las «instituciones por venir». Es una lucha contra lo que se halla establecido, en el sentido de que, cuando vence, lo que se halla establecido se derrumba solo. Es mi esfuerzo para desprenderme del presente que me opprime; y en cuanto lo he abandonado, ese presente ha muerto y entra en descomposición” (ídem: 353-354).<sup>55</sup>

Por su parte, una análoga actitud “antirrevolucionaria” o de rechazo de la organización

<sup>54</sup> Abundando en su comprensión de la categoría de asociación, acota Stirner: “La asociación no es mantenida ni por un lazo natural, ni por un lazo espiritual; no es ni una sociedad natural ni una sociedad moral (...) en uno como en otro caso, lo que tú eres como único debe pasar a segundo término y borrarse. No es más que en la asociación donde vuestra unicidad puede afirmarse, porque la asociación no os posee, pero vosotros la poseéis y os servís de ella” (ídem: 359-360).

<sup>55</sup> Obsérvese la cercanía existente entre la concepción de Stirner sobre la insurrección y la reflexión acerca de la “servidumbre voluntaria” de Etienne de la Boëtie, analizada en el capítulo anterior.

política de la acción antisistémica se encuentra también y de manera explícita en Proudhon. Así queda de manifiesto en su célebre carta del año 1846 dirigida al propio Marx, donde plantea el problema en estos términos:

Tengo también que hacer una alguna observación sobre estas palabras de su carta: “en el momento de la acción”. Tal vez mantiene usted todavía la opinión de que ninguna reforma es actualmente posible sin un golpe de mano, sin lo que se llamaba antes una revolución, y que no es al fin de cuentas más que una sacudida. Esa opinión, que comprendo, excuso y que estaría dispuesto a discutirla por haberla compartido yo mismo largo tiempo, le confieso que mis últimos estudios me la han hecho abandonar por completo (...) Creo que no tenemos necesidad de eso para triunfar, y que, en consecuencia, no debemos plantear la acción revolucionaria como medio de reforma social, porque ese pretendido medio sería simplemente un llamamiento a la fuerza, a la arbitrariedad, en una palabra, una contradicción. Yo me planteo así el problema: *Hacer entrar en la sociedad, por una combinación económica, las riquezas que han salido de la sociedad por otra combinación económica*. En otros términos, convertir en Economía Política la teoría de la propiedad contra la propiedad, de manera que se engendre lo que ustedes, los socialistas alemanes, llaman comunidad, y que yo me limitaré por el momento a llamar *libertad, igualdad*. Ahora bien, yo creo conocer el medio para resolver, en breve plazo, ese problema: prefiero, pues, hacer arder la propiedad a fuego lento antes que darle una nueva fuerza haciendo una San Bartolomé de propietarios (Proudhon, 1998: 191-192).

A lo que Proudhon está haciendo tácita referencia aquí (la misteriosa “combinación económica” que hace entrar riquezas en la sociedad y que crea comunidad) es a su concepción mutualista del autogobierno, la cual articula las dimensiones económica (lo que él llama la esfera del “derecho económico” o de lo “agrícola-industrial”) y política (el federalismo) a partir de una matriz de intercambios recíprocos entre las personas cuya forma jurídica es la de una pluralidad de contratos sinalagmáticos (simétricos o basados en la perecuación de las cargas):

La palabra *mutual, mutualidad, mutuo*, que tiene por sinónimo *recíproco o reciprocidad*, viene del latín *mutuum*, que significa préstamo (de cosa fungible), y en un sentido más lato, cambio. Es sabido que un préstamo es consumido por el mutuatario, que no devuelve sino su equivalente, ya en la misma especie, ya bajo cualquiera otra forma. Supóngase que el mutuante pase a su vez a ser mutuatario, y se tendrá un préstamo mutuo, y por consecuencia, un cambio: tal es el lazo lógico que ha hecho que se dé el mismo nombre a dos operaciones distintas (...) Lo que nos interesa es saber cómo sobre esa idea de mutualidad, de

reciprocidad y de cambio, es decir, de *justicia*, sustituida a las de autoridad, comunidad o caridad, se ha venido en política y en economía a construir un sistema de relaciones que tiende nada menos que a cambiar de arriba abajo el orden social (...) Servicio por servicio, producto por producto, préstamo por préstamo, seguro por seguro, crédito por crédito, caución por caución, garantía por garantía, etc.: tal es la ley. Es el antiguo talión —ojo por ojo, diente por diente, vida por vida— vuelto en cierto modo del revés y trasladado del derecho criminal (...) al derecho económico, a las obras del trabajo y a los buenos oficios de la libre fraternidad. De aquí todas las instituciones del mutualismo: seguros mutuos, crédito mutuo, socorros mutuos, enseñanza mutua y garantías recíprocas de expendición, cambio, trabajo, buena calidad, y justo precio de las mercancías, etc. (Proudhon, 1978: 54-55).

Así pues, se trata de apuntar a la transformación lenta y continuada de pequeños nichos de la vida socioeconómica interpersonal, mediante la introducción de intercambios igualitarios (a partir de cantidades iguales del trabajo contenido en los bienes) que, por esa ruta que va de lo particular a lo general, terminarán convirtiéndose en la regla que preside la organización económica de la sociedad. Alcanzado esto, se pasaría a impregnar también la vida política, a través de la introducción del “principio federal” en tanto dinámica organizativa que se construye de abajo a arriba y se desenvuelve en torno a la reciprocidad. Apuntalado en esa doble faceta del mutualismo, Proudhon cree posible evitar que los individuos pierdan el control del conjunto y que lo social se vea diferenciado de lo político y desfigurado y dominado por este mediante la erección de un gobierno central. Su enfático rechazo de un tal desarrollo jerarquizante no se va por las ramas:

Ser gobernado significa ser vigilado, inspeccionado, espiado, dirigido, legislado, reglamentado, encasillado, adoctrinado, sermoneado, fiscalizado, sopesado, evaluado, censurado, mandado, por seres que carecen de títulos, capacidad o virtud para ello. Ser gobernado significa verse anotado, registrado, empadronado, arancelado, sellado, timbrado, medido, cotizado, patentado, licenciado, autorizado, apostillado, amonestado, prohibido, reformado, reñido, enmendado, al realizar cada operación, cada transacción, cada movimiento. Significa verse gravado con impuestos, inspeccionado, saqueado, explotado, monopolizado, atracado, exprimido, estafado, robado, en nombre y so pretexto de la autoridad pública y del interés general. Y luego, a la menor resistencia, a la primera queja, ser castigado, multado, insultado, vejado, intimidado, maltratado, golpeado, desarmado, acogotado, encarcelado, fusilado, ametrallado, juzgado, condenado, deportado, sacrificado, vendido, traicionado y, para colmo, burlado, ridiculizado, ultrajado y deshonrado. Eso es el gobierno, esa es su justicia, esa su moral (Álvarez Junco, 1992: 271).

Como puede verse, donde Stirner asume como imposible la negociación con la racionalidad existente, Proudhon apuesta por su reconversión desde dentro por vía de la autonomía y el autogobierno de los individuos, pero donde estos, en lugar de echar mano de un ensimismamiento negador de toda dimensión externa, como lo proclamaba “el Único”, apuntan a crear un tejido solidario entre ellos mismos que va de abajo a arriba y de lo particular a lo general.

Sin embargo, el enfoque de Proudhon gira en torno a un principio ético de defensa del autogobierno individual y colectivo cuya inserción en el conjunto de su argumentación resulta ser normativa, apriorista y abstracta. Tal carácter se pone de manifiesto a la hora del análisis económico, en donde la exaltación del autogobierno termina traduciéndose en el prerrequisito de la existencia de productores independientes y, por ende, en la legitimación de la “posesión” o propiedad individual, del mercado y de la ley de la oferta y la demanda. Dados esos presupuestos individualistas y consciente de que la desigualdad entre los intervenientes es algo inherente a toda interacción donde prime la libertad mercantil, Proudhon propone una serie de medidas no políticas para “disciplinar el mercado”: “Los partidarios de la mutualidad conocen tan bien como cualquiera otro la ley de la oferta y la demanda, y no está en su ánimo violarla. Estadísticas detalladas y renovadas a menudo; informaciones precisas sobre necesidades generales y las existencias; una descomposición leal de los precios de utilidad (...) la determinación entre productores, comerciantes y consumidores, por medio de un amistoso debate, de un tipo máximo y mínimo proporcionado a las dificultades y a los riesgos de los negocios; la organización por fin de sociedades reguladoras: tal es poco más o menos el conjunto de medidas por las que piensan disciplinar el mercado. Libertad tan amplia como se quiera, dicen; pero también, y esto es aún de más importancia que la libertad, sinceridad y reciprocidad, luz para todos (...) ¿Es creíble que después de algunos años de tan gran reforma no viésemos enteramente cambiadas nuestras costumbres mercantiles con gran ventaja de la felicidad pública?” (Proudhon, 1978: 80-81).

Para Marx, a la hora de pasar revista a los planteamientos de Stirner y Proudhon, la conclusión no deja lugar a dudas: en el plano sociopolítico, la inversión idealista que Hegel supo llevar hasta sus últimas consecuencias no se expresa solamente como apuesta por el gobierno jerárquico, sino que, como lo ponen de presente los dos mencionados exponentes de

la acracia, cristaliza también en la forma de una unilateralización del autogobierno. En efecto, estos autores parten de la premisa de la subjetivación del Estado realizada por Hegel, no con el propósito de exaltarla como lo hace este, evidentemente, sino de repudiarla, pero en todo caso *recogiendo el argumento*, que es precisamente donde está el error. En otras palabras, al dar por aceptada la inversión hegeliana, tanto Stirner como Proudhon se ciegan ante la posibilidad de encontrar diferencias entre monarquía y democracia o, para traducir la cuestión a nuestros términos, entre gobierno jerárquico y cogobierno. Dado el presupuesto de una política sobredimensionada y asfixiante, la única salida viable es la acracia entendida como atrincheramiento en el autogobierno, como la absolutización de este último en la forma de la antipolítica.

Pero, de otro lado, la suscripción de la argumentación hegeliana acerca del Estado no viene sola, como ya mostrábamos al inicio, sino que se halla inextricablemente unida a una lógica centrada en el uso de categorías puramente abstractas o de gran formato, que no resultan idóneas para la captación de lo concreto. De cara a alcanzar esto último se requiere, por el contrario, la construcción de unas categorías cuya extensión no sea tan grande que resulten ser aplicables a todo sin que den cuenta de nada, aunque, simultáneamente, evitando que esa misma extensión sea tan pequeña que se caiga en el extremo de no poder hacer ninguna abstracción, como suele sucederle al “empirismo usual”.

Y precisamente el ejercicio de utilizar conceptos aplicables a todo pero que no dan cuenta de nada, es lo que Marx va a censurar en las argumentaciones de Stirner y Proudhon. En Stirner, por ejemplo, cuestiona lo que considera una quijotesca batalla (aunque no le otorga la dignidad de Quijote sino la de Sancho) contra el molino de viento de las generalidades abstractas, verdaderos fantasmas a los que el autor de *El único y su propiedad* tiende a reconocerles —siguiendo el argumento hegeliano— vida propia y entidad autónoma, amén de un estatuto sacrificado; esto a pesar de que, al mismo tiempo y en oposición a Hegel, se rebela moralmente contra todo ello, contraponiéndole el empirismo del individuo singular y su egoísmo. Pero, insistimos, el error está ante todo en el propio punto de partida: en aceptar que Hegel acierta en su mistificación de lo abstracto, en suscribir su resultado de abstracciones sacradas, así luego se oponga a ellas; un error que se debería, según Marx, a la ya mencionada incapacidad de Stirner para identificar el proceso de producción social

concreto de dichas abstracciones en virtud del abanico conceptual carente de especificidad con el que adelanta su reflexión. En tales condiciones, Stirner, dice Marx, “vuelve, en general, las condiciones empíricas del revés” (Marx y Engels, 1959: 335) o, también: “San Sancho solo conoce de «cosas» y «Yos», y de todo lo que no entra bajo ninguna de estas dos rúbricas, de todas las relaciones, sólo conoce los conceptos abstractos, que, por esta razón, se convierten para él también en «fantasmas»” (ídem: 407). Esto lo llevaría al más adocenado de los idealismos y a la —ya criticada en Hegel— repetición y justificación de lo dado, con lo que fenómenos como el derecho y el Estado, por ejemplo, a la vez que quedan en la incomprensión, resultan legitimados en cuanto se les reconoce el estatus de generalidades autónomas. Veamos:

Todas las relaciones se pueden expresar en el lenguaje de los conceptos. Y el que estos conceptos y generalidades se hagan valer como potencias misteriosas es una consecuencia necesaria de la sustantivación de las relaciones reales y efectivas, de las que son expresión. Además de esta vigencia en la conciencia usual, dichas generalidades adquieren una vigencia y un desarrollo especiales por obra de los políticos y los juristas, a quienes la división del trabajo encomienda la misión de practicar el culto a estos conceptos, viendo en ellos, y no en las condiciones de producción, el verdadero fundamento de todas las relaciones reales de la propiedad. San Sancho adopta esta ilusión a la buena de Dios y consigue, con ello, erigir la propiedad jurídica en base de la propiedad privada y el concepto del derecho en base de la propiedad jurídica, lo que le permite limitar toda su crítica a la declaración de que el concepto del derecho es un concepto, un fantasma (ídem: 408).

Y:

Junto al hecho del “Estado de los burgueses” alemán figuran de nuevo aquí, en el mismo plano las quimeras cerebrales de Sancho y Bauer, sin que encontremos, en cambio, por ninguna parte los Estados históricamente importantes. San Sancho empieza convirtiendo el Estado en una persona, en “el poderoso”. Entiende y tergiversa a la manera pequeño-burguesa alemana el hecho de que la clase dominante erija su dominación común en poder público, en Estado, en el sentido de que “el Estado” se erige en una tercera potencia frente a la clase dominante y absorbe todo poder con respecto a ella (ídem: 398).

Como puede verse, hay en la crítica de Marx una plena continuidad con su argumentación de 1843 en contra de las abstracciones hegelianas, pero ahora, en 1845, salpicada con las categorías específicas y estructurantes de lo que es ya su propia concepción, materialista:

“división del trabajo”, “condiciones de producción”, “relaciones reales de propiedad”, visión “pequeño burguesa”, “clase dominante”, etc.

En cuanto a su crítica de Proudhon, el planteamiento de Marx sigue esas mismas huellas, entrando a hacer el reproche de lo que se considera una incapacidad prouthoniana para aprehender lo concreto. En carta a Pavel Annenkov, del 28 de diciembre de 1846, en la que manifiesta que una semana antes ha recibido un ejemplar de *Filosofía de la miseria*, de Proudhon, texto que declara haber mirado por encima aunque desde ya le ha parecido “malo, muy malo”, hace una serie de consideraciones preliminares de lo que luego será su respuesta en *Miseria de la filosofía* (título que da cuenta, una vez más, del uso del método transformativo feurbachiano), consideraciones que se encaminan a rechazar el carácter abstracto de la aproximación del autor francés a la economía política. Así, por ejemplo, Marx censura que al hablar de división del trabajo Proudhon deja el concepto en el aire, denotando una incapacidad para captar las diferencias de tipo histórico entre lo que es esa división en un “régimen de castas”, con respecto a la de un “régimen de corporaciones” o a la de un “régimen de la manufactura” y, finalmente, a “la división del trabajo de la gran industria”; otro tanto sucedería, por su parte, con el tratamiento que hace del tema de los instrumentos de producción, cuya evolución histórica concreta se le escapa y, en consecuencia, interpreta como atada a una ilusoria realización de la idea de la igualdad, etc. Todo ello, a su vez, sería producto, según Marx, de que “en vez de considerar las categorías político-económicas como abstracciones de relaciones reales, transitorias, históricas, el señor Proudhon, debido a una inversión mística, solo ve en las relaciones reales encarnaciones de esas abstracciones. Esas abstracciones son ellas mismas fórmulas que han estado dormitando en el seno de Dios padre desde el nacimiento del mundo” (Marx, 1976 c: 537). Y, concluye: “Eso no es historia, sino viejos trapos hegelianos, no es una historia profana —la historia de los hombres—, sino una historia sagrada, la historia de las ideas. A su modo de ver, el hombre no es más que un instrumento del que se vale la idea o la razón eterna para desarrollarse” (ídem: 534).

Ahora bien y no obstante lo anterior, lo esencial de su cuestionamiento ha quedado consignado, como se señalaba y es ampliamente conocido, en *Miseria de la filosofía*. Allí el ataque va dirigido contra los presupuestos económicos sobre los que descansa el mutualismo y, concretamente, contra la creencia de que es posible mantener el régimen de la producción

de mercancías y, a la vez, suprimir los efectos perniciosos que este trae consigo, soslayando así las leyes que en el mismo rigen la fijación de los precios. La crítica de Marx es doble: primero, contrario a lo que Proudhon cree, no está inventando nada nuevo, pues ese tipo de planteamiento ya había sido hecho más de una década antes por los economistas británicos que habían intentado hacer una lectura socialista de Ricardo, como Gray y Bray;<sup>56</sup> y, segundo, la idea de todos ellos de que es posible lograr que el intercambio de mercancías se haga directamente según las cantidades de trabajo en ellas insertas, soslaya la existencia de las leyes de la competencia y olvida que la oferta y la demanda son la vía a través de la cual se materializa la relación entre tiempo de trabajo y precio. En otras palabras, el tiempo de trabajo y el precio coinciden solo como media y solo en los largos plazos, pues en lo inmediato están sujetos a los vaivenes propios de la oferta y la demanda que llevan a que algunas veces el precio esté por encima y otras por debajo.

Se dirá, como lo hace Proudhon, que todo lo anterior es superable logrando acuerdos entre los intervenientes; pero con ello ya estaríamos en un escenario comunista y no en uno de intercambio de mercancías, que es lo que él defiende, como lo veíamos, empeñado en salvaguardar la propiedad individual y la libertad de comercio, salvaguardia con la que buscaba protección ante la amenaza de un estatismo que se haría realidad si aquellas fueran suprimidas.

Para Marx, todos estos errores se deben a que en Proudhon hay “abstracción y no análisis” concreto:

Los economistas presentan las relaciones de la producción burguesa —la división del trabajo, el crédito, el dinero, etc.— como categorías fijas, inmutables, eternas. El señor Proudhon, que tiene ante sí estas categorías perfectamente formadas, quiere explicarnos el acto de la formación, el origen de estas categorías, principios, leyes, ideas y pensamientos (...) Los economistas nos explican cómo se lleva a cabo la producción en dichas relaciones, pero lo que no nos explican es cómo se producen esas relaciones, es decir, el movimiento histórico que las engendra. El señor Proudhon, que toma esas relaciones como principios, categorías y pensamientos abstractos, no tiene que más que poner *orden* en esos pensamientos, que se encuentran ya dispuestos en orden alfabético al final de cualquier tratado de economía política. El material

<sup>56</sup> En el prefacio de *Miseria de la filosofía*, Engels acota que también antes de Proudhon (principios de los 40), el alemán Rodbertus había hecho un planteamiento análogo.

de los economistas es la vida activa y dinámica de los hombres; los materiales del señor Proudhon son los dogmas de los economistas. Pero desde el momento en que no se sigue el desarrollo histórico de las relaciones de producción, de las que las categorías no son sino la expresión teórica, desde el momento en que no se quiere ver en estas categorías más que ideas y pensamientos espontáneos, independientes de las relaciones reales, quiérase o no se tiene que buscar el origen de estos pensamientos en el movimiento de la razón pura (...) ¿Es de extrañar que, en último grado de abstracción —porque aquí hay abstracción y no análisis— toda cosa se presente en forma de categoría lógica? (Marx, 1981: 84-85).

En contrapartida, Marx reivindica un afán de concreción que solo se alcanza abandonando el apriorismo tanto lógico como moral y esforzándose por desarrollar un instrumental categorial que sea capaz de seguir al objeto en su desenvolvimiento. En ese sentido, con ocasión de la muerte de Proudhon y en respuesta a una solicitud de J. B. Schweitzer, editor del periódico *Social-Demokrat*, Marx destaca, casi 20 años después, en 1865, y sin que la intervención de la parca ablaide su juicio, que en su momento él señaló las insuficiencias del conocimiento de Proudhon sobre economía política (“a veces digno de un escolar”), así como la forma en que “al igual que los utopistas, corre en pos de una pretendida «ciencia», con ayuda de la cual se puede elucubrar *a priori* una fórmula para la «solución del problema social», en lugar de ir a buscar la fuente de la ciencia en el conocimiento crítico del movimiento histórico, de ese movimiento que crea por sí mismo las *condiciones materiales de la emancipación* (...) El charlatanismo en la ciencia y la contemporización en política son compañeros inseparables de semejante punto de vista” (Marx, 1976 d: 23 y 27).

“*Ir a buscar la fuente de la ciencia en el conocimiento crítico del movimiento histórico*”: tal sería la síntesis de lo que Marx considera como el método científico correcto. Un método que, fundado en la “lógica específica del objeto específico”, se esfuerza en seguir el movimiento de dicho objeto sin valoraciones previas, aunque empeñándose al mismo tiempo y a medida que ese movimiento se va desenvolviendo, en hacer la crítica inmanente del mismo.

### **3.2. El cogobierno en la formación política de la clase**

En el capítulo LII de *El Capital (III)*, que a su vez forma parte de la sección séptima: “Los réditos y sus fuentes”, Marx se proponía analizar de manera sistemática la cuestión de las clases sociales. Hasta entonces el tratamiento que había hecho del tema era fundamentalmente fragmentario y disperso a lo largo de sus escritos. Sin embargo y como es ampliamente conocido, la muerte lo sorprendió antes de haber siquiera comenzado a desarrollar el asunto de fondo, aunque, eso sí, dejando planteadas algunas premisas que podemos sintetizar de esta forma: las tres clases principales de la sociedad moderna son los obreros asalariados, los capitalistas y los terratenientes; esa estructura de clases no se da en forma “pura” en ninguna parte —ni siquiera en la Inglaterra de la segunda mitad del s. XIX— sino que es una dinámica procesual que discurre entre fases intermedias y transiciones; la respuesta a la pregunta: “¿qué es una clase?”, depende de la que se dé a esta otra: “¿qué es lo que convierte a los obreros asalariados, a los capitalistas y a los terratenientes en factores de las tres grandes clases sociales?” (Marx, 1977: 817). Al respecto, por último, formula una primera hipótesis: “Es, a primera vista, la identidad de sus rentas y fuentes de renta”.

Muy probablemente, luego de ese primer acercamiento habría pasado a descartar el mero rédito para considerar las clases como un producto de la división del trabajo, la cual conduce a que las personas se vean diferenciadas, de un lado, y abocadas a compartir unas mismas condiciones, del otro, por virtud de intereses y posiciones de tipo económico. Así por ejemplo, y a propósito del origen de la clase trabajadora, en *Miseria de la filosofía* Marx había ya señalado que las “condiciones económicas transformaron primero a la masa de la población del país en trabajadores. La dominación del capital ha creado a esta masa una situación común, intereses comunes” (Marx, 1981: 141). Por su parte, en lo que se refiere específicamente a *El Capital*, ese compartir “condiciones económicas” es objeto de un amplio desarrollo, de tal forma que allí desfilan, además de las tres clases ya mencionadas, las fracciones respectivas de las mismas, los remanentes estamentales del periodo precapitalista, las capas generadas por el pauperismo, el infraproletariado, etc., etc.

Sin embargo, pese a la importancia otorgada al factor puramente económico, para Marx la noción de clase no se reduce a ello, sino que involucra además y necesariamente la presencia de otros componentes no menos relevantes, como la formación de identidades culturales y la articulación política. Ese punto queda claro e. g. en *El dieciocho brumario de Luis Bonaparte*,

a propósito del caso de los campesinos parcelarios, los cuales, pese a tener una situación económica común, no son categorizados como una clase: “Los campesinos parcelarios forman una masa inmensa, cuyos individuos viven en idéntica situación, pero sin que entre ellos existan muchas relaciones. Su modo de producción los aísla a unos de otros, en vez de establecer relaciones mutuas entre ellos (...) Por cuanto existe entre los campesinos parcelarios una articulación puramente local y la identidad de sus intereses no engendra entre ellos ninguna comunidad, ninguna unión nacional y ninguna organización política, no forman una clase. Son, por tanto, incapaces de hacer valer su interés de clase en su propio nombre” (Marx, 1976 b: 489-490). Por el contrario, cuando “millones de familias viven bajo condiciones económicas de existencia que las distinguen por su modo de vivir, por sus intereses y por su cultura de otras clases y las oponen a estas de un modo hostil, aquellas forman una clase” (ídem: 119).

Mas si el solo presupuesto de la ubicación económica no basta para poder hablar de clase, siendo forzoso tomar en consideración aspectos como la organización política en una escala nacional y la formación de identidades comunitarias, de tal forma que la combinación de los tres elementos permita marcar un antagonismo con otras clases, eso significa que para Marx la clase en sentido político es algo que *debe ser formado*, que no es una mera cuestión de tipología socioeconómica sino *un proceso contingente* y que queda fijada la diferencia entre ser clase “en sí” (donde lo que prima es el enfoque descriptivo de situaciones y posiciones estáticas de tipo económico) y ser clase “para sí” (donde lo determinante es el elemento constructivo, dinámico y conflictivo, en una palabra, político).<sup>57</sup> En el primer caso, el abordaje de la noción de clase gira alrededor del problema de las relaciones de producción existentes, es decir, de la esfera de la estructura o del sistema; en el segundo, en cambio, la prioridad la tiene la dimensión de la actividad humana y sus potencialidades productoras, creadoras y cooperativas, tanto materiales como espirituales, i. e., esa subjetividad amplia que involucra la noción de fuerza productiva.<sup>58</sup>

<sup>57</sup> “Las condiciones económicas transformaron primero a la masa de la población del país en trabajadores. La dominación del capital ha creado a esta masa una situación común, intereses comunes. Así pues, esta masa es ya una clase con respecto al capital, pero aún no es una clase para sí. En la lucha, de la que no hemos señalado más que algunas fases, esta masa se une, se constituye como clase para sí. Los intereses que defiende se convierten en intereses de clase. Pero la lucha de clase contra clase es una lucha política” (Marx, 1981: 141).

<sup>58</sup> La índole de la actividad humana y, en particular, de la cooperación como fuerza productiva, es explícita en *La ideología alemana*: “La producción de la vida, tanto de la propia en el trabajo como de la ajena en la

Pero, en tales condiciones, emerge una pregunta: ¿cómo debemos entender las relaciones mutuas tanto entre los propietarios de medios de producción, de una parte, como entre los vendedores de fuerza de trabajo, de la otra, en tanto no se han formado como clase? La respuesta de Marx es contundente: “Los diferentes individuos solo forman una clase en cuanto se ven obligados a sostener una lucha común contra otra clase, pues de otro modo ellos mismos se enfrentan unos con otros, hostilmente, en el plano de la competencia” (Marx y Engels, 1959: 58). En un primer momento y a efectos epistemológicos, la imagen que se desprende de ese énfasis en la lucha egoísta de todos contra todos es la de un Marx inscrito en un individualismo metodológico casi a la Hobbes; sin embargo, su aserto no busca hacer gala de ningún naturalismo ahistorical sino describir la situación concreta en la que se hallan las personas bajo el capitalismo. Así las cosas, para Marx la clase aparece como una construcción colectiva y una correa de transmisión de la politización de individuos abocados a circunstancias objetivas de aislamiento y competencia, esto es, en una palabra, como la subjetividad política del modo de producción capitalista. Esta idea, cuya maduración plena es alcanzada en *La ideología alemana*, tenía su antecedente en el ya comentado texto introductorio a la *Crítica del derecho del Estado de Hegel*, escrito dos años antes. Allí las clases aparecen como los actores centrales de la lucha política y, particularmente, en el caso del proletariado, de la disputa por la superación de las condiciones de “autoenajenación del hombre”, una disputa que combina la crítica teórica y la acción política: “La cabeza de esta emancipación es la filosofía; su corazón, el proletariado. La filosofía solo llegará a realizarse mediante la abolición del proletariado, el cual no podrá abolirse sin la realización de la filosofía” (Marx, 1982 b: 502).

Por supuesto, esta cuestión nos lleva a considerar el papel de la teoría en la formación de las clases y, de paso, nos permite comenzar a desarrollar la hipótesis de dicha formación como proceso cogubernativo. En esa dirección, es de resaltar cómo para Marx no solo cada clase tiene sus propios intelectuales, sino que la actividad de estos como productores de ideas discurre en el marco del interjuego entre teoría y práctica y, por tanto, se halla delimitada por

---

procreación, se manifiesta inmediatamente como una doble relación —de una parte, como una relación natural, y de otra como una relación social—; social, en el sentido de que por ella se entiende la cooperación de diversos individuos, cualesquiera que sean sus condiciones, de cualquier modo y para cualquier fin. De donde se desprende que un determinado modo de producción o una determinada fase industrial lleva siempre aparejado un determinado modo de cooperación o una determinada fase social, modo de cooperación que es, a su vez, una «fuerza productiva»” (Marx y Engels, 1959: 29).

él. Respecto de lo primero, lo clave es entender que la división del trabajo material e intelectual, que de por sí impera en el contexto amplio de las relaciones sociales, también se impone al interior de las clases mismas. Así, por ejemplo, en el caso de la clase burguesa (cuyas ideas predominan en la sociedad), se sostiene que “una parte de esta clase se revela como la que da sus pensadores (los ideólogos conceptivos activos de dicha clase, que hacen del crear la ilusión de esta clase acerca de sí misma su rama de alimentación fundamental), mientras que los demás adoptan ante estas ideas e ilusiones una actitud más bien pasiva y receptiva, ya que son en realidad los miembros activos de esta clase y disponen de poco tiempo para formarse ilusiones e ideas acerca de sí mismos” (Marx, 1959: 49).

Por su parte, en lo que se refiere al problema de las relaciones entre teoría y práctica como contexto en el cual se desenvuelven los intelectuales de una clase, la concepción de Marx ha quedado plasmada, a propósito del caso del proletariado, en la famosa alusión al arma de la crítica conjugada con la crítica de las armas y en su percepción de que la “teoría se convierte en un poder material cuando prende en las masas”, en el entendido de que esto último solo tiene lugar “a condición de que argumente y demuestre *ad hominem*, para lo cual tiene que hacerse una crítica radical” (Marx, 1982 b: 497). Y una crítica radical, concreta, *ad hominem*, es aquella que va a la raíz de lo humano y, específicamente a las necesidades igualmente radicales del ser humano:

Toda revolución requiere, en efecto, un elemento pasivo, una base material. En un pueblo, la teoría solo se realiza en la medida en que es la realización de sus necesidades (...) ¿Serán las necesidades teóricas necesidades directamente prácticas? No basta con que el pensamiento acucie hacia su realización; es necesario que la misma realidad acucie hacia el pensamiento (...) Una revolución radical solo puede ser la revolución de necesidades radicales (ídem: 498).

En este punto, el aire de familia con la visión gramsciana de la hegemonía es proverbial y queda de esta manera rotulado el terreno dentro del cual pueden desenvolverse los intelectuales de la clase trabajadora: la formulación de las ideas en su forma abstracta, general, tiene que partir forzosamente de la situación real del pueblo, es decir, de sus necesidades más sentidas o radicales en sentido humano (consideración que, de otro lado y

acto seguido, le sirve para postular al proletariado como clase revolucionaria<sup>59</sup>). Eso significa, en otras palabras, que la ideología del proletariado es una construcción que involucra ese doble movimiento de abajo a arriba y de arriba a abajo que aquí hemos identificado como propio de la noción de cogobierno.

La constitución política de la clase en el contexto genérico del modo de producción queda de esta forma analizada. Pero ¿qué pasa cuando nos planteamos el problema en el escenario más específico de una formación social, como podría ser el caso de los países que en la época de Marx venían experimentando la revolución industrial (Inglaterra, Francia, Alemania, Holanda, Estados Unidos, etc.)? Nuestra hipótesis es que al resituarnos en este terreno de lo concreto, la relación que forma la clase en sentido político debe ser interpretada como una interacción cogubernativa entre movimiento social sindical y partido político. Veamos en qué sentido.

Hasta principios de la década del 60 del siglo XIX, la actitud de Marx respecto de los sindicatos fue de indiferencia y, casi se diría, de desconfianza, cosa debida principalmente a su familiaridad con el caso inglés, en donde si bien dichas organizaciones se habían venido extendiendo tras la disolución del cartismo, sin embargo hacían gala de una orientación puramente reivindicativa y de baja politización. No obstante, a medida que dicha década avanza el panorama sindical británico —y hasta cierto punto también el francés— comienza a cambiar, sobre todo como consecuencia del deterioro de las condiciones laborales de los trabajadores de la industria textil, sector impactado por el cierre del mercado norteamericano en virtud de la Guerra de Secesión que desgarraba a ese país. Así las cosas, se abría paso un movimiento de radicalización política y de avance hacia formas de cooperación internacional encabezado por los proletariados británico y francés, cuyo subproducto inmediato vendría a ser la constitución de la Asociación Internacional de los Trabajadores. Marx es invitado a

---

<sup>59</sup> Para Marx, el proletariado es la clase revolucionaria por excelencia en virtud de una razón muy precisa: agrupa a los individuos cuyos sufrimientos son universales por cuanto son víctima no de algún “desafuero especial” sino “del desafuero puro y simple”. En tales condiciones, ella “representa la pérdida total del hombre” y, por ende, “solo puede ganarse a sí misma mediante la recuperación total del hombre”. Desde el punto de vista marxiano, hasta la aparición del proletariado las clases revolucionarias se limitaban a defender un interés particular que lograban presentar como interés general. A contrapelo de esto, y por cuenta de encarnar esa “pérdida total del hombre”, el proletariado defiende un interés universal, rotundamente humano: la “recuperación total del hombre”. En consecuencia, con el proletariado estamos, por primera vez, ante una clase en la que se conjugan la generalidad real de su interés con la generalidad del interés colectivo, es decir, ante una clase cuyo interés particular es el interés general. Así es como podría entenderse, de otra parte, la enigmática consideración del proletariado como “una clase que no es una clase”.

intervenir en el proceso fundacional de dicho organismo en calidad de representante de los obreros alemanes en Inglaterra y ese será el pistoletazo de salida de una nueva actitud suya en lo concerniente al sindicalismo. En efecto, en el documento interno de trabajo de la Internacional que luego se ha conocido como *Salario, precio y ganancia* (1865), Marx defiende en contra del obrero inglés Weston —que sostenía la inutilidad de las luchas por la mejora salarial, alegando que un alza de salarios generaba inmediatamente un alza de precios— la importancia de la organización en sindicatos y de “la guerra de guerrillas” económica que ellos, en su calidad de representantes del trabajo, desarrollan contra el capital: “Si en sus conflictos diarios con el capital los obreros cediesen cobardemente, se descalificarían sin duda para emprender movimientos de mayor envergadura” (Marx, 1976 e: 76). Para él, entonces, la lucha sindical es importante no sólo porque ayuda a impedir el deterioro del salario en relación con la tasa de ganancia, sino sobre todo porque puede contribuir a potenciar la maduración de formas de organización de clase más elevadas. Sin embargo, eso no sucedería si los sindicatos se conformaban, como venía sucediendo hasta ese momento, con desarrollar una mera lucha reivindicativa: “Las tradeuniones trabajan bien como centros de resistencia contra las usurpaciones del capital. Fracasan, en algunos casos, por utilizar poco inteligentemente su fuerza. Pero, en general, son deficientes por limitarse a una guerra de guerrillas contra los efectos del sistema existente, en vez de esforzarse, al mismo tiempo, por cambiarlo, en vez de emplear sus fuerzas organizadas como palanca para la emancipación definitiva de la clase obrera; es decir, para la abolición definitiva del sistema del trabajo asalariado” (ídem).

Sin embargo, un año después, es decir, en 1866, Marx hace una nueva valoración, esta vez bastante más positiva, que vale la pena recoger en extenso:

La única fuerza social de los obreros está en su número. Pero, la fuerza numérica se reduce a la nada por la desunión. La desunión de los obreros nace y se perpetúa debido a la *inevitable competencia entre ellos mismos* (...) Originariamente, las tradeuniones nacieron de los intentos *espontáneos* que hacían los obreros para suprimir o, al menos, debilitar la competencia, a fin de conseguir unos términos del contrato que les liberasen de la situación de simples esclavos. El objetivo inmediato de las tradeuniones se limitaba, por eso, a las necesidades cotidianas, a los intentos de detener la incesante ofensiva del capital, en una palabra, a cuestiones de salarios y de duración del tiempo de trabajo. Semejante actividad de las tradeuniones, además de legítima, es necesaria. Es indispensable mientras exista el actual modo de producción. Es más, esta

actividad debe extenderse ampliamente mediante la formación y la unidad de las tradeuniones en todos los países. Por otra parte, sin darse cuenta ellas mismas, las tradeuniones se fueron convirtiendo en *centros de organización* de la clase obrera, del mismo modo que las municipalidades y las comunas medievales lo habían sido para la burguesía. Si decimos que las tradeuniones son necesarias para la lucha de guerrillas entre el capital y el trabajo, cabe saber que son todavía más importantes como *fuerza organizada para suprimir el propio sistema de trabajo asalariado y el poder del capital* (...) Ocupadas con demasiada frecuencia en las luchas locales e inmediatas contra el capital, las tradeuniones no han adquirido aún plena conciencia de su fuerza en la lucha contra el sistema de la esclavitud asalariada. Por eso han estado demasiado al margen del movimiento general social y político. Sin embargo, últimamente, por lo visto, se ha despertado en ellas la conciencia de su gran misión histórica (...) Aparte de sus propósitos originales, deben ahora aprender a actuar deliberadamente como centros organizadores de la clase obrera ante el magno objetivo de su *completa emancipación*. Deben apoyar a todo movimiento social y político en esta dirección. Considerándose y actuando como los campeones y representantes de toda la clase obrera, tienen el deber de llevar a sus filas a los obreros no asociados. Deben preocuparse solícitas por los obreros de las ramas más miserablemente retribuidas, como, digamos, de los obreros agrícolas, que, vistas las circunstancias excepcionales, se ven privados de toda capacidad de acción. Las tradeuniones deben mostrar a todo el mundo que no luchan por intereses estrechos y egoístas, que su objetivo es la emancipación de los millones de oprimidos (Marx, 1976 f: 83-84).

Esto significa que para Marx los trabajadores inician su construcción política como clase de abajo a arriba y de lo particular a lo general. En ese marco, las organizaciones sindicales pueden jugar un papel clave en cuanto logren erigirse en el instrumento a través del cual se produzca el desarrollo político de la clase obrera como colectivo. Todo ello, claro, siempre y cuando aprendan “a actuar como centros organizadores ante el magno objetivo de la completa emancipación”, asumiendo un rol catalizador similar al que en su momento jugaron los espacios locales para la burguesía. El desafío político del momento, en 1866, era para Marx, por tanto, la politización del sindicalismo. Mas, ¿en qué consistía concretamente esa politización? Sin duda, en la asunción de la meta de la unidad de clase, en trabajar de cara a llevar “a un mismo cauce los movimientos espontáneos de la clase obrera” —que era precisamente el proceso que, en su visión, debía coordinar la Asociación Internacional de los Trabajadores— y donde tal cauce común derivaba, evidentemente, en la toma del poder político en el escenario nacional por los trabajadores. No obstante, como advirtió en crítica a Lassalle, tampoco había que sobreestimar en la lucha el peso de la esfera nacional (“Lassalle concebía el movimiento obrero desde el punto de vista nacional más estrecho”); la cuestión

era, entonces, entender que “naturalmente, la clase obrera, para poder luchar, tiene que organizarse *como clase* en su propio país, y este es la palestra inmediata de sus luchas. En este sentido, su lucha de clase es nacional, no por su contenido, sino como dice el *Manifiesto Comunista*, «por su forma». Pero «el marco del Estado nacional de hoy» (...) se halla a su vez, económicamente, «dentro del marco del mercado mundial», y políticamente, «dentro del marco del sistema de Estados»” (Marx, 1979 a: 22).<sup>60</sup>

Según lo anterior, el “organizarse como clase” del proletariado es algo que debe realizarse tanto en el escenario nacional como en el mundial. En el primer caso, con miras a la toma y destrucción del Estado existente y, en el segundo, a una coordinación global del accionar obrero; pero en ambos, organizarse como clase significa, para Marx, organizarse como partido y específicamente, a la luz de lo dicho hasta aquí, organizarse articulando movimiento sindical y partido. Y aunque la apuesta partidista de Marx se hallaba presente en su pensamiento por lo menos desde el 48, el solo itinerario de la Internacional es clarificador al respecto: en el *Manifiesto inaugural de la Asociación Internacional de los Trabajadores*, redactado y pronunciado por él en Londres, el 28 de septiembre de 1864, postula que “la conquista del poder político ha venido a ser (...) el gran deber de la clase obrera. Así parece haberlo comprendido esta, pues en Inglaterra, en Alemania, en Italia y en Francia, se han visto renacer simultáneamente estas aspiraciones y se han hecho esfuerzos simultáneos para reorganizar políticamente el partido de los obreros” (Marx, 1976 g: 12). A su vez, en 1872, en el balance del último congreso celebrado por la organización en Europa (*De las resoluciones del Congreso General celebrado en La Haya*), se lee lo siguiente: “En su lucha contra el poder colectivo de las clases poseedoras, el proletariado no puede actuar como clase sino constituyéndose él mismo en partido político propio y opuesto a todos los antiguos partidos formados por las clases poseedoras” (Marx y Engels, 1976 c: 309). Ahora bien, ¿cuál era la concepción que tenía Marx del partido y, más concretamente, de las relaciones entre clase y partido?

Maximilien Rubel ha defendido que habría en Marx no una sino dos nociones de partido: “la idea de *espontaneidad* es esencial para comprender la distinción establecida por Marx entre

<sup>60</sup> Lo que señalaba el *Manifiesto* al respecto era esto: “Por su forma, aunque no por su contenido, la lucha del proletariado contra la burguesía es primeramente una lucha nacional. Es natural que el proletariado de cada país deba acabar en primer lugar con su propia burguesía” (Marx y Engels, 1976 a: 121).

los partidos obreros cuya estructura no puede ser muy distinta que la de los demás partidos políticos en *régimen liberal*, y el partido proletario: al trascender de alguna manera las condiciones de la sociedad establecida, este no puede identificarse con una organización real sometida a la esclavitud de la alineación política” (Rubel, 2003 a: 224). Según este autor, la primera noción, por tanto, se corresponde con un enfoque “sociológico” del partido, mientras la segunda tendría más una connotación “ética” en donde lo central es el compromiso con un principio emancipatorio que va más allá de cualquier cálculo político. En apoyo de esto último trae a colación la caracterización que hace Marx de los comunistas en el *Manifiesto*:

Cuál es la posición de los comunistas con respecto a los proletarios en general? Los comunistas no forman un partido aparte, opuesto a los otros partidos obreros. No tienen intereses que los separen del conjunto del proletariado (...) Los comunistas solo se distinguen de los demás partidos proletarios en que, por una parte, en las diferentes luchas nacionales de los proletarios, destacan y hacen valer los intereses comunes a todo el proletariado, independientemente de la nacionalidad; y, por otra parte, en que, en las diferentes fases de desarrollo por que pasa la lucha entre el proletariado y la burguesía, representan siempre los intereses del movimiento en su conjunto (Marx y Engels, 1976 a: 122).

Como salta a la vista, esta concepción “ética” del partido coincide con la cuestión de la hegemonía en el contexto del modo de producción a la que hacíamos alusión anteriormente, es decir, con la apelación a las necesidades radicales del proletariado y a la inserción de las mismas en el debate público más amplio. En consecuencia y *a contrario sensu*, el partido en sentido “sociológico” apuntaría más al problema de la organización política en la esfera de lo empírico o de la formación social.

Al ubicar la cuestión en este plano del análisis, lo que nos encontramos a primera vista es un Marx defendiendo una idea de partido con innegables connotaciones vanguardistas, aunque anotando que hablamos de un momento histórico en el que no se habían desarrollado aún las formas de organización corporativa que luego, bajo el capitalismo fordista, estarían a la orden del día. Por tanto, ni las empresas, ni el Estado, ni los partidos, ni los sindicatos tenían la densidad burocrática que llegarían a alcanzar más tarde. Para efectos de lo que nos interesa a estas alturas del trabajo, puede decirse que los sindicatos estaban todavía más cerca de la condición de movimiento social espontáneo que de agrupación gremial formalizada; y los

partidos respondían más al modelo que la ciencia política ha llamado de “notables”, por oposición al de “masas” —progresión respecto de la cual el futuro Partido Socialdemócrata Alemán resultaría precursor—, es decir, eran organizaciones poco formalizadas y bastante flexibles. Como sea, ese rol vanguardista del partido al que hacemos alusión se hallaba presente en el propio *Manifiesto Comunista*: “Prácticamente, los comunistas son, pues, el sector más resuelto de los partidos obreros de todos los países, el sector que siempre impulsa adelante a los demás; teóricamente, tienen sobre el resto del proletariado la ventaja de su clara visión de las condiciones, de la marcha y de los resultados generales del movimiento proletario (...) jamás, en ningún momento se olvida este partido en inculcar a los obreros la más clara conciencia del antagonismo hostil que existe entre la burguesía y el proletariado” (ídem: 122 y 140).

Pero, ¿significa esto que Marx le estaba asignando al partido una función dirigencial, vertical, que se manifestaría tanto en un cierto plano educativo (según parece desprenderse de la referencia a ese “inculcar a los obreros la conciencia del antagonismo”), como en el organizacional?

Respecto de lo primero, el mejor ejemplo de la concepción de Marx a propósito del supuesto papel del partido como educador y, lo que es más, como productor de teoría, es el de la Internacional. En efecto, según Engels, “para el triunfo definitivo de las tesis expuestas en el *Manifiesto*, Marx confiaba tan solo en el desarrollo intelectual de la clase obrera, que debía resultar inevitablemente de la acción conjunta y la discusión” (Engels, 1976 a: 104). En ese sentido, en el *Manifiesto inaugural* se defiende que “la clase obrera posee ya un elemento de triunfo: el número. Pero el número no pesa en la balanza si no está unido por la asociación y guiado por el saber” (Marx, 1976 g: 12). Desde luego, si según nuestra hipótesis el cogobierno es la impronta que inspira la dimensión político-cognitiva conducente a la formación de la clase obrera, entonces estamos lejos de un modelo “kautskiano” en el que intelectuales profesionales elaboran una teoría científica a la que luego los trabajadores se limitan a acceder pasivamente, configurándose así lo que tradicionalmente se llamó “conciencia de clase”. Y efectivamente, cuando se habla de cogobierno a propósito del problema de la relación entre clase y teoría, ello no puede significar otra cosa que conocimiento producido en la lucha y luego sistematizado y elevado al plano de la abstracción

por los intelectuales de la clase. A ese respecto, el rechazo de Marx de una conducción teórica externa y desde arriba a propósito del caso de la Internacional, es explícito: “La asociación Internacional de los Trabajadores se propone unir, llevando a un mismo cauce, los *movimientos espontáneos* de la clase obrera, pero, de ninguna manera, dictarle o imponerle cualquier sistema doctrinario” (Marx, 1976 f: 82). Más aún, su repudio del doctrinariismo y su reconocimiento de la importancia que tenía el desenvolvimiento espontáneo de la clase fue también uno de los ejes de su crítica al naciente Partido Socialdemócrata Alemán: “Cada paso de movimiento real vale más que una docena de programas” (Marx, 1979 b: 8).

Bajo esta luz, por tanto y como enfoque hermenéutico alternativo, lo que debemos entender cuando Marx habla de los comunistas como sector más resuelto y adelantado es una apuesta por una función impulsora que, evidentemente, adquiere sentido dependiendo del grado de maduración política de la clase: cuando su organización se halla en una etapa apenas inicial de desarrollo, el partido debe contribuir a impulsar su crecimiento. En esa dirección, en carta al socialista alemán y miembro de la Internacional, Friedrich Bolte, Marx plantea que “allí donde la clase obrera no ha desarrollado su organización lo bastante para emprender una ofensiva resuelta contra el poder colectivo, es decir, contra el poder político de las clases dominantes, se debe, por lo menos, prepararla para ello mediante una agitación constante contra la política de las clases dominantes y adoptando una actitud hostil contra ese poder” (Marx, 1976 h: 448). Según Rubel, quien abunda en este tema, “para Marx parece que no hay ambigüedad alguna: su papel [el del partido] consiste en activar el proceso de maduración de la conciencia revolucionaria de los obreros” (Rubel, 2003 a: 217).

Finalmente, en cuanto al aspecto organizativo del partido al que hacíamos referencia arriba (su estructuración y relaciones de poder internas y su relación con la clase), nada mejor que considerar la visión de Marx acerca de lo que debía ser el gobierno de la Asociación Internacional de los Trabajadores en tanto “contraorganización internacional del trabajo frente a la conspiración cosmopolita del capital”, es decir, en tanto partido internacional del proletariado. Al respecto, ya resaltábamos su rechazo explícito acerca de la posibilidad de imponerle al ente cualquier tipo de sistema doctrinario; en esa misma dirección, la índole del proyecto de estatutos generales de la asociación, redactado por él mismo y finalmente adoptado en 1871, era la de un cuerpo normativo flexible y de mínimos, con solo 13 artículos

que, entre otros aspectos, se ocupaban de definir la función de la organización (“crear un centro de comunicación y de cooperación entre las sociedades obreras de los diferentes países”) y de señalar el “Congreso obrero general”, que debía reunirse anualmente, como asamblea en la que reposaba el poder decisario y que tenía, entre otras funciones, la de elegir al Consejo General. Este último, por su parte, era un ente representativo de las diferentes nacionalidades vinculadas, que no tomaba decisiones sobre el destino de la AIT, sino simplemente cumplía tareas “de enlace internacional entre los diferentes grupos nacionales y locales de la Asociación, con el fin de que los obreros de cada país estén constantemente al corriente de los movimientos de su clase en los demás países” (Marx, 1976 i: 15); además, debía hacer encuestas sobre la situación social de los diferentes países europeos e informar a las distintas agrupaciones sobre las propuestas hechas por alguna de ellas y tenía iniciativa para someter a consideración proposiciones. Así pues, en ningún caso podría decirse que el modelo organizativo de la Internacional era vertical y autoritario, ni adoctrinador o burocratizante. Al contrario, se trataba de una forma descentralizada, en la cual el principio guía era este: “a pesar de estar unidas por un lazo indisoluble de fraternal cooperación, todas las sociedades obreras adheridas a la Asociación Internacional conservarán intacta su actual organización” (ídem: 16).<sup>61</sup>

### **3.3. Cogobierno y dictadura del proletariado**

En *Marx, teórico del anarquismo* (1973), Maximilien Rubel argumenta que “con el nombre de comunismo, Marx ha desarrollado una teoría de la anarquía; mejor aún, él fue en realidad el primero en poner las bases racionales de la utopía anarquista y el primero en definir el proyecto de su realización” (Rubel, 2003 b: 95-96). Para este autor, “aunque Marx tuvo pocas simpatías para con algunos anarquistas, se ignora generalmente que compartió con ellos el

<sup>61</sup> Haciendo una valoración retrospectiva de los estatutos de la Internacional por él redactados, señalaba Marx un año después, en 1872: “...los Estatutos de la Internacional no reconocen más que simples sociedades «obreras», todas las cuales persiguen el mismo objetivo y aceptan el mismo programa. Programa que se limita a trazar los rasgos generales del movimiento proletario y *deja su elaboración teórica a cargo de las secciones*, que aprovechan para ello *el impulso dado por las necesidades de la lucha práctica y el intercambio de ideas* que se efectúa. En los órganos de las secciones y en sus congresos se admiten indistintamente todas las convicciones socialistas” (Marx y Engels, 1976 b: 287) (subrayado nuestro).

ideal y el objetivo: la desaparición del Estado”; en su visión, la negación del Estado y del dinero serían elementos presentes en Marx aun con anterioridad a sus estudios de economía política, comoquiera que se derivan de su crítica de la filosofía política de Hegel y de sus investigaciones sobre la historia de las revoluciones burguesas. Una manifestación clara de ello es la noción de “emancipación humana”, que Marx desarrolla en *Sobre la cuestión judía*, la cual condensaría el primer intento de formalización del anarquismo marxiano: mientras la emancipación política —centrada, como ya veíamos, en la separación entre el Estado y la sociedad civil— no logra emancipar al ser humano de la propiedad privada ni de la religión (pues se limita a otorgar libertad religiosa y libertad económica) y, lo que es más, no logra establecer una comunidad política real, la emancipación humana supera la escisión, reconcilia a los individuos consigo mismos y crea las condiciones para su autorrealización, es decir, para que puedan organizar “sus propias fuerzas como fuerzas sociales” sin separar de sí mismos “la fuerza social bajo la forma de fuerza política” (Marx, 1982 c: 484). Sin embargo —destaca Rubel— la emancipación política no se diluye sin más en la construcción de Marx y, antes bien, su importancia continúa siendo reconocida como medio necesario para poder alcanzar la emancipación humana:

Partiendo del *Contrato social* de Rousseau, teórico del ciudadano abstracto y precursor de Hegel, Marx encontró su propio camino. Habiendo rechazado un aspecto de la alienación política preconizada por los dos pensadores, llegó a la visión de una emancipación humana y social que restablecería al individuo en la integridad de sus facultades y en la totalidad de su ser. Rechazo parcial, pues al ser un dato histórico, esta etapa no puede desaparecer o ser abolida mediante un acto de voluntad. La emancipación política es un “gran progreso”, es incluso la última forma de la emancipación humana en el *interior* del orden establecido, y como tal puede servir de medio para cambiar este orden e inaugurar la etapa de la verdadera emancipación humana. Dialécticamente antinómicos, los fines y los medios se acuerdan éticamente en la conciencia del proletariado moderno que, de esta forma, se convierte en portador y en sujeto histórico de la revolución (Rubel, 2003 b: 110).

La emancipación política, pues, como el camino para alcanzar la emancipación humana o, si se prefiere, el cogobierno (la política democrática) como mediación del autogobierno (la anarquía). La tensión cogubernativa que se nos presentaba a la hora de considerar la organización interna de la clase obrera, reaparece aquí, de nuevo, pero ahora a propósito de la conformación de la voluntad política colectiva alrededor del fin emancipatorio. Para Rubel,

“hombre de partido tanto como hombre de ciencia, Marx ha tratado siempre, en su actividad política, de armonizar los fines y los medios del comunismo anarquista” (ídem: 107). Pero, ¿hasta qué punto tuvo éxito en lograr esa armonización? O más aún, ¿hasta dónde es posible lograrla, en especial cuando en este plano del gobierno de la sociedad, a diferencia del interno de la clase, hay que vérselas con ese universal abstracto jerárquico que es el aparato de Estado? Si nos atenemos al ya comentado punto de vista de Stirner y Proudhon, por ejemplo, o al de un epílogo suyo como Bakunin, el proyecto está fracasado de antemano, pues todo gobierno, incluso el instituido en el marco de formas cogubernativas, es siempre dictadura de una minoría y, lo que es aun peor, toda ocupación de posiciones en el mismo, así sea por parte de los trabajadores, implica autonomización respecto de aquellos a quienes se representa y, consiguientemente, instauración de una nueva oligarquía.<sup>62</sup> Veamos entonces cómo intenta Marx resolver esta cuestión, cosa que nos llevará a tomar en consideración la categoría de la dictadura del proletariado entendida como un paradigma de democracia cogubernativa. Para avanzar en esa dirección, nos será útil traer a colación el texto *La democracia contra el Estado* (1997), de Miguel Abensour, en el que este autor intenta demostrar la existencia de una continuidad filosófica entre el acercamiento juvenil de Marx a la teoría de la democracia y su retoma de la cuestión a comienzos de la década de los setenta.

Abensour parte de la hipótesis de la presencia de un “momento maquiaveliano” en el pensamiento político de Marx, el cual se habría gestado a comienzos de los años 40, alcanzando una primera expresión clara en 1843, en la *Crítica del derecho del Estado de Hegel*. Sorpresivamente, tras un breve pestañear de apenas unos meses, esa inspiración se habría soterrado a partir de principios de 1844 y a lo largo de más de dos décadas, pero solo para reemergir en 1871 con ocasión del estallido de la Comuna de París, delineando así un hilo conductor: “¿no puede pensarse que lo que se abre paso en el texto de 1843, bajo el

<sup>62</sup> En esa dirección, en *Estatismo y anarquía*, Bakunin descalifica la posición de Marx, señalando: “Este dilema se resuelve fácilmente en la teoría marxista. Entienden, por gobierno del pueblo, un gobierno de un pequeño número de representantes elegidos por el pueblo. El sufragio universal —el derecho de elección por todo el pueblo de los representantes del pueblo y de los gerentes del Estado—, tal es la última palabra de los marxistas lo mismo que de la minoría dominante, tanto más peligrosa cuanto que aparece como la expresión de la llamada voluntad del pueblo. Así, pues, desde cualquier parte que se examine esta cuestión se llega siempre al mismo triste resultado, al gobierno de la inmensa mayoría de las masas del pueblo por la minoría privilegiada. Pero esa minoría, nos dicen los marxistas, será compuesta de trabajadores. Sí, de *antiguos* trabajadores, quizá, pero que en cuanto se conviertan en gobernantes o representantes del pueblo cesarán de ser trabajadores y considerarán el mundo trabajador desde su altura estatista; no representarán ya desde entonces al pueblo, sino a sí mismos y a sus pretensiones de querer gobernar al pueblo. El que quiera dudar de ello no sabe nada de la naturaleza humana” (Bakunin, 2008: 210).

nombre de «verdadera democracia», no desaparece totalmente, sino que persiste, como una dimensión oculta, latente, de la obra, lista para resurgir, susceptible de ser despertada bajo el choque del acontecimiento? Así, si se consulta el conjunto de los textos de Marx relativos a la Comuna de París (...) se percibe efectivamente un cierto despertar de la problemática de 1843” (Abensour, 1998: 112). Según este autor, la aparición del momento maquiaveliano, manifiesto en el Marx republicano y democrático de 1843, tendría, entre otras, estas implicaciones teóricas: la asunción marxiana de la naturaleza política de la condición humana (*el zoon politikon*); el reconocimiento de la autonomía de la esfera política, entendida como subproducto de lo anterior; la defensa del civismo participativo; y, finalmente y por ende, la apuesta por un enfoque consensual de la política, es decir, por una comprensión de esta como “la puesta en práctica de un vivir-juntos de los hombres según las exigencias de la libertad, de la voluntad libre”. En otras palabras, en virtud de la impronta maquiaveliana “para Marx, la esencia de la política no puede pensarse apenas sobre el polo de la relación amo-esclavo, sino que consiste más bien en el establecimiento de la unión de los hombres, en la institución *sub specie rei publicae*, bajo la forma de la república, de un ser-juntos orientado a la libertad”. En tales condiciones, “Marx (...) consigue elaborar un abordaje *crítico* que le permite distinguir lo verdadero de lo falso y pensar la desaparición del Estado, pero como advenimiento de la verdadera democracia” (ídem: 77), es decir, como “reducción” de lo político institucional sobre sí mismo, como abandono de sus pretensiones de imperar sobre las otras esferas de la vida social, condición en virtud de la cual se abrirían, por contraste, las puertas de la politicidad plena: si el Estado en tanto aparato ya no interfiere en los espacios propios de la sociedad civil, esta se politiza. La consecuencia política del enfoque de Abensour está, pues, a la vista: bajo sus términos y en contravía de Rubel, Marx no es un teórico del anarquismo sino de la democracia y del republicanismo. Eso significa que la “desaparición del Estado” es algo muy distinto de la superación de la política entendida como paso a la mera “administración de las cosas” y que la dictadura del proletariado no es un momento transicional al comunismo de la “emancipación humana” sino la realización directa de este.

Independientemente de la interpretación que se haga de la *Crítica del derecho del Estado de Hegel* (texto en el que sin duda encontramos un Marx democrático-radical), el argumento de Abensour de un momento maquiaveliano en Marx nos presenta dos dificultades de fondo, a saber: primero, el momento maquiaveliano conlleva, como ya se señalaba, un elogio de la

autonomía de la política y, por ende, de su independencia respecto de la producción, premisa que entra en contradicción con la concepción de Marx acerca del problema; y segundo, el modelo consensual de la política que encarna dicho momento maquiaveliano no solo es incompatible con la lucha de clases sino que excluye la posibilidad de entender la dictadura del proletariado como hegemonía, es decir, como cogobierno.

Respecto de lo primero, si bien es cierto que a principios de los años 40 Marx comienza a dar muestras de una firme apuesta por la política como medio para conectar con las necesidades radicales del ser humano y, por ende, para alcanzar la “emancipación humana”, no hay evidencia de una suscripción suya de la idea de la autonomía de la misma. De hecho, lo que se observa —punto ya analizado en el primer apartado— es su descalificación de la concepción hegeliana de la supremacía del Estado por sobre la sociedad civil y la familia. Pero además, cualquier duda que pueda haber al respecto se disipa al considerar la concepción de Marx acerca del problema de la producción en general —más allá del modo capitalista de la misma— es decir, en tanto actividad creadora en sentido genérico. Como ha señalado Étienne Balibar, Marx “suprimió uno de los más antiguos tabúes de la filosofía: la distinción radical de la *praxis* y la *poiesis*” (Balibar, 2000: 47), lo que no es sino otra manera de decir que la política, quintaesencia de la *praxis* junto con la ética, es para Marx una forma de la producción y, en consecuencia, no cabe el pensamiento de la autonomía de la una respecto de la otra. Pero observemos más en detalle el argumento de Balibar:

Desde la filosofía griega (que hacía de ella el privilegio de los “ciudadanos”, es decir, de los amos), la *praxis* es la acción “libre”, en la cual el hombre no realiza ni transforma otra cosa que a sí mismo, al procurar alcanzar su propia perfección. En cuanto a la *poiesis* (del verbo *poiein*: hacer/fabricar), que los griegos consideraban como fundamentalmente servil, es la acción “necesaria”, sometida a todas las coacciones de la relación con la naturaleza, con las condiciones materiales. La perfección que busca no es la del hombre, sino la de las cosas, los productos de uso.

Este es entonces el fondo del materialismo de Marx en *La ideología alemana* (que es efectivamente un *nuevo* materialismo): no es una simple inversión de la jerarquía, un “obrerismo teórico” por así decirlo (como se lo reprocharán Hannah Arendt y otros), vale decir, una primacía acordada a la *poiesis* sobre la *praxis* en razón de su relación directa con la materia, sino la identificación de ambas, la tesis revolucionaria según la cual la *praxis* pasa constantemente a la *poiesis* y a la inversa. Nunca hay libertad efectiva que no

sea también una transformación material, que no se inscriba históricamente en la *exterioridad*, pero jamás, tampoco, hay trabajo que no sea una transformación de sí mismo, como si los hombres pudieran cambiar sus condiciones de existencia y conservaran al mismo tiempo una “esencia” invariante (ídem).

En la perspectiva de Balibar, adicionalmente, Marx de hecho va más allá, incluyendo también al “tercer término del tríptico clásico: la *theória* o teoría” en esa interrelación dialéctica, la cual en tal medida es asumida no solo como un momento de la *praxis* sino, a la vez, como *poiesis* o “producción de conciencia”, como ideología.<sup>63</sup>

Por supuesto, el rechazo de una autonomía de la política por parte de Marx no se da solo en el sentido general u antropológico expuesto hasta aquí, sino que es aún más marcado cuando pasa a analizar sistemáticamente la estructura de la sociedad capitalista moderna. Allí, como es bien sabido, lo que Marx plantea es la existencia de una prioridad de la producción en sentido económico por sobre lo político-institucional. De ahí entonces que la crítica de la economía política, la comprensión del funcionamiento del capital, sea la clave para la comprensión de la naturaleza del Estado. Lejos de ser autónomo respecto del capital, para Marx el Estado moderno es funcional a él, cosa que por supuesto es distinta de afirmar que es omnímodamente controlado por la clase burguesa, ya que la relación del Estado con esta depende del grado de cohesión y organización de la misma y del nivel del conflicto con las clases subalternas (cf. *El dieciocho brumario*).

Ahora bien, el segundo problema que se desprende de la hipótesis de la subyacencia de un momento maquiaveliano en el pensamiento de Marx, es el que se refiere a la incompatibilidad entre el enfoque de la política como consenso, de un lado y, del otro, la lucha de clases y la

<sup>63</sup> Hay que señalar, por otro lado, que esa comprensión dialéctica de las relaciones entre producción, política y teoría o, lo que es lo mismo, entre necesidad y libertad, se remonta más allá de la *Ideología alemana*, tan destacada por Balibar, a los *Manuscritos del 44*, donde es clara la noción de una actividad humana natural-social, es decir, de una actividad humana que es tanto producción de los medios materiales de existencia, en lucha contra la naturaleza, como también producción de su propio medio social: “...la actividad vital, la vida productiva misma, solo se le representa al hombre como medio para la satisfacción de una necesidad, de la necesidad de conservar la existencia física. Pero la vida productiva es la vida genérica. Es la vida que engendra vida. En el tipo de actividad vital se contiene todo el carácter de la especie, su carácter genérico, y la actividad libre y consciente es el carácter genérico del hombre (...) Religión, familia, Estado, derecho, moral, ciencia, arte, etc., son solamente modalidades especiales de la producción y se rigen por la ley general de esta (...) No me es dado como producto social solamente el material de mi actividad —incluso el lenguaje en que el pensador se expresa—, sino que mi propio pensamiento es también una actividad social; y así mismo, por tanto, lo que yo hago de mí para la sociedad y con la conciencia de mí como ser social” (Marx, 1982 d: 600 y 618-619).

hegemonía, cuestión que, por supuesto, cierra la posibilidad de entender la dictadura del proletariado como un modelo cogubernativo. Al respecto, hay que señalar que no es para nada claro que la concepción de la democracia en la que se inscribe Marx en la *Crítica del derecho del Estado de Hegel*, sea la de un modelo consensual. En primer lugar, porque si bien Marx se opone al estatismo y monarquismo de Hegel desde la óptica de la democracia, no llega a hacer un desarrollo amplio y sistemático de su visión acerca de la misma; y segundo, porque en todo caso sí habla de la democracia como conjugación entre lo particular y lo universal: la democracia como el único orden en el que “el género aparece él mismo como existencia (...) La democracia es, por tanto, por primera vez, la verdadera unidad de lo general y lo particular” (Marx, 1982 a: 342-343); es decir, que su idea de la democracia no es la del gobierno de todos en beneficio de todos —que sería lo propio del consensualismo del “momento maquiaveliano”— sino la del gobierno de la mayoría en beneficio de todos. Eso queda explicitado sin ambigüedades cuando hace la crítica del elogio hegeliano de la burocracia: “La superación de la burocracia solo puede consistir en que el interés general llegue a ser el interés particular *realmente* y no solo, como en Hegel, imaginativamente, en la *abstracción*, lo que solo será posible cuando el interés *particular* llegue a convertirse realmente en el interés *general*” (ídem: 361). Si eso es así, si de lo que se trata es de que el interés particular llegue a ser el interés general, entonces estamos hablando de hegemonía y de política como conflicto y no de consenso republicano. Pero, lo que es más, esa idea de Marx de un particular que logra conjugarse con lo general, es el fondo de lo que unos meses más tarde proclamará haber encontrado en el proletariado como “clase de la sociedad civil que no es ya una clase de ella” (Marx 1982 b: 501): se trata de una parte de la sociedad en la que, dadas sus condiciones de opresión, se materializa la total negación de la dignidad del ser humano y, por tanto, de una parte de la sociedad que al luchar por la recuperación de esa esencia humana está luchando por un interés particular que es ya un interés general. Con el proletariado se da el caso de un gobierno de la mayoría en favor de la mayoría que es, al mismo tiempo, un gobierno de la mayoría en favor de todos. Pero por supuesto, el gobierno de una clase en representación del interés general es justamente lo que aquí llamamos hegemonía o, con más precisión, democracia cogubernativa.

Así las cosas, es indudable que a lo largo del año 1843 Marx adopta una concepción de la política como conflicto que ya no lo abandonará y que lo llevará —punto en el que estamos de

acuerdo con Rubel— tanto a una comprensión de los límites de la emancipación política como a una apuesta por su superación en la acracia o emancipación humana. En esa materia, Marx se ubicaría en un terreno de coincidencia en torno a los fines con sus coetáneos del campo libertario, aunque, simultáneamente, de radical divergencia en torno a los medios:

La anarquía: he aquí el gran caballo de batalla de su maestro Bakunin, que, de los sistemas socialistas, no ha tomado más que las etiquetas. Todos los socialistas entienden por anarquía lo siguiente: una vez conseguido el objetivo de la clase obrera —la abolición de las clases—, el poder del Estado, que sirve para mantener a la gran mayoría productora bajo el yugo de una minoría explotadora poco numerosa, desaparece y sus funciones de gobierno se transforman en simples funciones administrativas. La Alianza [Internacional de la Democracia Socialista, creada por Bakunin] toma el rábano por las hojas. Proclama que la anarquía en las filas proletarias es el medio más infalible para romper la potente concentración de fuerzas sociales y políticas que los explotadores tienen en sus manos. Con este pretexto, pide a la Internacional, en el momento en que el viejo mundo trata de aplastarla, que substituya su organización por la anarquía. La policía internacional no pide otra cosa para eternizar la república de Thiers, cubriendola con el manto imperial (Marx y Engels, 1976 b: 301).

En nuestra hipótesis, por supuesto, dicha divergencia en los medios se traduce en que para Marx el cogobierno es la única vía posible para alcanzar el autogobierno: un gobierno de la mayoría (el proletariado) en favor de la mayoría que, sin embargo, es al mismo tiempo el gobierno de la mayoría en favor de todos y que, adicionalmente, echa las bases para el paso al gobierno de todos en favor de todos. Pero, ¿qué significa eso específicamente en lo que a la dirección de la sociedad en su conjunto se refiere? Respuesta: significa que él entiende la dictadura del proletariado como hegemonía, i. e. como una democracia cogubernativa capaz de crear las condiciones económicas y políticas adecuadas para el comunismo anarquista. En su visión, en efecto, “el primer paso de la revolución obrera es la elevación del proletariado a clase dominante, la conquista de la democracia” (Marx y Engels, 1976 a, 128). El que dicho régimen sea de clase, alude a la supresión de la dominación económica del capital sobre el trabajo; el que sea democrático, connota la creación de una hegemonía política de la clase trabajadora mediante la destrucción del aparato de Estado burgués y su reemplazo por un régimen político organizado de abajo a arriba, es decir, a partir de la autonomía comunal o local, pero en el que a la vez sigue existiendo un gobierno central con funciones coordinadoras que es controlado por esas esferas autogubernativas. En tales términos, la

reaparición en 1871 del tema de la democracia no es, como cree Abensour, manifestación de un momento maquiaveliano reemergente, con su carga de republicanismo y consensualismo, sino expresión de una hegemonía de clase. Eso es muy claro a la luz de la valoración que hace Marx del proceso de la Comuna de París, en doble clave. Así, mientras por un lado reconoce las credenciales democráticas de la organización comunal (“la Comuna dotó a la república de una base de instituciones realmente democráticas”), por el otro señala: “He aquí su verdadero secreto: la Comuna era, esencialmente, un Gobierno de la clase obrera, fruto de la lucha de la clase productora contra la clase apropiadora, la forma política al fin descubierta para llevar a cabo dentro de ella la emancipación económica del trabajo (...) la Comuna había de servir de palanca para extirpar los cimientos económicos sobre los que descansa la existencia de las clases y, por consiguiente, la dominación de clase (...) Sí, caballeros, la Comuna pretendía abolir esa propiedad de clase que convierte el trabajo de muchos en la riqueza de unos pocos. La comuna aspiraba a la expropiación de los expropiadores” (Marx, 1976 a: 236-237). Mas se dirá: dominación de clase y, sin embargo, democracia, ¿cómo es ello posible? Es posible si se entiende esa dominación como hegemonía en el sentido gramsciano, es decir, como el establecimiento de un orden cogubernativo que sea la expresión de una dirección económica, política y cultural de la clase trabajadora. Así se desprende de la presentación que hace Marx de la experiencia de la Comuna, en donde, aunque esta aparece inevitablemente idealizada, se evidencia una superación de los fundamentos institucionales a partir de los cuales se erige el predominio político de la burguesía, a saber: la organización alrededor de una dimensión espacial y poblacional de tipo nacional y la burocratización, aspectos ambos que caracterizan al aparato de Estado moderno.

La organización política en torno a espacios distantes de lo local dificulta el control de las instituciones por parte de los individuos comunes y corrientes, a la vez que el énfasis en la esfera de lo nacional supone un tamaño poblacional que hace inviable la diseminación de nichos de autogobierno directo y lleva, por tanto, a la creación de mecanismos representativos que propician la autonomización de los elegidos. En su lugar, el establecimiento de la comuna o, si se prefiere, del municipio, como base espacial y poblacional a partir de la cual se constituye el orden político permite superar esos obstáculos, favoreciendo los mecanismos de autoorganización de los individuos y de control respecto de los delegados. Pues bien, de ello da cuenta la Comuna en el relato de Marx, cuando se elogia cómo los “consejeros

municipales” eran elegidos por sufragio universal, siendo “responsables y revocables en todo momento”. Y a partir de ahí, Marx especula —dejándonos ver de paso, cuál era su aspiración en esta materia— acerca de lo que habría sido un orden político desenvuelto en torno a la Comuna si esta hubiera podido subsistir:

Como es lógico, la Comuna de París habría de servir de modelo a todos los grandes centros industriales de Francia. Una vez establecido en París y en los centros secundarios el régimen de la Comuna, el antiguo gobierno centralizado tendría que dejar paso también en las provincias a la autoadministración de los productores (...) Las comunas de cada distrito administrarían sus asuntos colectivos por medio de una asamblea de delegados en la capital del distrito correspondiente y estas asambleas, a su vez, enviarían diputados a la Asamblea Nacional de delegados de París, entendiéndose que todos los delegados serían revocables en todo momento y se hallarían obligados por el mandato imperativo (instrucciones) de sus electores. Las pocas, pero importantes funciones que aún quedarían para un Gobierno central no se suprimirían (...) sino que serían desempeñadas por agentes comunales y, por tanto, estrictamente responsables. No se trataba de destruir la unidad de la nación, sino al contrario, de organizarla mediante un régimen communal, convirtiéndola en una realidad al destruir el poder del Estado, que pretendía ser la encarnación de aquella unidad, independiente y situado por encima de la nación misma, en cuyo cuerpo no era más que una excrecencia parasitaria (...) El régimen de la Comuna habría devuelto al organismo social todas las fuerzas que hasta entonces venía absorbiendo el Estado parásito, que se nutre a expensas de la sociedad y entorpece su libre movimiento (...) La sola existencia de la Comuna implicaba un régimen de autonomía local, pero ya no como contrapeso a un poder estatal que ahora era superfluo (ídem: 234-236).

En cuanto a la expansión de la burocracia, ya desde su crítica de la filosofía hegeliana del derecho Marx estaba apercibido de todo lo que implica como instancia que concentra poder decisorio, en la que la jerarquía es la médula organizativa y en la que la distancia, tanto institucional como técnica, respecto de los individuos del común la hacen incontrolable. Frente a ello, el régimen de la Comuna era un trasunto de desburocratización y devolución de facultades de control al espacio local, no solo porque suprimía la división de poderes (la comuna “no había de ser un organismo parlamentario, sino una corporación de trabajo, ejecutiva y legislativa al mismo tiempo”) y el ejército, sino porque todos los funcionarios eran responsables ante ella, amén de revocables: policía, jueces, magistrados, etc.

De manera que el episodio de la Comuna de París y el elogio que Marx hace de ella, nos dan cuenta de la manera como responde a la objeción de los anarquistas a la que hacíamos alusión

al principio de este apartado, acerca de que todo gobierno es necesariamente despótico y oligárquico. Aunque Marx suscribe un enfoque conflictual de la política —la relación dominante/dominado—, no está de acuerdo con que el peso específico de la misma sea olímpicamente soslayado, ya que ella no solo contextualiza sino impregna de manera ineludible la actuación colectiva en la realidad concreta. Más en detalle, la de Marx con respecto a la política sería, podríamos decir, una actitud de aceptación reticente, más dictada por el análisis que por el entusiasmo; una defensa de la misma que no partiría de su exaltación sino, más bien, de un reconocimiento tanto de sus límites como del contenido contradictorio del hecho de apostar por ella. Tal es, por lo menos, la postura que puede observarse a juzgar por el texto juvenil *Glosas críticas al artículo “El rey de Prusia y la reforma social. Por un prusiano”* (1844). Allí, discutiendo a propósito del problema de la inevitable interrelación entre una revolución social y una revolución política (interrelación en virtud de la cual toda revolución es al mismo tiempo una y otra cosa), Marx señala que “el *hombre* es más infinito que el *ciudadano* y la *vida humana* más infinita que la *vida política*” y que, por tanto, “por *parcial* que sea una insurrección *industrial*, encerrará siempre un alma *universal*, y por *universal* que sea una insurrección *política* albergará siempre, bajo la más *colosal* de las formas, un *espíritu estrecho*” (Marx, 1982 e: 519), con el riesgo, además y según lo argumenta a continuación, de caer en el peor de los voluntarismos. Y la misma defensa desencantada la volvemos a encontrar 30 años después, en 1874/75, en las *Notas al libro de Bakunin “Estatismo y anarquía”*, donde señala que “as the proletariat in the period of struggle leading to the overthrow of the old society still acts on the basis of the old society and hence still moves within political forms which more or less correspond to it, has at that stage not yet arrived at its final organisation, and hence to achieve its liberation has recourse to methods which will be discarded once that liberation has been attained”<sup>64</sup> (Marx, sf: 521).

Pero continuando con la respuesta de Marx al unilateralismo autogubernativo de los anarquistas, hay que señalar que, en tercer y último lugar, tampoco está de acuerdo con estos en que el problema de las diferencias existentes entre las formas de gobierno sea indiferente: para Marx, no es lo mismo un régimen autocrático que uno democrático, así como también

<sup>64</sup> [“dado que en el período de lucha conducente al derrocamiento de la vieja sociedad el proletariado tiene forzosamente que actuar dentro del marco de la misma y, particularmente, al interior de las formas políticas que de una u otra manera se corresponden con ella, las cuales aún no han alcanzado su forma definitiva, entonces para lograr su liberación el proletariado se ve obligado a utilizar métodos que serán descartados una vez esta haya sido conseguida”].

distingue entre hegemonía de la burguesía y hegemonía del proletariado y entre democracia desde arriba y democracia cogubernativa. De un lado, en lo que se refiere al contexto político dentro del cual se ha de adelantar la lucha por la liberación, es muy clara su opción en favor de la democracia en su versión burguesa. Según Rubel, Marx veía esta última como un “objetivo provisional” el cual debía “realizarse contra el pasado feudal y absolutista mediante la lucha común de la burguesía y el proletariado, asumiendo cada clase un papel revolucionario específico” (Rubel, 2003 c: 210); a partir de ahí, el proletariado debía adelantar su propia batalla, echando mano de los recursos políticos y jurídicos que esas mismas formas democráticas le proveyeran: “La democracia aporta a los productores, organizados en sindicatos y partidos, los medios legales para conquistar el poder y actuar progresivamente hacia la transformación de toda la sociedad” (ídem: 211).

Por su parte, respecto de la organización política de la dictadura del proletariado entendida como paso siguiente y período de transición, las respuestas, como ya hemos visto, están en la experiencia de la Comuna.<sup>65</sup> En su visión, esta —en tanto “forma política al fin descubierta para llevar a cabo dentro de ella la emancipación económica del trabajo”— representaba un orden de dominación económica pero, simultáneamente, de hegemonía política del proletariado, de tal forma que si bien se mantenía la desigualdad de fuerzas propia de toda política entendida en clave de relaciones de clase —desigualdad en este caso favorable al proletariado— al mismo tiempo el andamiaje en su conjunto combinaba el autogobierno local y la existencia de un gobierno central. Eso se traducía, a su vez, en unos mecanismos organizativos que, como la delegación con revocatoria de mandato, buscaban asegurar el control y la rendición de cuentas permanente, impidiendo la autonomización y diferenciación de los delegados. En ese sentido, respondiendo a las críticas hechas por Bakunin en *Estatismo y anarquía* a propósito de que un gobierno de obreros equivalía a la gestación de una nueva minoría dirigente en nada diferente de cualquier otra cúpula elitista, dice Marx: “*If Mr. Bakunin were familiar even with the position of a manager in a workers' cooperative factory, all his fantasies about domination would go to the devil. He should have asked himself: what forms could management functions assume whithin such a worker's state, if he wants to call it*

<sup>65</sup> En 1891, en el contexto del debate interno de la socialdemocracia alemana acerca de lo que debía entenderse por dictadura del proletariado, señalaba Engels: “Últimamente, las palabras «dictadura del proletariado» han vuelto a sumir en sabio horror al filisteo socialdemócrata. Pues bien, caballeros, ¿queréis saber qué faz presenta esta dictadura? Mirad a la Comuna de París: ¡he ahí la dictadura del proletariado!” (Engels, 1976 b: 200).

*that?* ”<sup>66</sup> (Marx, sf: 520). En otras palabras, las formas específicas de organización cuentan y marcan la diferencia. En tales condiciones, más que el simple rechazo de la existencia de un gobierno central *per se*, lo que hay que cuestionar es hasta qué punto ese gobierno se halla sometido a efectivos controles desde abajo, a la luz tanto del diseño institucional como de la acción política tanto espontánea como organizada, en la perspectiva de la expresión de la desconfianza ciudadana o, en términos de Pettit, de la posibilidad de disputar. Sin embargo, debe destacarse que en este punto el planteamiento de Marx ofrece un flanco débil, pues si bien su reflexión sobre la Comuna era más un análisis de coyuntura hecho al calor de las necesidades políticas del momento que un documento de teoría política democrática, lo cierto es que no refleja la más mínima preocupación por el debate público y el pluralismo. Muy al contrario, se conforma con el tipo de control que se deriva de la exaltación de la revocatoria de mandato, la cual va por el camino de no reconocerle legitimidad sino a un único agente político y de encorsetar la deliberación pública, cuestiones estas cuya resolución por la vía de la apertura y libre expansión, como ya veíamos en el Capítulo 2, forman parte esencial del concepto de democracia cogubernativa. Su déficit en el pensamiento de Marx tendrá consecuencias políticas que saldrán a la luz tiempo después y que se reflejarán en el debate entre los bolcheviques y Rosa Luxemburg, punto que abordaremos en capítulos posteriores.

Marx, sin embargo y en conclusión, se interesa por la forma organizativa específica que asuman las funciones de dirección o gobierno. Y lo hace porque, como ya hemos visto, no suscribe el argumento hegeliano acerca de la autonomía de la política, en virtud del cual el Estado aparece tan sobrepuerto y sacralizado, que ante él solo caben el sometimiento total o el rechazo total. Por cuanto, como señalaba Balibar, la política es para Marx tanto una forma de producción, de *poeisis*, como de *praxis* o actividad creadora, él queda avalado para pensar una forma de organización del poder político en la que este pase, de ser funcional al capital, a quedar sometido al control de los individuos comunes y corrientes: “La misión del obrero, que se ha librado de la estrecha mentalidad del humilde súbdito, no es, en modo alguno, hacer «libre» al Estado (...) La libertad consiste en convertir al Estado de órgano que está por encima de la sociedad en un órgano completamente subordinado a ella” (Marx, 1979 a: 27).

<sup>66</sup> [“Si el señor Bakunin estuviera familiarizado aunque fuera con la posición de un dirigente de una empresa cooperativa de trabajadores, todas sus fantasías acerca de la dominación se irían al diablo. Él debería preguntarse a sí mismo: ¿qué formas podrían asumir las funciones de dirección en un Estado de los trabajadores, si es que quiere llamarlo así?”]

## 4. Lenin, el partido y el gobierno jerárquico

### 4.1. Lenin, la Segunda Internacional y los populistas rusos: entre el determinismo y la política

En su crítica de la socialdemocracia, entendida tanto en el sentido de tendencia ideológica como de conjunto de partidos políticos que conformaron y caracterizaron a la llamada Segunda Internacional (1889-1914), Walter Benjamin señalaba: “El conformismo que, desde el principio, ha encontrado acomodo en la socialdemocracia no solo afecta a su táctica política, sino también a sus ideas económicas. Y es una causa de su posterior debacle. Nada ha podido corromper tanto a los obreros alemanes como la opinión según la cual iban a nadar con la corriente” (Benjamin, 2008: 311). De esta manera, Benjamin hacía alusión a los efectos perniciosos que la apuesta por la idea de progreso —para el caso, la creencia en el advenimiento ineludible del socialismo— había traído consigo para ese sector de la izquierda; y agregaba que “la fe contumaz de estos políticos en el progreso, su confianza en su gran «base de masas» y, en definitiva, su sujeción servil a un aparato que es incontrolable son tres aspectos de la misma cosa”. Así pues, tres eran los errores —evolucionismo, determinismo y conservadurismo— que, en su diagnóstico, habían llevado a la crisis de la socialdemocracia, y todos ellos se hallaban de una u otra manera conectados con la idea de progreso.

Según Benjamin, las distorsiones propias de ese tipo de causalismo histórico provenían de una misma fuente, a saber: la forma en la que la teoría socialdemócrata (el último Engels, Plejánov, Kautsky) entendía la relación entre subjetividad y naturaleza, la cual era un calco de la respuesta ofrecida al respecto por el cientifismo positivista al uso. En efecto, para ambas concepciones dicha relación estaba mediada por un rotundo determinismo, de tal forma que el peso de la necesidad y la objetividad propias de la naturaleza terminaba por impregnar a la subjetividad, haciendo de esta un escueto epifenómeno de aquella. Bajo esa luz, por ejemplo, en términos de Kautsky y en una clave claramente darwinista, la conciencia humana no era sino un desarrollo de la evolución orgánica natural, un simple componente biológico cuya índole era en esencia receptiva. En tales condiciones y a efectos del despliegue de sus

funciones cognitivas, la conciencia solo podía actuar desde afuera, como mera exterioridad respecto de la realidad material y, por ende, en términos de mimesis (para lo cual la famosa idea del “reflejo” de la materia en la mente del sujeto, formulada por Engels y saludada por todos sus epígonos socialdemócratas, incluido el Lenin anterior a 1914, era la fórmula sintetizadora y canónica). De esta forma, Engels y sus sucesores teóricos de la Segunda Internacional incurrián en el error que Marx le había censurado al viejo materialismo mecanicista:

El defecto fundamental de todo el materialismo anterior —incluido el de Feurbach— es que solo concibe las cosas, la realidad, la sensoriedad, bajo la forma de objeto o de contemplación, pero no como actividad sensorial humana, no como práctica, no de un modo subjetivo. De aquí que el lado *activo* fuese desarrollado por el idealismo, por oposición al materialismo, pero solo de un modo abstracto, ya que el idealismo, naturalmente, no conoce la actividad real, sensorial, como tal. Feurbach quiere objetos sensoriales, realmente distintos de los objetos conceptuales; pero tampoco él concibe la propia actividad humana como una actividad objetiva. Por eso, en *La esencia del cristianismo* solo considera la actitud teórica como la auténticamente humana, mientras que concibe y fija la práctica solo en su forma suavemente judaica de manifestarse. Por tanto, no comprende la importancia de la actuación “revolucionaria”, “práctico-crítica” (Marx, 1976 j: 7).

En otras palabras, para Marx la dimensión subjetiva, en tanto “actividad sensorial humana”, no era un mero órgano biológico ni una instancia puramente contemplativa y pasiva, sino, por el contrario, una práctica creadora y transformadora, tanto de la naturaleza como de la sociedad. Y la implicación política que esto traía consigo la extraía en el remate del pasaje citado: dados sus presupuestos objetivistas y deterministas, Feurbach —al igual que el materialismo anterior— “no comprende la importancia de la actuación «revolucionaria», «práctico-crítica»” o, lo que es lo mismo, no logra entender la actividad humana (y, en particular, la acción política) como práctica transformadora realizada mediante la ruptura de la determinación objetiva y, lo que es más, mediante la ruptura de la continuidad.<sup>67</sup>

Así las cosas, el contraste introducido por la teoría socialdemócrata con respecto a Marx no podía ser mayor. Mientras este hacía el elogio de la autoactividad de lo subjetivo entendido en

<sup>67</sup> Continuidad que, en la crítica de Benjamin, era la médula del evolucionismo histórico propio de la idea de progreso abrazada con entusiasmo por la socialdemocracia.

sentido latamente sensible,<sup>68</sup> como práctica capaz de desplegarse hacia el objeto y de transformarlo, aquella postulaba, a partir de elementos ya presentes en Engels, un monismo empobrecedor según el cual la dinámica objetiva de la naturaleza simplemente se “reflejaba” en la conciencia del sujeto, copia que constituía, a su vez, el contenido mismo de su restringida idea de dialéctica, es decir, la repercusión de ese movimiento natural en la esfera de la lógica. Siguiendo esas huellas, Plejánov incluso escribió la que muchos consideran su obra principal, *Una contribución a la cuestión del desarrollo de la visión monista de la historia*, para defender el argumento de que el materialismo histórico no es sino una aplicación de las reglas del “materialismo dialéctico” (término introducido por él para aludir a la concepción engelsiana de una “dialéctica de la naturaleza” y su reflejo lógico), es decir, que los procesos sociales y del pensamiento resultan ser una mera prolongación del mundo natural y están sujetos a las leyes que gobiernan a este. Finalmente, Kautsky, como ya insinuábamos, elabora un materialismo en el que el legado de Engels se mezcla con el darwinismo.

Las consecuencias políticas de este tipo de materialismo, evolucionista y determinista, no se hacían esperar, por supuesto. Tal el caso de la premisa de Kautsky y de Plejánov, ya relivada por Benjamin en el pasaje citado, de que el capitalismo avanzaba de manera gradual y continua hacia su extinción, con lo cual la acción política aparecía como algo adventicio y, por qué no decirlo, secundario. Desde esa óptica, la actividad humana en general —y la política en particular— quedaba circunscrita a un doble movimiento interpretativo: de un lado, en sentido tanto teorético como ético, emergía impregnada de consecuencialismo (aquel que Marx llamaba la “forma suciamente judaica de manifestarse”), es decir, sujeta, en cuanto a validez, a la consideración de su eficacia final: tanto lo verdadero como lo bueno coincidían con aquello que efectivamente se realizara en la práctica; y, del otro, en lo que se refiere al plano estratégico, la política se veía sometida al procedimiento de tener que esperar la maduración de las condiciones objetivas propicias para el paso al socialismo, las cuales dependían del propio agotamiento evolutivo del capitalismo. No es de extrañar, entonces, que

<sup>68</sup> Lo sensible, aprehendido en sentido amplio, alude a: 1) una trama de necesidades sensorialmente percibidas; 2) un instrumento cognitivo fundado en lo empírico; 3) una capacidad material de acción (el trabajo) que hace posible la satisfacción de las necesidades mediante la transformación de la naturaleza; y, 4) la esfera de lo sensual —erótico y estético— que es, por ende, activo y creador y que, en último término, se despliega en sentido político. Tal es la comprensión que se desprende del materialismo de Marx, a propósito de la tradicional tensión entre necesidad y libertad y que se corresponde con esa manera de entender la relación entre *praxis*, *poiesis* y *theória* que veíamos en el capítulo anterior.

Plejánov censurara a los bolcheviques con el cargo de voluntarismo y blanquismo, de aspirar a una revolución fundada en la conspiración y no en la atenta observación de las leyes “naturales” del capitalismo.

Sin embargo, por contraste, había un punto en el que todos, Kautsky, Plejánov y el primer Lenin, el anterior a 1905 (que veía en aquellos a sus maestros), estaban de acuerdo y que traía consigo efectos políticos de gran calado, pues involucraba tanto la cuestión doctrinaria como, indirectamente, el problema de la correlación de fuerzas entre sectores de clase al interior del partido: la forma de entender la relación entre la teoría y la práctica políticas. En esta materia, indudablemente, la posición de Kautsky según la cual la teoría era la elaboración científica de intelectuales externos a la clase obrera, marcó la pauta. La cita que hace Lenin al respecto en *¿Qué hacer?* lo dice todo:

Para complementar lo que acabamos de exponer, añadiremos las siguientes palabras, profundamente justas e importantes, dichas por C. Kautsky (...): “...la conciencia socialista aparece como el resultado necesario e inmediato de la lucha de clase del proletariado. Eso es falso a todas luces (...) el socialismo y la lucha de clases surgen juntos, aunque de premisas diferentes; no se derivan el uno de la otra. La conciencia socialista moderna solo puede surgir de profundos conocimientos científicos (...) el portador de la ciencia no es el proletariado, sino la intelectualidad burguesa (...) De modo que la conciencia socialista es algo introducido desde fuera en la lucha de clase del proletariado, y no algo que ha surgido espontáneamente dentro de ella” (Lenin, 1981: 44-45).<sup>69</sup>

Por supuesto, la inspiración filosófica de ese tipo de postura queda clara a la luz del argumento que hemos esgrimido aquí: si la conciencia tenía que limitarse a ser la copia o el reflejo de la realidad objetiva desde la exterioridad, entonces ello quería decir que la teoría era el resultado externo de la indagación sistemática de los expertos y no el producto inmanente del quehacer (la lucha) de un sujeto sociopolítico como la clase. De nuevo, pues, se marca el contrapunto entre la actitud teórica de los ideólogos de la Segunda Internacional y Marx. En la visión de Kautsky, como lo ha señalado Leszek Kolakowski, el “conocimiento de la sociedad y la aplicación práctica de este conocimiento, se distinguían mutuamente de igual

<sup>69</sup> A manera de precisión, cabe señalar que algunos párrafos más adelante, Lenin restringe el tema de la exterioridad de la conciencia socialista a la sola lucha económica en estos términos: “Al obrero se le puede dotar de conciencia política de clase *solo desde fuera*, es decir, desde fuera de la lucha económica, desde fuera del campo de las relaciones entre obreros y patronos” (Lenin, 1981: 90). Sin embargo, este acotamiento no afecta en absoluto ni el núcleo ni el hilo conductor de nuestra argumentación.

forma que en cualquier tecnología. De aquí el significado específico del término «socialismo científico»: el socialismo era una teoría que solo podía ser el resultado de la observación científica y no de la evolución espontánea del proletariado. La teoría socialista tenía que ser necesariamente creación académica, y no de la clase trabajadora, y debía ser introducida desde fuera en el movimiento obrero como arma en la lucha por su liberación” (Kolakowsky, 1982: 48). En el caso de Marx, por su parte, su posición ya fue analizada en el capítulo anterior, donde se mostró cómo para él la teoría era un resultado de la acción política y, en esa medida, un producto de la tensión entre la actividad del proletariado —las luchas a través de las cuales se forma como clase— y la sistematización conceptual realizada por sus intelectuales. Al respecto, considérese simplemente y una vez más la observación de Engels en el prólogo de la edición de 1890 del *Manifiesto Comunista*: “Para el triunfo definitivo de las tesis expuestas en el *Manifiesto*, Marx confiaba tan solo en el desarrollo intelectual de la clase obrera, que debía resultar inevitablemente de la acción conjunta y la discusión” (Engels, 1976 a: 104).

Pero si Lenin se había formado en la escuela teórica del materialismo determinista y evolucionista de Kautsky y Plejánov, y llegó a suscribir “las palabras, profundamente justas e importantes, dichas por C. Kautsky” acerca de la mecánica exterioridad de la teoría respecto de la acción de la clase, entonces ¿cómo es que derivó hacia ese elogio de la política que tanto dichos inspiradores teóricos de la socialdemocracia como los mencheviques le censuraron? ¿Cómo es que no se resignó a la consigna determinista de esperar a la maduración gradual de las condiciones propicias para el paso al socialismo, sino que desde un principio reclamó para la acción política un papel protagónico?

Tony Cliff, en su *Lenin. La construcción del partido*, da una respuesta a estos interrogantes, al demostrar cómo pese a la enorme influencia de Plejánov en la formación de Lenin, este muy pronto se apartó de aquel en dos puntos: de una parte, en lo referente a la postura teórica y política que debía asumirse ante la dinámica del desarrollo capitalista; y, de la otra, respecto de la manera en que había que relacionarse con el legado de los populistas rusos.

Como evidencia de la profundidad de la influencia de Plejánov sobre Lenin y todos los de su generación, Cliff cita a Trotsky, quien hace un juicio que es categórico: “La generación

marxista de la década de 1890 se erigía sobre los fundamentos construidos por Plejánov (...) Después de Marx y Engels, Vladímir se lo debía casi todo a Plejánov” (Cliff, 2011: 51). Sin embargo, pese a esa impronta y como lo demuestra Cliff, Lenin desde muy temprano se alejó del determinismo histórico plejanoviano y de la consiguiente anulación de la política. Dicho autor cita pasajes muy explícitos del trabajo juvenil de Lenin: *Los contenidos económicos del narodismo y la crítica de los mismos en el libro del señor Struve (El reflejo del marxismo en la literatura burguesa). P. Struve, Apuntes críticos acerca del desarrollo económico de Rusia, San Petersburgo, 1894*. En este texto, Lenin atacaba a Struve por su “objetivismo”, en virtud del cual se limitaba “a demostrar la inevitabilidad y la necesidad del proceso, y no hace ningún esfuerzo por descubrir en cada fase concreta de este proceso la forma de antagonismo de clases que le es inherente; objetivismo que caracteriza el proceso en general, pero no a las clases antagónicas por separado, de cuya lucha nace el proceso en cuestión” (ídem: 57). Para Lenin, la toma de posición política que conllevaba la actitud filosófica del principal representante del “marxismo legal” ruso era muy clara: “Al demostrar la necesidad de una determinada serie de hechos, el objetivista siempre corre el riesgo de convertirse en un apologeta de estos hechos”, cuando en su opinión lo correcto era asumir una postura materialista, la cual “pone al desnudo las contradicciones de clase y, al proceder así, fija ya su posición” (ídem: 58). En otras palabras, Lenin rechaza el objetivismo que identifica en Struve y que, a la sazón, también caracterizaba a Plejánov,<sup>70</sup> y en su lugar pone las clases y su lucha, es decir, rescata la esfera de la subjetividad y de la política como acción. En vez de resignarse a “la inevitabilidad y la necesidad del proceso” del capitalismo en su objetividad, es decir, en su autonomía respecto de la voluntad de los agentes, Lenin enfatiza la importancia de la acción de estos últimos, sin que ello suponga que haga caso omiso de la dinámica objetiva del sistema y sus efectos. A manera de ejemplo al respecto, considérese su actitud a propósito de la posibilidad de que la revolución proletaria abordara directamente la realización de los objetivos socialistas y no simplemente de los democrático-burgueses: antes de 1917, si bien rechazaba el presupuesto de Plejánov y los mencheviques de que la revolución debía ser conducida por la burguesía liberal con el apoyo, en calidad de vagón de cola político, del proletariado, defendiendo, por contra, el necesario liderazgo de este último en el proceso, al mismo tiempo, no obstante, seguía sosteniendo que la victoria del proletariado “no convertirá

<sup>70</sup> Según Cliff, para Plejánov lo propio de un socialdemócrata es nadar “«en la corriente de la historia», [pues] las causas del desarrollo histórico «no tienen nada que ver con la voluntad humana o la conciencia»” (Cliff, 2011: 57).

aún, ni mucho menos nuestra revolución burguesa en socialista; la revolución democrática no sobrepasará inmediatamente el marco de las relaciones económico-sociales burguesas". Y ello por cuanto, a su manera de ver, el "grado de desarrollo económico de Rusia (condición objetiva) y el grado de conciencia y organización de las grandes masas del proletariado (condición subjetiva, indisolublemente ligada con la objetiva) hacen imposible la absoluta liberación inmediata de la clase obrera" (Lenin, 1973 a: 10-11). En otras palabras, la posición de Lenin sobre la relación entre la revolución y el desarrollo del capitalismo se definía sobre la base de una tensión entre la importancia del momento de lo subjetivo (la reivindicación del papel político dirigencial del proletariado) y el peso de la dinámica de lo objetivo (la imposibilidad de que la revolución fuera más allá de potenciar el desarrollo capitalista en lo económico y de la democracia en lo político).<sup>71</sup>

Ahora bien, en la línea interpretativa de Cliff, la toma de distancia teórica y política de Lenin respecto de Plejánov en materia de determinismo histórico se hallaba estrechamente relacionada con la diferencia de actitudes de uno y otro a la hora de valorar el papel de los populistas rusos. En efecto, mientras Plejánov, luego de haber militado en *Zemlia i Volia* ("Tierra y Libertad") en la década de 1870, reaccionó contundentemente para ubicarse en las antípodas de dicha agrupación tanto en lo teórico como en lo organizativo, Lenin mantuvo una posición mucho más matizada. Para él, aunque la defensa de la comuna rural rusa y el consiguiente privilegio otorgado al campesinado en lo político eran errores inaceptables del movimiento populista (prolongados después en el Partido Socialista Revolucionario), al mismo tiempo el aporte de los populistas en materia de organización constituía un paso adelante que merecía ser tenido en cuenta. En ese sentido, señalaba en *¿Qué hacer?*:

---

<sup>71</sup> Vale la pena señalar que a partir de 1917, la posición de Lenin se acercó mucho más a la idea de la revolución permanente desarrollada por Trotsky. La cuestión era que una realización práctica del papel dirigencial del proletariado, su gobierno efectivo sobre todas las clases de la sociedad rusa, podía ampliar el escenario y crear unas nuevas condiciones en las que lo imprevisto podría desatarse. Según Slavoj Zizek, en el tratamiento de esta materia "podemos observar el refinado sentido dialéctico de Lenin en funcionamiento: Lenin es plenamente consciente de que en aquel momento, a principios de la década de los 20, la principal tarea del poder bolchevique consiste en ejecutar las tareas del régimen burgués progresista (educación general, etc.); sin embargo, el simple hecho de que sea un poder REVOLUCIONARIO PROLETARIO el que lo esté haciendo cambia la situación en un sentido fundamental: hay una oportunidad única de que estas medidas «civilizatorias» se apliquen de tal modo que estén desprovistas de su restringido marco ideológico burgués (...) Lenin no es un «subjetivista» voluntarista: en lo que insiste es en que la excepción (el conjunto extraordinario de circunstancias, como las de Rusia en 1917) ofrece una vía para socavar la propia norma" (Zizek, 2004: 13).

Pero la magnífica organización que tenían los revolucionarios de la década del 70 y que debía servirnos de modelo no la crearon, ni mucho menos, los adeptos de Libertad del Pueblo, sino los partidarios de Tierra y Libertad, que luego se dividió en Reparto Negro y Libertad del Pueblo (...) El error de los adeptos de Libertad del Pueblo no consistió en procurar que se vincularan a su organización todos los descontentos ni orientar esa organización hacia una lucha resuelta contra la autocracia. En eso, por el contrario, estaba su gran mérito ante la historia. Y su error consistió en haberse apoyado en una teoría que no tenía en realidad nada de revolucionaria y en no haber sabido, o no haber podido, establecer un nexo firme entre su movimiento y la lucha de clases en la sociedad capitalista en desarrollo. Y solo la más burda incomprensión del marxismo (o su comprensión en sentido “struvista”) ha podido dar lugar a la opinión de que la aparición de un movimiento obrero espontáneo de masas nos exime de la obligación de fundar una organización de revolucionarios tan buena como la de los partidarios de Tierra y Libertad o de crear otra incomparablemente mejor. Por el contrario, ese movimiento nos impone precisamente esa obligación, ya que la lucha espontánea del proletariado no se convertirá en su verdadera “lucha de clase” mientras no esté dirigida por una fuerte organización de revolucionarios (Lenin, 1981: 148-149).

Por lo demás, y como es ampliamente reconocido, el imperativo de formar “una organización de revolucionarios” lo había derivado Lenin —aunque evidentemente, no al pie de la letra— del populista Piotr Tkachov, quien, desconfiando de la iniciativa popular, postuló la necesidad de contar con la dirección de una minoría consciente y organizada en un partido político; ese partido, disciplinado y centralizado, sería la punta de lanza del derrocamiento de la autocracia, para lo cual Tkachov abogaba por el uso del terrorismo.

Sin embargo, podemos decir que más allá del aspecto puramente técnico-organizativo, la médula de la influencia del legado populista en Lenin estaba en aquella apelación sin reservas a la lucha política, apelación tras la cual se hallaba una convicción filosófica acerca de la importancia de la esfera de lo subjetivo, en clara oposición al objetivismo defendido por Plejánov y la Segunda Internacional. Tal fue el debate dado por Lavrov y Mijailovsky, tal vez los dos ideólogos más sólidos del populismo ruso de las décadas del 60 y el 70 del siglo XIX, quienes defendieron la postura de una “sociología subjetiva”, según la cual “los procesos sociales, al contrario que los naturales, están parcialmente determinados por los deseos e ideales subjetivos que animan a las personas porque estas creen que son justos, y no necesariamente porque esperen que han de triunfar” (Kolakowsky, 1982: 316-317). Ese punto de vista era el fundamento de la idea populista de que Rusia no tenía por qué seguir las

huellas del proceso histórico occidental y que, por ende, no se le aplicaba la rígida necesidad del paso al capitalismo, sino que podía aspirar a un tipo de socialismo propio fundado en la comuna rural de origen medieval (debate al que incluso el propio Marx fue invitado a participar y en el que, para incomodidad del marxismo ruso posterior, a la Plejánov, le dio la razón a los populistas, aunque con condiciones<sup>72</sup>). Así las cosas, al conjugar críticamente las dos posiciones, la subjetivista y la objetivista, Lenin habría logrado superar la unilateralidad que las lastraba y avanzar hacia la reivindicación de la política. Pero, en concreto, ¿qué era lo que estaba reivindicando cuando apostaba por la política? O, en otras palabras, ¿cómo entendía esta última y cuál era la significación que le otorgaba?

De cara a responder estos interrogantes, hay una primera acepción del concepto de política en Lenin que nos interesa subrayar aquí y que se ajusta a lo que Daniel Bensaïd ha llamado “la política profana”, es decir, el tipo de política desacralizada y mundanizada que encontró una de sus primeras manifestaciones en la Revolución Francesa y, en virtud de la cual, los seres humanos comunes y corrientes irrumpieron asumiéndose como actores autónomos capaces de interrelacionarse entre sí para convertir en proyecto lo que hasta entonces era fatalidad y *ananké*. Desmitificada así la objetividad, concomitantemente emerge la historia y con ella la idea del cambio social: “todo lo que era estable y sólido se esfuma” y la posibilidad de construir y reconstruir las instituciones sociales comienza a ser considerada como algo realizable.

Mas quien habla de política profana habla del arte de la estrategia, pues, como acontece con todo lo profano, el signo de dicha política es la contingencia. En efecto, en la precariedad de la incertidumbre histórica, aparte de su arrojo, ¿con qué otra arma cuentan unos seres humanos en trance de hacerse dueños de sí mismos como no sea la formulación de hipótesis estratégicas y tácticas en coyunturas álgidas? Según Bensaïd, el enfoque de Lenin “es el de una política como estrategia, de sus momentos propicios y de sus eslabones débiles” (Bensaïd,

<sup>72</sup> Son muy conocidas las cartas de Marx al editor de *Otechestvye zapiski*, en 1877, y a Vera Zasulich, en 1881, en las que circunscribe la aplicabilidad de la teoría contenida en *El Capital* a la Europa occidental y en las que reconoce que no hay un argumento válido para defender que Rusia debía experimentar el mismo proceso vivido por Occidente. Sin embargo, temía que la liberación de los siervos —que había tenido lugar en 1861— abriera el paso al desarrollo capitalista y se perdiera así la oportunidad histórica única de introducir directamente formas socialistas a partir de la comuna rural o artel. Al mismo tiempo, la posibilidad concreta de que esto último se sostuviera en el tiempo, dependería también, en su interpretación y desde el punto de vista político, del desatamiento de la revolución socialista en Occidente.

2004: 125), mirada para la cual el problema de la temporalidad, del saber actuar con oportunidad, se vuelve crucial: “Como muy bien ha sentido Walter Benjamin, el tiempo estratégico de la política no es el lineal de la mecánica clásica, sino un tiempo discontinuo, lleno de nudos y vientres de acontecimientos” (ídem: 127), es decir, es el tiempo de las luchas, las rupturas y las crisis políticas. Y a este respecto, no es gratuita la importancia central que Lenin le otorgaba a estas últimas, a las cuales veía como el producto de la combinación —una vez más— de factores objetivos y subjetivos, entendiendo por tales, respectivamente, la configuración de una “situación revolucionaria” y la mediación de una acción de clase adecuadamente sincronizada:

¿Cuáles son, en términos generales, los síntomas distintivos de una situación revolucionaria? Seguramente no incurrimos en error si señalamos estos tres síntomas principales: 1) La imposibilidad para las clases dominantes de mantener inmutable su dominación (...) Para que estalle la revolución no suele bastar con que “los de abajo no quieran”, sino que hace falta, además, que “los de arriba no puedan” seguir viviendo como hasta entonces. 2) Una agravación, fuera de lo común, de la miseria y de los sufrimientos de las clases oprimidas. 3) Una intensificación considerable, por estas causas, de la actividad de las masas, que en tiempos de “paz” se dejan expoliar tranquilamente, pero que en épocas turbulentas son empujadas, tanto por toda la situación de crisis, como por los mismos de “arriba”, a una acción histórica independiente.

Sin estos cambios objetivos, no solo independientes de la voluntad de los distintos grupos y partidos, sino también de la voluntad de las diferentes clases, la revolución es, por regla general, imposible. El conjunto de estos cambios objetivos es precisamente lo que se denomina situación revolucionaria (...) [Sin embargo,] no toda situación revolucionaria origina una revolución, sino tan solo la situación en que a los cambios objetivos arriba enumerados se agrega un cambio subjetivo, a saber: la capacidad de la clase revolucionaria de llevar a cabo acciones revolucionarias de masas lo suficiente fuertes para romper (o quebrantar) el viejo gobierno, que nunca, ni siquiera en las épocas de crisis, “caerá” si no se le “hace caer” (Lenin, 1973 b: 100).

Desde luego, esta refinada capacidad para captar la historia como discontinuidad, como cambio mediante saltos, sería difícilmente entendible sin tomar en consideración el giro teórico hegeliano en el que se involucró Lenin a partir de 1914.<sup>73</sup> En efecto, ese viraje lo llevó

<sup>73</sup> Es bien sabido que acuciado por el estallido de la crisis de la socialdemocracia tras el inicio de la Primera Guerra Mundial, Lenin emprende el estudio de la *Ciencia de la lógica* de Hegel, producto de lo cual emergerán sus *Cuadernos filosóficos*. En este período y en concordancia con su reflexión en torno a Hegel, Lenin estudia también a Heraclito, Aristóteles y Leibniz. Preguntándose acerca de a qué se debió ese repentino interés de Lenin por Hegel, señala Stathis Kouvelakis: “...el regreso a Hegel ¡era «un simple deseo

a una nueva asunción más profunda de la dialéctica en virtud de la cual no solo pasó a renegar del mecanicismo de la Segunda Internacional y de Plejánov (a quien comenzó a calificar ahora de “materialista vulgar”), sino de su propia posición anterior formulada en 1909 en *Materialismo y empiriocriticismo*. La cuestión para él estaba centrada ahora en el entendimiento de cómo se había gestado el materialismo de Marx, un materialismo en el que lo importante dejaba de ser la pretendida y rudimentaria inversión de la relación entre ser y conciencia, para desatar en su lugar la emergencia de un énfasis en la práctica, es decir, en la actividad sensorial humana como actividad creadora y transformadora según ya anotábamos al comienzo de este apartado. Todo esto queda de manifiesto, por ejemplo, en la renovada comprensión que alcanza Lenin de la categoría de “reflejo”, la cual contrastaba claramente con el tipo de reflexión cansina y tosca que sobre el mismo tema había realizado en 1909. Así, del mecanicismo que caracterizó su posición filosófica de entonces, en donde el concepto era la mera copia de la realidad, se pasaba en 1914 a la visión del conocimiento como proceso y del reflejo solo como un primer momento, mimético, que entra en tensión con el subsiguiente despliegue activo del sujeto. Copia y autoactividad entendidas sobre una base sensible, son las claves del ya comentado materialismo marxiano cuyas raíces lógicas Lenin comienza a reconocer en Hegel: “El conocimiento es el reflejo de la naturaleza por el hombre. Pero no se trata de un reflejo simple, ni inmediato, ni completo, sino el proceso de una serie de abstracciones, la formación y desarrollo de conceptos, leyes, etc., y estos conceptos, leyes, etc. (el pensamiento, la ciencia = «la idea lógica»), abrazan condicionalmente, aproximadamente, el carácter universal gobernado por la ley de una naturaleza en perpetuo movimiento y desarrollo (...) Para Hegel, la acción, la práctica, es un silogismo «lógico» una figura de la lógica. ¡Y eso es cierto! Por supuesto no en el sentido de que la figura de la lógica tiene a su otro ser en la práctica del hombre (= idealismo absoluto), sino viceversa: la práctica del hombre, repitiéndose mil millones de veces, se consolida en la conciencia del hombre mediante figuras de la lógica” (Kouvelakis, 2010: 189 y 191). Y concluye: “La conciencia del hombre no solamente refleja el mundo objetivo, sino que también lo crea”.

Este vuelco de Lenin hacia Hegel en la perspectiva de repensar su aporte a la tradición del marxismo, se inscribe —aun a pesar de no haberse hecho público sino muchos años

---

de volver a las fuentes del pensamiento marxista o una lúcida intuición de que el talón de Aquiles metodológico del marxismo de la Segunda Internacional estaba en su incomprendición de la dialéctica? Sin lugar a dudas la respuesta es que ambas...” (Kouvelakis, 2010: 165).

después— en la línea interpretativa que siguieron al poco tiempo los fundadores del llamado “marxismo occidental”, como Lukács, Korsch y Gramsci, entre otros. En ese sentido, tal giro, pese a su condición de ejercicio personal y privado, fue pionero y claramente renovador, si bien al mismo tiempo no exento de limitaciones. Como lo destacara Raya Dunayevskaya, la contribución leniniana en esta materia fue desigual, pues mientras su gran logro a la hora de aplicar las nuevas conclusiones extraídas del estudio de la lógica de Hegel consistió en “haber reinterpretado la política mundial dialécticamente, alrededor de la contradicción entre imperialismo y liberación nacional”, al mismo tiempo había “fracasado en reinterpretar dialécticamente el concepto elitista de partido de vanguardia” (Anderson, 2010: 143), cuestión esta del partido de la que nos ocuparemos más adelante. Asimismo, ella le achacaba no haber abierto un debate público sobre el tema de la dialéctica materialista, cosa que luego tendría graves consecuencias para la configuración del marxismo soviético, construido exclusivamente a partir del mecanicismo y el determinismo empobrecedores que representa *Materialismo y empiriocriticismo*.

Pero este énfasis leniniano en el componente estratégico de la política que, como veíamos, supone una apertura hacia la contingencia, tenía que verse reflejado en su forma de entender la teoría, en el sentido de hacer una asunción abierta y flexible de la misma. En efecto, decantarse por lo contrario, i. e. abrazar el extremo de un teoricismo dogmático, a lo que conduciría sería a anular la posibilidad de mirar desprejuiciadamente la realidad, con la consiguiente clausura de la contingencia y con la imposición de una falsa certidumbre. Y nada más lejos de Lenin en esa materia que la rigidez teórica. No son de extrañar en ese sentido sus llamados a ver en la teoría solo una guía para la acción, un marco de mínimos pero no una construcción hermética: “un marxista debe tener en cuenta la vida real, los hechos exactos de la realidad, y no seguir aferrándose a la teoría de ayer, que, como toda teoría, en el mejor de los casos, solo traza lo fundamental, lo general, solo abarca de un modo aproximado la complejidad de la vida”. Y como colofón, su recurrente apelación a Goethe: “«La teoría, amigo mío, es gris; pero el árbol de la vida es eternamente verde»” (Lenin, 1973 c: 112).

Sin embargo, esta no era la única consecuencia que para su forma de asumir la teoría se derivaba del papel central otorgado por Lenin a la política. La otra, muy importante, tiene que ver con lo que Slavoj Zizek ha llamado la “política de la verdad”, retomada aquí como una

segunda acepción del concepto leniniano de política. Con ello se quiere aludir a lo que bien podríamos caracterizar como su partidismo no solo teórico sino práctico, su actitud de afirmar radicalmente la posición propia repudiando todo eclecticismo. Es el “antes de unificarse y para unificarse, primero deslindar campos”, postulado en el *¿Qué hacer?*, según el cual es imperativo atreverse a tomar partido, comprometerse y actuar; y únicamente cuando se haya abierto el debate y al calor del choque de posiciones se sepa quién es quién, entonces sí es dable pensar en buscar acuerdos y superar diferencias.<sup>74</sup> Elogiando ese partidismo, por considerar que, paradójicamente, tal es el único camino para acceder a la verdad, según Slavoj Zizek la posición de Lenin “hoy en día, en nuestra época de relativismo posmoderno, más actual que nunca— consiste en decir que la verdad universal y el partidismo, el gesto de tomar partido, no solo no son mutuamente excluyentes, sino que se condicionan de manera recíproca: la verdad UNIVERSAL de una situación concreta solo se puede articular desde una postura por completo PARTIDISTA: la verdad es, por definición unilateral. Esto, por supuesto, va en contra de la doxa predominante de compromiso, de encontrar un camino intermedio entre la multitud de intereses en conflicto” (Zizek, 2004: 22).

Ahora bien, hay una tercera acepción del concepto de política en Lenin a la que queremos referirnos, la cual, de paso y desde nuestro punto de vista, viene a llenar plenamente de contenido el partidismo ínsito en “la política de la verdad”. Se trata de lo que Georg Lukács definió como “la idea básica de Lenin”: la idea fuerza de “la actualidad de la revolución”, la convicción de que la acción política anticapitalista se había convertido en “el problema fundamental de toda la época” y que, en consecuencia, las demás consideraciones, “tanto las políticas como las económicas, tanto las teóricas como las tácticas, tanto las de agitación como las de organización” (Lukács, 2005: 34-36), tenían que girar alrededor de ella. Mas si la lucha anticapitalista era el eje epocal, entonces eso significa que solo podía ser abordada en perspectiva planetaria. Y a ese respecto, hay que decir que la intervención de Lenin en cuestiones de política mundial tuvo el mérito de haber comprendido la importancia que tenía la antítesis entre imperialismo y nacionalismo, postura que fue duramente cuestionada por la mayoría de sus coetáneos en el campo del marxismo.<sup>75</sup> Según Lenin, dada tal antítesis, la

<sup>74</sup> “On s'engage et puis... on voit” [“comprometeos y después... ya se verá”]: frase de Napoleón que, no en vano, a la luz de esa exaltación del partidismo, Lenin citaba con frecuencia.

<sup>75</sup> Recuérdense, por ejemplo, las críticas de Rosa Luxemburg a la concepción de Lenin sobre el problema de las nacionalidades y el cargo de que había renunciado al internacionalismo proletario.

lucha del proletariado en los espacios centrales del capitalismo debía combinarse con la de los movimientos de liberación nacional de los países subalternos para poder aspirar a una derrota global del capital. Como lo dejara claro en 1916 a propósito de su cuestionamiento de la postura de Bujarin sobre el nacionalismo, una revolución “solo puede venir en forma de una época en la que se combina una guerra civil del proletariado contra la burguesía en los países avanzados, y una serie completa de movimientos democráticos y revolucionarios, entre los que se incluyen los movimientos nacionales de liberación en las naciones subdesarrolladas, retrasadas y oprimidas” (Anderson, 2010: 132). El valor de esta visión es resaltado por Kevin Anderson, quien va mas allá al subrayar que “su análisis dialéctico del imperialismo y la liberación nacional constituye un profético análisis de la importancia de los movimientos antiimperialistas del siglo XX y más allá. Al ampliar la noción ortodoxa marxiana de sujeto revolucionario contribuyó a allanar el camino a futuros intentos de ampliarla aún más, para abrazar no solo como Lenin había empezado a hacer, los movimientos nacionales y étnicos de liberación, sino también los de mujeres, los ecologistas, los homosexuales y las lesbianas y de la juventud. Sin embargo, a diferencia de la identidad política contemporánea, Lenin también nos señalaba una forma de unidad dialéctica de estas variadas formas de resistencia” (ídem: 144).

Pero hay una cuarta y última acepción del concepto de política en Lenin, que vamos a tratar en el siguiente apartado y que, para bien o para mal, aparece precisamente siempre que está de por medio la pregunta por cómo lograr formas de confluencia y articulación entre grupos sociales: la de la apuesta por el partido político en tanto forma organizativa, entendido por él como el momento del arriba a abajo en lo concerniente a la formación de la clase.

#### **4.2. El partido como gobierno jerárquico**

Aunque quizá la relevancia histórica de Lenin se halla relacionada con el decisivo papel que jugó tanto durante la revolución de octubre de 1917, como inmediatamente después, en las difíciles etapas iniciales de dicha experiencia histórica, no obstante la verdadera obra de su vida, a la que se aplicó desde el inicio de su actividad política y a la que se mantuvo fiel hasta

su muerte, fue la construcción del partido, socialdemócrata, primero y, comunista, posteriormente, de Rusia.

En efecto, dicho proyecto —o quizá se deba decir, dicha obsesión— lo podemos encontrar ya delineado en 1897, en el seminal texto político de juventud (que, por demás, algunos consideran incluso más relevante que *¿Qué hacer?*, dado que en él se encuentran las ideas básicas que luego son ampliadas en este), *Las tareas de los socialdemócratas rusos*: “En líneas generales, las manifestaciones de la labor socialista de la socialdemocracia rusa consisten en lo siguiente: organizar círculos entre los obreros, establecer relaciones regulares y clandestinas entre ellos y el grupo central de socialdemócratas, editar y difundir publicaciones obreras, organizar el envío de informaciones de todos los centros del movimiento obrero, publicar y distribuir hojas y proclamas de agitación y preparar un contingente de agitadores con experiencia (...) la tarea primera y esencial de la socialdemocracia consiste en crear una firme organización revolucionaria entre los obreros fabriles de la ciudad” (Lenin, 1973 d: 156).

Y, de manera muy sintomática de cara a lo que estamos argumentando, esa apelación al partido como quintaesencia de la acción política del proletariado sigue estando situada en el centro de su reflexión en el que será su último escrito público, el artículo *Más vale poco y bueno*, publicado en *Pravda* el 4 marzo de 1923. Allí, acuciado por la preocupación que lo absorbía desde hacía varios meses en torno a lo que caracteriza como el “estado tan deplorable, por no decir detestable” del aparato administrativo del recién creado Estado soviético, aboca el análisis de la problemática y la propuesta de soluciones. Y, en concreto, ¿cuál es la fórmula que plantea? Respuesta: someter la función pública al control del partido, adhiriendo a este el Comisariado del Pueblo de la Inspección Obrera y Campesina (institución que definía las políticas en materia de administración pública).<sup>76</sup> Con esa medida, Lenin

<sup>76</sup> Desde un punto de vista estrictamente administrativo, llama la atención cómo la pervivencia de la apuesta sin fisuras de Lenin por el partido como lo axial —tan intensa ahora, justo sobre el final de sus días, como al inicio de su carrera pública— lo enceguece en lo que respecta a la eficacia de la solución planteada: hay que desburocratizar, pero para ello la solución es reorganizar la institución encargada de orientar la administración pública por vía de someterla al control del partido, el cual es un organismo igualmente burocratizado como él mismo lo ha reconocido unos pocos párrafos atrás: “Dicho sea entre paréntesis, en nuestro país hay burocracia no solo en los organismos de los soviets, sino también en los del partido” (Lenin, 1973 e: 171). En otras palabras, se aspira a que la burocracia reduzca la burocracia, a que la burocracia se suprima a sí misma y se controle a sí misma.

aspiraba a reducir los costos administrativos del Estado y destinar lo ahorrado a la industrialización del país, factor que consideraba esencial para la subsistencia y consolidación de la revolución (no solo por razones técnicas, sino porque ello permitía asegurar la hegemonía económica —y, en consecuencia, también política— del proletariado sobre los campesinos). Y todo ello, según él, dependía de reforzar el control del Estado por el partido en lo administrativo, en otros términos, de que el partido afianzara aún más, si cabía, su condición de verdadero epicentro del gobierno.

Evidentemente, esa continuidad en el tiempo de la exaltación leniniana del papel protagónico del partido está estrechamente relacionada con su visión vanguardista del mismo, cosa que, a su vez, se ubica en el contexto de lo que aquí buscamos significar con la noción de partido como gobierno jerárquico, es decir, la conducción de la acción política de un conjunto de personas movilizadas ejercida por una minoría organizada que reclama para sí un papel central.

Ahora bien, en lo concerniente al tema de la vanguardia hay que destacar que en la actualidad el enfoque de Lenin sobre la misma como “destacamento avanzado”, o si se prefiere, como grupo organizado y disciplinado que actúa desde arriba y que, por diferentes razones, tiene la capacidad de tomar iniciativas que se anticipan a lo que el común de la gente percibe, es objeto de un reproche generalizado bajo la acusación de elitismo y de suplantación artificial del querer y la autonomía de los actores sociales. Sin embargo y, de manera paradójica, en su momento Lenin apeló a dicha perspectiva precisamente para tratar de superar la doble forma de suplantación de las masas por el partido que se presentaba en el debate organizativo de la socialdemocracia rusa por la época del tránsito entre los siglos XIX y XX. En efecto, los referentes que a ese respecto esta última tenía ante sí eran, de un lado, el modelo partidista adoptado por la Segunda Internacional (al interior de la cual el Partido Socialdemócrata Alemán [SPD] era, por supuesto, el ejemplo a seguir) y, del otro, los lineamientos organizativos introducidos por los populistas rusos. En el primer caso, se partía de la base de que, como lo ha señalado François Vercammen, el partido “era o tendía a ser la clase” (Vercammen, 2014: 9), lo cual tenía como presupuesto interpretativo la indistinción entre los dos, punto de vista muy extendido y al uso incluso entre líderes de la talla de una Rosa Luxemburg, quien en esa materia no dudaba en declarar que “la socialdemocracia no está

unida a la organización de la clase obrera, sino que es el propio movimiento de la clase obrera" (Luxemburg, 2015 b: 141).<sup>77</sup> En el otro extremo, la postura de los populistas de la apuesta por un partido que actúa en lugar del agente social (para el caso, los campesinos) por sustracción de materia, es decir, que llena el vacío que ha dejado dicho agente bien por cuenta de su insuficiente desarrollo político y organizativo, bien por efecto de la represión zarista.

Insatisfecho con los dos modelos, Lenin plantea la vía intermedia de la vanguardia, la cual, al sustentarse en la tajante diferenciación entre partido y clase y, más bien, en la tensión entre ellos, tiene como efecto evitar que aquel suplante a esta.<sup>78</sup> El partido no es la clase ni la reemplaza, sino que lo suyo es, de un lado, apuntar a *formar* la clase misma desde el punto de vista político (aspecto sobre el que volveremos más adelante) y, del otro y paralelamente, tratar de hacerla avanzar, tirar de ella en sentido político y organizativo, sobre el entendido de que él ve el panorama político con una claridad que la clase en su conjunto aún no tiene pero que, justo gracias a su intervención como vanguardia, va a ir adquiriendo paulatinamente. Vale la pena resaltar que el punto de partida de este acercamiento es el análisis concreto de la situación de la clase, del cual se deduce que la misma no es homogénea sino heterogénea en materia de desarrollo político, cosa que se manifiesta en la existencia a su interior de sectores avanzados y sectores atrasados, aclarando que tal diferencia no tiene nada que ver con una jerarquía capacitaria, sino, simplemente, con desiguales recorridos y grados de experiencia en lo que a la lucha social y política se refiere. Y es allí donde el rol que entra a jugar el partido resulta ser igualador: su papel es justamente lograr que los que vienen atrás se pongan al

---

<sup>77</sup> No obstante, como lo veremos en el próximo capítulo, aun compartiendo la idea de la unidad entre movimiento y partido, había una diferencia substancial entre la concepción oficial del SPD y la de Luxemburg: mientras aquella entendía la unidad de arriba a abajo, como la total dilución de la clase en el partido, lo que Rosa Luxemburg defendía era la unidad no en torno al gobierno jerárquico sino al cogobierno, es decir, como partido que busca fundirse con la iniciativa de las masas y donde el acento está puesto en esta última.

<sup>78</sup> Esa diferenciación entre partido y clase queda explícita en *Un paso adelante, dos pasos atrás*, por ejemplo, cuando, remarcando sus diferencias con Mártov, señala Lenin que "mi deseo [es] que el partido, como destacamento de vanguardia de la clase, esté lo más *organizado* posible y solo acoja en su seno a aquellos elementos que *admitan, por lo menos, un mínimo de organización*. Mi contrincante, por el contrario, *confunde* en el partido elementos organizados y no organizados", es decir, Mártov tiende a no ver la diferencia entre partido y clase. Para Lenin, es un error soslayar "la diferencia que existe entre el destacamento de vanguardia y toda la masa que gravita hacia él", punto en el que insiste una y otra vez: "no se puede confundir al partido como destacamento de vanguardia de la clase obrera con toda la clase". Para él, tal confusión, por otra parte, se corresponde con otra: la que no entiende la diferencia entre "la cuestión filosófica e histórico-social de las «profundas raíces» del movimiento con una cuestión técnica de organización" (Lenin, 1973 f: 132-134).

mismo nivel de los que van adelante.<sup>79</sup> Mas para poder alcanzar ese objetivo la clave está, según Lenin, en que las capas avanzadas de la clase lleguen a vincularse al partido y sean conquistadas ideológicamente por él: “La agitación entre los sectores avanzados del proletariado es el camino más seguro, el único camino, para despertar también (a medida que se amplíe el movimiento) a todo el proletariado ruso” (Lenin, 1973 d: 157).<sup>80</sup>

Así conformado, el partido llena de contenido la noción de vanguardia y su función por excelencia es pasar a ejercer el gobierno de la clase, es decir, la dirección política de la misma. Para Lenin, ser partido como gobierno es algo que solo se evidencia en la práctica (“actuar de tal modo que todos los otros destacamentos vean y estén obligados a reconocer que marchamos a la cabeza”), lo cual conlleva asumir un amplio abanico de funciones (representación de los intereses de la clase trabajadora, dirección de sus relaciones con otras clases, de la acción parlamentaria, de las huelgas y de los grupos armados del partido si los hay, definición de la estrategia y la táctica, formulación de consignas y, en caso de lograr la toma del poder, ejercicio de la dictadura del proletariado y organización del nuevo régimen), para cuyo desarrollo exitoso el presupuesto básico es la capacidad del partido de estar en estrecho contacto con las masas mediante la educación y la comunicación políticas (periódicos y publicaciones), la agitación y la propaganda y, tras 1905, mediante una amplia apertura del aparato organizativo.

Dicho esto y sobre la base de que ese conjunto de funciones del partido es un punto de referencia ineludible, la comprensión cabal de lo que significa la noción de partido como gobierno jerárquico en el pensamiento de Lenin nos impone referirnos a estos tres complejos de relaciones: el partido y la producción de teoría; el partido y las clases (no solo el proletariado sino también los campesinos, es decir, lo que él llamaba “el pueblo”); y, finalmente, el partido, los soviets y el Estado.

<sup>79</sup> El papel igualador de la vanguardia, que en teoría la lleva a autonegarse —pues cuando toda la clase se haya puesto en la posición avanzada ya no hay vanguardia—, es lo que le permite a Terry Eagleton (2010) diferenciar entre vanguardia (que si tiene éxito se extingue) y élite (que busca perpetuarse). Pero sobre esto volveremos más adelante al ocuparnos del problema del gobierno del partido.

<sup>80</sup> En 1920, ya en el poder y haciendo un balance de conjunto de la situación, Lenin vuelve sobre la misma idea: “La vanguardia proletaria está conquistada ideológicamente. Esto es lo principal. Sin ello es imposible dar ni siquiera el primer paso hacia el triunfo” (Lenin, 1998: 100).

#### 4.2.1. El partido y la producción de teoría

Según Tony Cliff, en el tema del partido el abordaje de Lenin siempre estuvo condicionado por la consideración de las luchas políticas concretas. Para Cliff, en “cada etapa de la lucha, Lenin buscaba aquel que él consideraba el eslabón clave de la cadena del desarrollo de los acontecimientos. Entonces ponía el énfasis repetidamente en la importancia de este eslabón, al que todos los demás debían subordinarse. Más tarde diría: «Nos hemos pasado; hemos doblado demasiado el palo», y con eso no quería decir que hubiera sido un error: para ganar la lucha de ese momento, era necesario concentrar todas las energías en ella” (Cliff, 2011: 89). Así las cosas, el respaldo “que puede proporcionar una cita, en el caso de Lenin, no tiene ningún sentido. Si se le cita en algún aspecto táctico o de organización, siempre hay que dejar claro a qué problemas concretos se enfrentaba el movimiento en aquel momento (...) Otra característica de Lenin que ya aparece en esta época temprana de su desarrollo es su actitud hacia las formas de organización, que él siempre consideraba condicionadas por la historia. Nunca adoptó unos esquemas organizativos abstractos o dogmáticos, y estaba dispuesto a alterar la estructura organizativa del partido en cada nueva etapa del desarrollo de la lucha de clases” (ídem).

Bajo esta luz, entonces, la conclusión general es que no habría en Lenin un único modelo de partido como tal, sino que su mirada al respecto era flexible y subordinada siempre a consideraciones tácticas. Y, si tenemos en cuenta que desde muy temprano había hecho suya la máxima de Wilhelm Liebknecht según la cual “si las circunstancias cambian en 24 horas, hay que cambiar de táctica también en 24 horas”, el resultado es una gran dificultad hermenéutica a la hora de acercarse a la comprensión leniniana del partido. Todo esto, de otra parte, se vería complementado con la ya referida actitud de Lenin hacia la teoría, en virtud de la cual rechazaba cualquier rigidez dogmática de cara a su abordaje y exigía que fuera vista solo como “guía para la acción”, con lo cual dejaba abierta la puerta para que la teoría atendiera al carácter cambiante de las necesidades tácticas. Su defensa de que el “principio fundamental de la dialéctica es: no hay verdad abstracta, la verdad siempre es concreta” (Lenin, 1973 f: 159), resulta medular en el marco de semejante enfoque.

Así las cosas, si el argumento de Cliff es correcto, una primera consecuencia es que estamos

obligados a relativizar la importancia central que tradicionalmente le ha sido otorgada a *¿Qué hacer?* en el conjunto del pensamiento de Lenin y, en particular, en lo que respecta a su concepción del partido. En esa perspectiva, dicho texto no sería más que una contribución en un momento particular —1902— de la evolución de los esfuerzos por la construcción del partido socialdemócrata en Rusia, encaminada, concretamente, a hacer tanto un cuestionamiento como una propuesta de alternativas a propósito de los efectos negativos que la hegemonía del “economismo” estaba produciendo en el seno de la naciente organización. Dado que dicho “economismo” conllevaba una autocomplacencia con el nivel puramente sindical y reivindicativo de la lucha obrera, cuando a la sazón desde Alemania se extendía con fuerza el reformismo bernsteiniano, entonces lo que se imponía era ir más allá, avanzando hacia el nivel político de la acción. Para ello era imperativo apelar al aporte de los políticos profesionales, los cuales, en el caso de un partido como el socialdemócrata, llamado a desenvolverse en un país autocrático y atrasado, con una amplia mayoría de población campesina, solo podían hallarse entre los intelectuales. Si los trabajadores, en un momento específico de su desarrollo político, estaban siendo permeados por una ideología reformista que reducía la lucha a lo estrechamente económico, la solución planteada por Lenin apuntaba a apelar a los intelectuales, portadores de la teoría radical, para que obraran como revulsivo (léase, como vanguardia) y tiraran de los trabajadores. En respaldo de esta interpretación, Cliff cita la evaluación retrospectiva que hace Lenin de *¿Qué hacer?* en 1905, en el marco del III Congreso del partido:

tampoco en el II Congreso pensé en erigir en algo “programático”, en principios especiales, mis formulaciones hechas en *¿Qué hacer?* Por el contrario, empleé la expresión de enderezar todo lo torcido que más tarde se citaría tan a menudo. En *¿Qué hacer?*, dije que hay que enderezar todo lo que han torcido los “economistas”, y precisamente por ello, porque tratamos de enderezar siempre enérgicamente todo lo que ha sido torcido, nuestra “línea de acción” será siempre la más derecha.

El significado de estas palabras es claro: *¿Qué hacer?* rectifica en forma polémica el “economismo”, y sería erróneo juzgar el folleto desde cualquier otro punto de vista (Cliff, 2011: 206).

“Enderezar lo torcido”, “doblar el palo”, tal sería el restringido sentido de dicho texto. En consecuencia, ¿es así también como debemos entender la apelación que allí se hace a

Kautsky, tan conocida y ya comentada en el apartado anterior, acerca del carácter “externo” de la teoría con respecto a la lucha, con toda su implicación doctrinaria de tipo positivista-naturalista y con su paradigma de relación vertical, de arriba a abajo o del partido a la clase, mediada por el predominio de los intelectuales? Desde el punto de vista estrictamente teórico, ya hemos hecho referencia varias veces a la tensión existente en el Lenin anterior a 1914, es decir, el Lenin prehegeliano, entre la influencia del determinismo y objetivismo de la Segunda Internacional y la apelación, de inspiración populista, al filón más contingente de la política. En un primer momento parecería entonces que, en *¿Qué hacer?*, Lenin se hallaría bajo la influencia de Plejánov y Kautsky y de ahí su suscripción del argumento mecanicista de este último. Sin embargo, la explicación que apela, en clave de Liebknecht, a la asunción flexible de las cuestiones tácticas por parte de Lenin, a su visión acerca de la necesidad de subordinar lo organizativo al carácter cambiante de la realidad concreta, es la que parece imponerse a juzgar por lo que comienza a ser su posición con ocasión de la Revolución de 1905, la cual es totalmente contraria a su lectura de 1902. En efecto, decepcionado ante el alejamiento elitista y la lentitud del partido para reaccionar frente al ritmo vertiginoso de la revolución (“nuestro partido se ha entumecido en la clandestinidad”), Lenin llama a la apertura del partido a nuevas fuerzas; y al registrar la reacción negativa y llena de temor burocrático de la dirigencia bolchevique (los *komitetchik* o miembros de los comités) ante dicha propuesta, argumenta en favor de la espontaneidad —a la que en *¿Qué hacer?* había descalificado como fuente de conciencia tradeunionista<sup>81</sup>—, afirmando ahora que: “*La clase obrera es socialdemócrata por instinto, de modo espontáneo*, y en diez años largos de trabajo la socialdemocracia ha hecho mucho, muchísimo, para convertir esa espontaneidad en conciencia” (Lenin, 1961 a: 313) [subrayado nuestro].

Por supuesto, si los trabajadores son instintivamente socialdemócratas, eso significa que en materia de producción de teoría Lenin invierte la relación vertical, del tipo gobierno jerárquico, que había defendido en 1902 y ahora comienza a acercarse más a una concepción de cogobierno: la espontaneidad de la clase genera desde abajo e internamente una orientación teórica socialdemócrata y el papel del partido en tales asuntos solo sería el de afinar y sistematizar. En esa dirección, en 1906, por ejemplo, refiriéndose al tema del repertorio de las

<sup>81</sup> Decía en *¿Qué hacer?*: “El movimiento obrero espontáneo es tradeunionismo y el tradeunionismo no es otra cosa que el sojuzgamiento ideológico de los obreros por la burguesía” (Lenin, 1981: 46).

formas de lucha, señalará:

lo mismo que todo el pueblo se reeduca e instruye en la lucha a lo largo de la guerra civil, nuestras organizaciones deben educarse y reorganizarse con los datos obtenidos de la experiencia (...) No tenemos la menor pretensión de imponer a los militantes activos una forma de lucha cualquiera inventada por nosotros (...) nuestra misión es contribuir en la medida de nuestras fuerzas a justipreciar *en teoría* las formas nuevas de lucha que da la vida; creemos que nuestra misión es combatir sin piedad la rutina y los prejuicios que impiden a los obreros conscientes plantear con tino esta nueva y difícil cuestión y abordar como es debido su solución (Lenin, 1973 g: 113).<sup>82</sup>

Cabe destacar que, además de echar por tierra el fundamento epistemológico del enfoque kautskiano de la teoría como exterior a la lucha, lo anterior tenía otra consecuencia importante: se reafirmaba el giro ya ocurrido un par de años antes (1904) en *Un paso adelante, dos pasos atrás*, en lo referente a la posición que debían tener los intelectuales en el partido. Mientras en *¿Qué hacer?* el rechazo del espontaneísmo y el argumento de la conciencia política de clase como introducida desde fuera, suponían el elogio del intelectual como revolucionario profesional, a partir de 1904 el llamado es a disciplinar a los intelectuales, a no dejarse permear por sus tendencias al “autonomismo en contra del centralismo”, por su entrega “a las lucubraciones oportunistas y a las frases anárquicas”;<sup>83</sup> y, como consumación de toda esta nueva perspectiva, en 1905 de lo que se trata es de superar el anquilosamiento de los viejos cuadros de revolucionarios profesionales, vinculando nuevos y amplios sectores obreros (y sobre todo “fuerzas jóvenes”): “¡Adelante, con mayor audacia, empuñad las nuevas armas, entregadlas a gente nueva, ampliad vuestras bases de apoyo,

<sup>82</sup> Cerca de tres lustros después y ya en el poder, en 1920, será aún más explícito sobre el tema de la teoría, poniendo en evidencia que la concepción adoptada tras la Revolución de 1905 ya no lo había de abandonar: “...una acertada teoría revolucionaria que, a su vez, no es un dogma, sino que solo se forma de manera definitiva en estrecha conexión con la experiencia práctica de un movimiento verdaderamente de masas y verdaderamente revolucionario” (Lenin, 1998: 33).

<sup>83</sup> Atónito frente a los aparentes contrasentidos y cambios de posición de Lenin (derivados, como hemos tratado de argumentar, de una lectura de la táctica en clave de funcionalidad a los cambios de las circunstancias políticas concretas), Trotsky critica la nueva posición asumida por Lenin en *Un paso adelante, dos pasos atrás* acerca de la relación entre obreros e intelectuales al interior del partido: “¡No se puede describir la indignación que produce la lectura de estas líneas poco placenteras y de una demagogia desatada! ¡El proletariado, este mismo proletariado del que ayer se nos decía que «tiende espontáneamente al tradeunionismo», hoy es invitado a dar lecciones de disciplina *política*! Y ¿a quién? ¡A esta misma *intelligentsia* a la que, según el esquema de ayer, le tocaba el papel de aportar, desde el exterior del proletariado, la conciencia política proletaria! ¡Ayer el proletariado se arrastraba por el fango; hoy helo aquí elevado a cumbres inalcanzables! ¡Ayer todavía la *intelligentsia* portadora de la conciencia socialista, hoy se la quiere hacer pasar por los azotes de la fábrica!” (Trotsky, sf: 52).

llamad a todos los obreros socialdemócratas, incorporadlos por centenares y por miles a las filas de las organizaciones del partido! ¡Que sus delegados animen las filas de nuestros centros, aportando el aire fresco de la joven Rusia revolucionaria!” (Lenin, 1961 a: 313).<sup>84</sup> A la luz de este llamado, qué lejos estamos, —a solo tres años vista, pero, por supuesto, tras el impacto, las consecuencias y las enseñanzas de la Revolución de 1905— de la categórica orientación de *¿Qué hacer?* según la cual “la organización de los revolucionarios debe agrupar, ante todo y sobre todo, a personas cuya profesión sea la actividad revolucionaria (...) Esta organización debe ser necesariamente no muy amplia”.

#### 4.2.2. El partido y las clases

Con anterioridad y a propósito del tema de la vanguardia, señalábamos cómo el punto de partida de semejante enfoque era el acercamiento concreto a la situación de la clase obrera en tanto realidad heterogénea en materia de desarrollo político (la diferenciación entre sectores atrasados y avanzados).<sup>85</sup> Pues bien, lo cierto es que, desde la perspectiva de Lenin, la consideración de la heterogeneidad de la clase se extiende mucho más allá, involucrando incluso el problema de su propia composición y, por ese camino, llevándonos a constatar que para él —al igual que para Marx— la clase como actor político no existe a priori, no es una realidad ya dada, sino que es algo que hay que construir: la clase en sentido político debe ser formada y ese es precisamente tanto el objetivo como la función del partido de vanguardia, en desarrollo de lo cual pretende llevar a un nivel superior, de un lado, y conducir, del otro, la actividad desplegada por otras formas más particulares de organización de clase, como sería el caso, por ejemplo, de la lucha de los sindicatos.

<sup>84</sup> En carta a Bogdánov del 11 de febrero de 1905, el afán de Lenin por la apertura del partido a nuevas fuerzas, no solo obreras sino estudiantiles, es aún más enfático, como enfática es también su crítica de la osificación de los burócratas del partido: “La verdad es que muchas veces creo que las nueve décimas partes de los bolcheviques son en realidad unos formalistas (...) Necesitamos fuerzas jóvenes (...) lo que hace falta es reclutar más audaz y ampliamente a la juventud, *sin tenerle miedo*. Estamos en tiempos de guerra. La juventud decidirá el resultado de toda la lucha, tanto la juventud estudiantil como la obrera (...) Amplíen el comité *al triple* de sus componentes, haciendo entrar en él a los jóvenes (...) es indispensable organizar, organizar y organizar *cientos* de círculos y, al hacerlo, acabar radicalmente con las necesidades (jerárquicas) del comité. Estamos en tiempos de guerra. Una de dos. O crean por doquier organizaciones de combate *nuevas*, jóvenes, despiertas y energéticas para el trabajo socialdemócrata revolucionario de todo tipo, de todas las formas y entre todas las capas, o bien se hundirán con la aureola de burócratas de comité” (Cliff, 2011: 202).

<sup>85</sup> Es la idea de Lenin de que las “tareas políticas concretas deben plantearse en una situación concreta. Todo es relativo, todo transcurre, todo cambia” (Lenin, 1973 a: 35).

En lo referente al tema específico de la composición de la clase obrera rusa, Lenin estaba apercibido de que a los más o menos dos millones y medio de obreros fabriles existentes hacia 1914, había que agregar lo que él llamaba “una masa abigarradísima de elementos” que incluía, entre otros, a los semiproletarios, a los pequeños artesanos y a los obreros a domicilio, además de a los jornaleros del campo o “braceros”, segmentos todos estos que, por supuesto, generalmente tenían sus propias expresiones políticas (mencheviques, liga judía o *bund*, trudoviques o PSR, etc.). Pero desde su punto de vista y adicionalmente, al lado de las diferencias de desarrollo político y de composición, se hallaban también las de índole cultural, todo lo cual pone en evidencia a las claras su esfuerzo por aprehender de manera concreta la profunda diversidad del mundo obrero y, por ende, su convicción acerca de la imperativa necesidad de formar al proletariado como clase bajo el liderazgo del partido:

El capitalismo dejaría de ser capitalismo si el proletariado “puro” no estuviese rodeado de una masa abigarradísima de elementos que señalan la transición del proletario al semiproletario (el que obtiene una mitad de sus medios de existencia vendiendo su fuerza de trabajo), del semiproletario (...) al pequeño artesano, al obrero a domicilio, (...) etc., y si en el seno mismo del proletariado no hubiera sectores de un desarrollo mayor o menor, divisiones de carácter territorial, profesional, a veces religioso, etc. De todo esto se desprende imperiosamente la necesidad —una necesidad absoluta— para la vanguardia del proletariado, para su parte consciente, para el Partido Comunista, de recurrir a la maniobra, a los acuerdos, a los compromisos con los diversos grupos proletarios, con los diversos partidos de los obreros (...) Toda la cuestión consiste en saber aplicar esta táctica para elevar, y no para rebajar, el nivel general de conciencia, de espíritu revolucionario y de capacidad de lucha y de victoria del proletariado (Lenin, 1998: 81).

Es necesario anotar que en la teoría leniniana esa condición de la clase obrera de carecer de fijeza “ontológica”, es decir, de no poder ser asumida simplemente como ya existente desde la perspectiva sociológica sino de ser concebida como un resultado político de la acción de la vanguardia, se hace manifiesta no solo en virtud de la importancia que le es otorgada a la triple heterogeneidad de la masa proletaria que acabamos de señalar (las diferencias de desarrollo político, de composición socioeconómica y de identidad cultural), sino, adicionalmente, por obra de otros factores no menos importantes que Lenin toma en consideración: la debilidad numérica (en el caso ruso, menos de tres millones de obreros en medio del “mar asiático” que representaban 120 millones de campesinos), el insuficiente grado de instrucción y organización y, en general, el escaso desarrollo de las contradicciones

de clase.

Así pues, dado el contexto de una realidad que a lo que mueve es a la dispersión de los trabajadores, para Lenin la tarea del partido es “formar una organización revolucionaria capaz de unir todas las fuerzas y de dirigir el movimiento”, de cara a lo cual, por supuesto, debe volcarse en primera instancia hacia los obreros de las grandes fábricas y reclutar y politizar allí a los elementos avanzados, buscando posteriormente que el resto de la masa proletaria siga a la vanguardia o que, cuando menos, mantenga una “neutralidad benévolas” hacia ella de tal forma que se abstenga de apoyar al adversario. En tales condiciones, se parte de la base de que es el partido quien fragua desde arriba la unidad de clase y quien tiene la capacidad de impulsar, orientar y concretar el proceso. Pero si bien dirigir desde arriba es clave, no es suficiente. Se requiere además que desde abajo haya un entramado que, en primer lugar, garantice un mínimo de cohesión capaz de contrarrestar la competencia a la que se ven abocados los obreros cuando salen a vender su fuerza de trabajo en el mercado; y que, en segundo término, se erija también en el espacio donde las masas trabajadoras confluyan de manera directa y comiencen —así sea débilmente— su proceso de organización política. Y ese entramado no es otro que el que históricamente han provisto los sindicatos. En la visión de Lenin, estos “fueron un progreso gigantesco de la clase obrera en los primeros tiempos del desarrollo del capitalismo, por cuanto significaban el paso de la dispersión y de la impotencia de los obreros a los *rudimentos* de la unión de clase”, de tal forma que “el desarrollo del proletariado no se ha efectuado ni ha podido efectuarse en ningún país de otro modo que por medio de los sindicatos y por su acción conjunta con el partido de la clase obrera” (Lenin, 1998: 58).

Por supuesto, los términos en los que entendía dicha “acción conjunta” no suponían una relación de igualdad sino que apuntaban más bien a una separación con predominio del partido. En efecto, desde *¿Qué hacer?* (1902) hasta las polémicas con Trotsky y la Oposición Obrera (1921), los grandes trazos del pensamiento de Lenin en esta materia se mantuvieron estables: el partido debe conducir a los sindicatos, pero estos no son, ni deben ser, una organización de partido; adicionalmente, lo conveniente es que los sindicatos agrupen a obreros de todas las tendencias, cosa que, por lo demás, eleva la capacidad del partido para influir en los sectores no afines: “es contrario en absoluto a nuestros intereses exigir que solo

los socialdemócratas puedan ser miembros de las organizaciones «gremiales», pues eso reduciría el alcance de nuestra influencia entre las masas. Que participe en la organización gremial todo obrero que comprenda la necesidad de la unión para luchar contra los patronos y el gobierno (...) Y cuanto más amplias sean estas organizaciones tanto más amplia será nuestra influencia en ellas” (Lenin, 1981: 125). Esta idea, formulada en *¿Qué hacer?*, se mantiene inmodificable en *La enfermedad infantil del izquierdismo en el comunismo*, cuando le reprocha a los comunistas alemanes su tendencia a menospreciar la acción política al interior de los sindicatos por considerarlos organizaciones burocráticas, anquilosadas y predominantemente conservadoras:

la necesidad que cometan los comunistas alemanes “de izquierda”, los cuales deducen del carácter reaccionario y contrarrevolucionario *de los cabecillas* de los sindicatos la conclusión de que es preciso... ¡¡salir de los sindicatos!!, ¡¡renunciar al trabajo en ellos!!, ¡¡crear formas de organización obrera nuevas, inventadas!! Una estupidez tan imperdonable, que equivale al mejor servicio que los comunistas pueden prestar a la burguesía (...) No actuar en el seno de los sindicatos reaccionarios significa abandonar a las masas obreras insuficientemente desarrolladas o atrasadas a la influencia de los líderes reaccionarios (...) se debe trabajar sin falta *allí donde estén las masas* (...) Y los sindicatos y las cooperativas obreras (estas últimas por lo menos en algunos casos) son precisamente las organizaciones donde están las masas (...) la tarea de los comunistas consiste en saber *convencer* a los elementos atrasados, en saber actuar *entre* ellos y no en *aislarse* de ellos (Lenin, 1998: 60-62).

Al mismo tiempo, cuando hacia 1921 Trotsky plantea la necesidad de “militarizar el trabajo” estatalizando a los sindicatos con el propósito, según él, de elevar la productividad, Lenin se opone visceralmente defendiendo el carácter no estatal y no partidista de los sindicatos, aunque, al mismo tiempo, rechazando, por “anarco-sindicalista”, la postura de la llamada Oposición Obrera, fracción del partido dirigida por Kollontai y Shliápnikov, que reivindicaba, en las antípodas de Trotsky, la total autonomía de los sindicatos en la gestión de la producción. El debate, que se zanjó en el X Congreso del Partido Comunista con la derrota de Trotsky y Bujarin, de un lado, y con la prohibición de las fracciones partidistas, del otro, fue tanto precedido como sucedido por tres artículos en los que Lenin dejó sentada su posición: *Sobre los sindicatos, la situación actual y los errores del camarada Trotsky*; *Una vez más sobre los sindicatos, el momento actual y los errores de los camaradas Trotsky y Bujarin*; y, *Acerca del papel y las tareas de los sindicatos en las condiciones de la Nueva Política*

*Económica*. En estos textos argumentaba a favor de su idea de la existencia en la naciente república de un mecanismo de “ruedas dentadas”, según el cual los sindicatos estaban “situados entre el partido y el poder del Estado” (estaban conformados por la clase dirigente del Estado pero no eran una organización ni estatal ni partidista, no debiéndose por tanto y de ningún modo, “exigir a los miembros de los sindicatos que profesen un determinado credo político”), ubicación desde la cual cumplían la función esencial de asegurar el vínculo entre la vanguardia y las masas, es decir, que ellos eran “el mecanismo de transmisión del Partido Comunista a las masas”. Esa función la desarrollaban adelantando actividades educativas orientadas en direcciones contrapuestas: de un lado, defender al Estado frente a sus enemigos (los sindicatos eran “una organización educadora, una organización que atrae e instruye; una escuela, escuela de gobierno, escuela de administración, escuela de comunismo”) y, del otro y paralelamente, defender a la clase obrera frente al Estado. Esto último tenía pleno sentido dado que a su juicio el Estado soviético no era aún “del todo obrero”, sino “obrero y campesino” y, además, adolecía de “una deformación burocrática”.

Mas si los sindicatos estaban conformados por la clase dirigente del Estado, eran escuela de gobierno y de comunismo y eran independientes del Estado y del partido, ¿por qué no podían tener autonomía para gestionar la producción sino que debían estar subordinados a la política económica definida desde el Estado por el partido? La respuesta que da Lenin a este interrogante desnuda a las claras tanto su apuesta por las soluciones desde arriba como, a la vez, una desconfianza en las masas que no lo había acompañado en las coyunturas revolucionarias de 1905 y 1917 cuando, como lo veremos, invitó, vía los soviets, a la toma de fábricas y tierras; pero, lo que es más, desnuda la acentuación de la deriva autoritaria y de blindaje centralista en que el régimen, bajo su conducción, había entrado a raíz de la guerra civil, la cual para 1921, con la amenaza contrarrevolucionaria del Ejército Blanco ya disipada, se volvía más difícil de justificar como no fuera descalificando al propio proletariado: “la dictadura del proletariado no se puede realizar a través de la organización que agrupa a la totalidad del mismo [es decir, los sindicatos, dado que] el proletariado está aún tan fraccionado, tan menospreciado, tan corrompido (...) La dictadura solo puede ejercerla la vanguardia, que concentra en sus filas la energía revolucionaria de la clase” (Lenin, 1973 h: 138). Pero, en el fondo, lo que verdaderamente movía a Lenin a centralizar cada vez más la toma de decisiones era el temor generado por el hecho de que, pese a ser el proletariado la

clase dirigente, al mismo tiempo era un sector claramente minoritario en un país campesino como Rusia. En tales condiciones, el debate a dos bandas que planteaban desde esquinas opuestas Trotsky y Bujarin, de un lado, y la Oposición Obrera, del otro, representaba una amenaza de división sumamente peligrosa que no debía dejarse progresar:

Todo el mundo sabe que las grandes discrepancias surgen a veces de las divergencias más pequeñas, incluso insignificantes al principio (...) Cualquier discrepancia, incluso la más insignificante, puede llegar a ser peligrosa desde el punto de vista político si surge la posibilidad de que se agrande hasta la escisión; hasta una escisión precisamente de tal índole que pueda hacer tambalearse y destruir todo el edificio político (...) Es claro que en un país que está viviendo la dictadura del proletariado, la escisión del proletariado o la escisión entre el partido proletario y la masa proletaria es ya no solo peligrosa, sino peligrosísima, especialmente si el proletariado constituye en dicho país una pequeña minoría de la población (Lenin, 1973 i: 150).

Así las cosas, la solución solo podía ser política, es decir, implicaba cerrar filas desde arriba:

La política es la expresión concentrada de la economía (...) La política no puede dejar de tener supremacía sobre la economía. Pensar de otro modo significa olvidar el abecé del marxismo (...) El enfoque político significa: si se adopta una actitud equivocada ante los sindicatos, eso hundirá el Poder soviético, la dictadura del proletariado. (La disidencia entre el partido y los sindicatos, en el caso de que el partido no tuviese razón, daría sin duda al traste con el Poder soviético en un país campesino como Rusia) (ídem: 154).

El equilibrio político pendía, pues, de un hilo; y ese hilo estaba ineludiblemente unido a lo que sucediera con los campesinos en su condición de capa social mayoritaria de la población rusa, situación respecto de la cual la clave residía en la capacidad que tuviera el proletariado y, más específicamente, en términos de Lenin, la vanguardia, para dirigirlos (siempre subrayando que esa dirección no preveía en ningún caso la vinculación del campesinado al partido). Para tales efectos, la orientación trazada ya en 1905 recobraba nueva vigencia: “Nos proponemos dirigir (en caso de que la gran revolución rusa se desenvuelva con éxito) no solo al proletariado, organizado por el Partido Socialdemócrata, sino también a esa pequeña burguesía capaz de ir a nuestro lado (...) Dichos elementos se encuentran sobre todo entre los campesinos” (Lenin 1973 a: 18), línea de acción que exigía diseñar tanto una política que respondiera a las necesidades y demandas del campesinado como una estrategia para lidiar

políticamente con él.

Respecto de lo primero, desde muy temprano Lenin se esforzó por que los bolcheviques se ocuparan en su programa de la cuestión campesina, definiendo lineamientos claros al respecto. Los trazos esenciales de dicha política comenzaron a quedar en firme ya en 1905 (conferencia de Tammerfors, de diciembre de ese año), para responder a los desafíos de la coyuntura revolucionaria y son los mismos que inspiraron el “Decreto sobre la tierra” que, tras la toma del poder y bajo su redacción, promulgara el *Sovnarkom* el 26 de octubre de 1917: la nacionalización de la tierra, la confiscación de las tierras de los latifundistas y la entrega en usufructo de las mismas a los campesinos pobres con la mediación de los soviets locales y las administraciones municipales. Por supuesto, estas medidas no eran, como tales, socialistas (solo el establecimiento de granjas de producción colectiva no orientada a la ganancia podría ser calificado así) sino capitalistas (ya que, entre otras cosas, la explotación de la tierra seguía siendo privada), aunque se pretendía establecerlas bajo la dirección del proletariado y no de la burguesía. Esto respondía a la idea de Lenin de que el subdesarrollo del campo en Rusia no permitía un paso directo al socialismo y que, dada la inaplazable necesidad de asegurar una adecuada provisión de alimentos en un contexto de relaciones de fuerza entre clases desfavorable al proletariado, la única vía para alcanzar los niveles de productividad de la tierra adecuados era la del capitalismo y, más específicamente, la del capitalismo “americano” (donde los campesinos se convierten en empresarios) por oposición a la del capitalismo “prusiano” (donde el terrateniente se transforma en capitalista y el campesino es sometido a expropiación y explotación).

En cuanto a la cuestión de la estrategia idónea para relacionarse con los campesinos como actor social, las señas de identidad de la misma fueron sistematizadas por Lenin en el *Esbozo inicial de las tesis sobre el problema agrario*, elaborado en 1920 para el II Congreso de la Internacional Comunista, pese a que el asunto ya había sido largamente considerado por él desde antes del 17. En dicho documento, el diseño estratégico parte de la observación de que, al igual que la clase obrera, tampoco el campesinado es un sector social homogéneo. A ese respecto, Lenin identifica al menos cinco categorías distintas de campesinos, siendo las tres primeras las que se proyectan como posibles aliadas del proletariado. Son ellas: el “proletariado agrícola” (que debe ser organizado de manera independiente de las otras dos por

vía de la promoción de soviets rurales), los “semiproletarios o campesinos parcelarios” (que se ganan la vida en parte vendiendo fuerza de trabajo y en parte trabajando la parcela propia o arrendada, la cual les proporciona lo necesario para la subsistencia) y los “pequeños campesinos” (“pequeños labradores que poseen, como propiedad o en arriendo, una parcela de tierra tan reducida, que, cubriendo las necesidades de su familia y de su hacienda, no contratan jornaleros” [Lenin, 1973 j: 57]). Estas categorías son englobadas por Lenin en la de “campesinos pobres”, a la cual le atribuye la característica de presentarse como un segmento vacilante, inclinado a la libertad de comercio y a la propiedad privada, además de ser, generalmente y a pequeña escala, “vendedor de artículos de consumo”, razón por la cual “está corrompido por la especulación y por los hábitos de propietario”. Los campesinos pobres generalmente son mayoritarios en la población rural de todos los países, cosa que milita a favor de las posibilidades revolucionarias ya que hay una alta probabilidad de contar con su apoyo, aunque, eso sí, muy seguramente este se daría solo después de la toma del poder y, por tanto, “después de que los oprimidos vean *en la práctica* que tienen un jefe y un defensor organizado, poderoso y firme en grado suficiente para ayudar y dirigir, para señalar el camino acertado” (ídem). En el caso de la Revolución de Octubre, se puede decir que ese camino quedó perfilado en el ya mencionado “Decreto sobre la tierra”.

En cuanto a las otras dos capas que conforman el campesinado, Lenin habla de los “campesinos medios” y de los “campesinos ricos”. Los primeros son agricultores que poseen en propiedad o en arriendo pequeñas parcelas de las cuales logran extraer algunos excedentes y que frecuentemente emplean mano de obra asalariada. Es un sector en el que “prevalecen la mentalidad y el espíritu de propietarios”, razón por la cual no es un aliado del proletariado y, en tal virtud, respecto de él solo cabe, en las etapas iniciales de la revolución, una política de “neutralización” o, en otras palabras, una política orientada a conseguir que se mantengan neutrales en la lucha entre el proletariado y la burguesía, a efectos de lo cual se les deben respetar sus tierras, se les debe liberar del arrendamiento, si lo tienen, e incluso se les pueden entregar tierras nuevas.

Finalmente, los campesinos ricos encarnan la patronal capitalista del campo propiamente dicha, cuyo principal rasgo diferenciador reside en la continuada contratación de mano de obra asalariada. Según Lenin, “forman el más numeroso de los sectores burgueses, enemigos

directos y acérrimos del proletariado revolucionario”, a quienes no les cabe un tratamiento distinto del de la fuerza (sin embargo, Lenin aclara que la expropiación de este sector, a diferencia de lo que ocurre con los grandes latifundios, no es una prioridad inmediata del proletariado victorioso). Para ello, armar al proletariado rural y utilizar los soviets rurales, “en los cuales no hay lugar para los explotadores”, es el camino recomendado a seguir.

#### **4.2.3. El partido, los soviets y el Estado**

En 1920, haciendo un balance de las luchas políticas en Rusia en lo corrido del siglo XX, Lenin destacaba cómo debido a “la influencia de una serie de factores históricos completamente originales, la Rusia atrasada (...) mostró por vez primera la combinación de la huelga económica y de la huelga política, con la transformación de esta ultima en insurrección armada, el nacimiento de una nueva forma de lucha de masas y de organización de masas de las clases oprimidas por el capitalismo: los soviets (...) Las revoluciones de febrero y octubre de 1917 condujeron al desarrollo multilateral de los soviets en todo el país y, después, a su victoria en la revolución proletaria, socialista. Menos de dos años más tarde se puso de manifiesto el carácter internacional de los soviets, la extensión de esta forma de lucha y de organización al movimiento obrero mundial, el destino histórico de los soviets de ser los sepultureros, los herederos y los sucesores del parlamentarismo burgués, de la democracia burguesa en general” (Lenin, 1998: 97-98).

De esa mirada retrospectiva se desprende a las claras cuál era su comprensión acerca de los soviets, no solo como formas de organización y de lucha sino como espinas dorsales de una nueva institucionalidad capaz de superar al Estado burgués. Sin embargo, según vamos a tratar de demostrarlo, el balance general que podemos hacer de su postura es dispar, pues conforme a la hora de la apreciación conceptual del fenómeno, en medio de las coyunturas cruciales de 1905 y de 1917, Lenin se coloca del lado del autodesarrollo de los soviets y en la perspectiva del cogobierno con el partido, en cambio tras la toma del poder por los bolcheviques sus acciones gubernamentales conducirán a la distorsión y anulación de los mismos, y no precisamente como consecuencia indeseada.

Cuando en octubre de 1905 la forma del soviet irrumpió en Rusia y, particularmente, en San Petersburgo, como consumación de la intensificación del movimiento huelguístico, lo que cundió en el seno del Partido Obrero Socialdemócrata de Rusia (POSR) fueron la sorpresa, la desorientación y la incapacidad para entender el sentido y las consecuencias de dicha expresión política. Incluso cabe decir que, en un primer momento, los mencheviques reaccionaron más rápido y lograron posicionarse mejor frente a la nueva situación que la propia fracción leninista. En efecto, el soviet, que había surgido como mero comité de huelga (una ley de 1903 facultaba para formar consejos de fábrica entre candidatos nominados por los trabajadores para negociar sus reclamaciones), pero que, aupado por la marea revolucionaria, pronto comenzó a actuar como gobierno asambleario paralelo (impartiendo directrices en asuntos propios de la cotidianidad fabril, primero, y, después, incursionando en campos que trascendían dicho marco: dirección de las oficinas de correos, de los ferrocarriles e incluso de la policía), fue en sus inicios claramente malinterpretado por los bolcheviques peterburgueses. Como ha mostrado Alan Shandro, estos, “incapaces de entender la nueva forma institucional (...) reaccionaron a la defensiva. Temerosos de que la influencia de una organización política amorfa, no socialista, pudiera socavar la evolución política de los obreros hacia la socialdemocracia, saludaron con recelos la formación de los soviets” (Shandro, 2010: 304).

En tales circunstancias y tras su tardío retorno a Rusia hacia noviembre de 1905, Lenin intervino en el debate, sentando su posición en una carta dirigida a la revista *Nóvaya Zhizn*, que no llegó a ser publicada (*Nuestras tareas y el soviet de diputados obreros. Una carta al editor*), en la cual daba muestras de que sus reflejos políticos no se habían adormecido durante los años de exilio. En dicho texto y en las antípodas de las reticencias expresadas por sus correligionarios, daba la bienvenida a la emergencia de la figura del soviet, caracterizándola como un centro de política revolucionaria capaz de articular en su seno a las distintas fuerzas. En consecuencia, su posición era favorable al pluralismo que este incorporaba, tanto en su composición como en su perfil ideológico no exclusivamente socialista, ya que —y en esto seguía una línea de razonamiento análoga a la que ya había aplicado respecto de los sindicatos— resultaba propicio para el trabajo de los socialdemócratas y, por tanto, lejos de titubear respecto de él lo que había que hacer era promoverlo y ampliarlo, incluso más allá de la clase obrera:

¿Soviet de diputados obreros o partido? Yo pienso que no es así como debe plantearse, pienso que la respuesta debe ser forzosamente: soviet de diputados obreros y partido. El problema —y es de capital importancia— es únicamente cómo distribuir y cómo coordinar las tareas del soviet y las tareas del Partido Obrero Socialdemócrata de Rusia (...) A mi parecer, no sería conveniente que el soviet se adhiera en forma exclusiva a un solo partido (...) Tampoco en este sentido me parece conveniente pedir al soviet de diputados obreros que adopte el programa socialdemócrata y que ingrese en el Partido Obrero Socialdemócrata de Rusia. Opino que para dirigir hoy la lucha política son necesarios indudablemente y por igual tanto el soviet (...) como el partido. [De ahí que lo procedente sea] incorporar para ello a nuevos delegados, no solo de los obreros, sino, primero, de los marineros y soldados, que en todas partes se sienten ya atraídos por la libertad; segundo, de los campesinos revolucionarios; y tercero, de los intelectuales burgueses revolucionarios (...) No tememos una tal amplitud y diversidad, sino que la deseamos, pues sin la unión del proletariado y los campesinos, sin la alianza combativa de socialdemócratas y demócratas revolucionarios, es imposible el éxito total de la gran revolución rusa (Cliff, 2011: 192-193).

Debe destacarse que la emergencia de los soviets vino a reforzar la evolución del propio Lenin en lo concerniente a su valoración positiva de la espontaneidad del accionar proletario —evolución a la que ya hacíamos alusión más atrás—, al quedar demostrado en la práctica que la lucha de los obreros lograba ir por sí misma más allá de las formulaciones abstractas de los intelectuales y de las capacidades de control de los aparatos partidistas. En efecto y ciertamente sin preverlo, los obreros habían creado no solo el soporte político capaz de materializar la articulación entre el proletariado ruso, los campesinos y la intelectualidad revolucionaria, sino, lo que es más, habían erigido —sin duda en un sentido muy afín al que en su momento encarnó la Comuna de París— el núcleo organizativo de una institucionalidad nueva, popular, es decir, obrera y campesina, alternativa al estandarizado orden gubernamental burgués inspirado en el liberalismo. Agudo, como siempre, a la hora de hacer la lectura política de lo concreto, ya para 1905 Lenin empezó a ver en el soviet un “embrión del gobierno provisional revolucionario”, perspectiva que no solo mantuvo en el tiempo, sino que incluso, cuando el fenómeno reemergió tras febrero de 1917, intentó fundamentar insertándola en la tradición del marxismo. Tal es, precisamente, el propósito perseguido por *El Estado y la revolución*, texto cuyos primeros borradores datan de principios de ese año. Pero, ¿hasta qué punto la apuesta soviética con la que Lenin se reclama comprometido en este trabajo (y no solo en él, sino en sus otras dos intervenciones claves del período anterior a la toma del poder, las cuales ven la luz previamente y resultan por ello mucho más influyentes, a

saber: las *Cartas desde lejos* y las *Tesis de abril*) respondía a una convicción genuina? ¿Acaso era solo, como tantas otras posturas suyas, una hábil maniobra táctica orientada a ganar el respaldo popular para los bolcheviques y a radicalizar la dinámica revolucionaria en desmedro del gobierno provisional? ¿En verdad estaba dispuesto a reconocer la autonomía de unos soviets, que, como tales, representaban una expresión radical de autogobierno no simplemente obrero sino popular? Y si era así, ¿cómo se compatibilizaba eso con el espíritu vanguardista que impregnaba su visión del partido?

Tras la revolución de febrero y a todo lo largo de los cerca de nueve meses en los que se presenta en Rusia la bicefalía de poder entre el gobierno provisional y el soviet de diputados obreros, la posición de Lenin es de exaltación del papel de los soviets y de un generalizado llamado a apoyarlos, potenciarlos y multiplicarlos, puesto que hacerlo implicaba resolver a favor del proletariado la correlación de fuerzas planteada por la dualidad de poderes:

El gobierno (...) demócrata-constitucionalista, gobierno burgués, que quiere llevar la guerra imperialista hasta el final, es en realidad agente de la firma financiera “Inglaterra y Francia”, y *se ve obligado a prometer* al pueblo todas las libertades y todas las dádivas compatibles con el mantenimiento del poder sobre el pueblo y con la continuación de la matanza imperialista (...) Al lado de este gobierno (...) ha aparecido un *gobierno obrero* (...) El soviet de diputados obreros es una organización obrera, es el embrión del gobierno obrero, representante de todas las masas pobres de la población (...) debemos aprovechar la libertad relativa del nuevo régimen y los soviets de diputados obreros para esforzarnos en ilustrar y organizar, sobre todo y por encima de todo, a esta masa. Los soviets de diputados campesinos, los soviets de obreros agrícolas, son una de las tareas más esenciales. No solo nos esforzaremos por que los obreros agrícolas formen sus soviets propios, sino también por que los campesinos pobres e indigentes se organicen separadamente de los campesinos acomodados (Lenin, 1973 k: 86-87).

Adicionalmente, y de hecho yendo más lejos de la noción de los soviets como simple “embrión de gobierno obrero”, Lenin entró a postularlos como la médula institucional misma de un posible nuevo Estado:

Los soviets (...) representan una nueva forma, o más exactamente, un nuevo *tipo de Estado* (...) El tipo más perfecto, avanzado de Estado burgués es la *república democrática parlamentaria*. El poder pertenece al parlamento; la máquina del Estado, el aparato y los órganos de gobierno son los usuales: ejército

permanente, policía y una burocracia prácticamente inamovible, privilegiada y situada por encima del pueblo (...) Pero desde finales del siglo XIX, las épocas revolucionarias hacen surgir un tipo superior de Estado democrático; un Estado que, en ciertos aspectos, deja de ser, según la expresión de Engels, un Estado (...) Nos referimos al Estado del tipo de la Comuna de París, que sustituye el ejército y la policía, separados del pueblo, con el armamento directo e inmediato del pueblo (Lenin, 1973 I: 123).

Se trataba, pues, de construir un nuevo tipo de Estado, un Estado de los soviets, cuyas características institucionales, según lo señala en *El doble poder*, debían ser de este tenor:

*Este* poder es *del mismo tipo* que la Comuna de París de 1871. Las características fundamentales de este tipo de poder son: 1) La fuente del poder no es una ley (...) promulgada por el parlamento, sino la iniciativa directa del pueblo desde abajo, en sus zonas locales (...); 2) el remplazo de la policía y del ejército (...) por el armamento directo de todo el pueblo (...); 3) los funcionarios públicos, la burocracia, son igualmente remplazados por el gobierno directo del propio pueblo (Châtelet, 1977: p. 135).

En ese sentido, en las *Tesis de abril* llama a que los soviets de diputados braceros y de campesinos pobres vayan asumiendo funciones estatales, para, sobre la base de la toma de tierras en el campo, entrar a gestionar los temas de distribución, posesión y disfrute de las mismas, amén de —en el caso de los soviets de diputados obreros— lo concerniente al control y distribución de los productos e, incluso, del control de la futura banca nacionalizada. Así pues, parecería que en la concepción de Lenin previa a la toma del poder por los bolcheviques, el papel de los soviets en una futura institucionalidad estatal revolucionaria estaría relacionado con el ámbito de la gestión, el control y la vigilancia de procesos económicos, especialmente en el plano local (que es su espacio de origen y de desenvolvimiento por excelencia). En consecuencia, estamos facultados para deducir que desde un comienzo para él las funciones de dirección política eran del resorte exclusivo del partido, delimitándose así las esferas de acción con manifiesto predominio de este sobre los soviets, cosa que luego efectivamente ocurrió en la realidad y de manera aún más marcada comoquiera que la forma del soviet se vio totalmente vaciada de contenido. Reconociendo esto último poco tiempo después (1919), Lenin llegó a señalar que “los soviets, que por su programa deberían ser órganos de administración *dirigidos por los obreros*, son en realidad órganos de administración *para los obreros* dirigidos por la vanguardia del proletariado, no por las masas obreras” (Colletti, 1977: 19).

Mas, *¿por qué* y, adicionalmente, *cómo* se llegó a este resultado en el que los soviets perdieron toda su vitalidad en tanto iniciativas autónomas de trabajadores fabriles y campesinos? En nuestra interpretación, dadas la centralidad otorgada por Lenin al partido desde un principio y la transformación organizativa que este experimentó tras la toma del poder, cuando el vanguardismo progresivamente fue degenerando hacia un elitismo hermético, según intentaremos demostrarlo más adelante, el resultado no podía ser diferente. En efecto, ya en el *Estado y la revolución*, su texto más “soviético”, Lenin es claro en señalar que entiende la dictadura del proletariado no como la simple dictadura de la clase sino, específica y exclusivamente, como “la organización de la vanguardia de los oprimidos en clase dominante para aplastar a los opresores”, punto que de manera reiterada justifica apoyándose en el “atraso” ruso y, correlativamente y como ya lo veíamos, en el insuficiente nivel de desarrollo político del proletariado, además de su debilidad numérica y de la corrupción que, a su juicio, aún pesaba sobre él.<sup>86</sup> Así pues, descartada la iniciativa desde abajo y con el partido como espina dorsal del impulso revolucionario, que, por si fuera poco, ejercía el poder en solitario, la salida institucional no podía ser otra que su fusión con el Estado, salida que comenzó a fraguarse (porque, hay que subrayarlo, no estaba prevista desde un principio) hacia finales de 1918 y cuya puesta en funcionamiento exigía una toma y cooptación de los soviets que para entonces ya estaba en proceso.<sup>87</sup> Para Lenin, “como partido gobernante no podemos evitar el fusionar las «autoridades» del soviet con las del partido, pues están fundidas con nosotros y lo seguirán estando” (Aguilera de Prat, 2005: 78). Como guinda, en enero de 1919 el Comité Central bolchevique creó dos subcomités internos: el buró político (Politburó) y el buró de organización (Orgburó), instancias que quedaron facultadas para tomar decisiones en los asuntos de Estado más importantes, convirtiéndose, de hecho, en las instituciones supremas del Estado, incluso por encima del *Sovnarkom* en su calidad de Consejo de Comisarios del Pueblo o cabeza del gobierno.<sup>88</sup>

<sup>86</sup> Para Lenin, esto último se debía en especial a la influencia nociva de la pequeña burguesía y sus prácticas descompuestas: la inclinación a la especulación y al lucro (muchas veces realizados apelando a medios delictivos).

<sup>87</sup> Soporte clave en esa dirección fue el hecho de que, desde antes de octubre del 17, en el II Congreso de los Soviets, los bolcheviques alcanzaron la mayoría en el órgano directivo creado por dicho congreso, el Comité Ejecutivo Central (CEC) (66 delegados, contra 39 del PSR y 10 de otras formaciones). Tras la toma del poder, el Lenin más maestro en maniobras tácticas logra hacer ampliar el CEC de 108 a 360 miembros, cosa que lo burocratiza y lo lleva a la lentitud y a la ineficacia en la toma de decisiones y, en consecuencia, a la subordinación total respecto del gobierno bolchevique.

<sup>88</sup> Las únicas instituciones que conservaron autonomía para la toma de decisiones fueron la Cheka y el Ejército Rojo.

Pero hubo otro factor de gran importancia que condujo al autoencerramiento cupular del partido en detrimento de los soviets: nos referimos a la apuesta de Lenin y de otros dirigentes emblemáticos como Trotsky, por un modelo productivo de inspiración desarrollista y tecnocrática y centrado en la organización taylorista del trabajo, que, como tal, se limitaba a emular los patrones imperantes en las economías capitalistas más avanzadas. Ya en un momento tan temprano como mayo de 1918, Lenin publica en *Pravda* el artículo *Las tareas inmediatas del poder soviético*, el cual contiene los lineamientos de política pública en materia de gestión económica que guiarían al régimen bajo su conducción en el futuro. En dicho texto fija prioridades tales como la necesidad de organizar un estricto régimen de contabilidad y control de la producción y distribución de bienes, y explicita su visión acerca de cómo se debe proceder para alcanzar el objetivo crucial de elevar la productividad del trabajo. Respecto de esto último, reconoce el bajo nivel profesional del trabajador ruso y, en consecuencia, fija como meta de mediano plazo la de mejorar sus estándares culturales y educativos, lo cual exige que, en el ínterin, se deba apelar a expertos técnicos de alta remuneración (“debemos valorar a todo representante de la cultura burguesa, de la ciencia burguesa, de la tecnología burguesa. Sin ellos no podemos construir el comunismo”). Pero, además, plantea la necesidad de hacer énfasis en un orden de estricta disciplina en el trabajo y en una mejor organización de los procesos laborales. De cara a lo primero, la cuestión consiste, de un lado, en aplicar “medidas de constreñimiento, para que la consigna de la dictadura del proletariado no quede empañada por una blandura excesiva del poder proletario en la práctica”; y, del otro, en apelar a la dirección centralizada del proceso productivo y, específicamente, a la dirección por una sola persona: “toda gran industria mecanizada —es decir, precisamente el origen y la base material, de producción, del socialismo— requiere una *unidad de voluntad* absoluta y rigurosísima que dirija el trabajo de centenares, miles y decenas de miles de personas (...) Pero, ¿cómo puede asegurarse la más rigurosa unidad de voluntad? Subordinando la voluntad de miles de hombres a la de uno solo” (Lenin, 1961 b: 368). Esto, por supuesto, entraba a reñir claramente con la opinión imperante entre las bases obreras, quienes reclamaban tanto el control de la producción por los sindicatos, como un mayor peso de los soviets en las decisiones públicas; a la postre, estas diferencias de enfoque terminarían expresándose al interior del partido en la forma de fracciones críticas (los centralistas democráticos y la ya mencionada Oposición Obrera), las cuales se mantuvieron activas hasta su prohibición en el X Congreso del PCUS (1921).

En cuanto al tema de la organización del proceso laboral, Lenin no ocultaba su admiración por el capitalismo y su capacidad para desarrollar las fuerzas productivas, no solo desde el punto de vista tecnológico sino en lo atinente a la productividad laboral. Así, señala que:

Se debe plantear a la orden del día la aplicación práctica y la prueba de la remuneración por el volumen del trabajo realizado, la utilización de lo mucho que hay de científico y progresivo en el sistema de Taylor, la coordinación del salario con el balance general de la producción o con los resultados de la explotación del transporte ferroviario, marítimo y fluvial, etc., etc. (...) Aprender a trabajar, he aquí la tarea que el poder soviético debe plantear en toda su envergadura ante el pueblo. La última palabra del capitalismo en este terreno —el sistema Taylor—, al igual que todos los progresos del capitalismo, reúne en sí toda la refinada ferocidad de la explotación burguesa y muchas valiosísimas conquistas científicas concernientes al estudio de los movimientos mecánicos durante el trabajo, la supresión de movimientos superfluos y torpes, la elaboración de los métodos de trabajo más racionales, la implementación de los mejores sistemas de contabilidad y control, etc. La República Soviética debe adoptar, a toda costa, las conquistas más valiosas de la ciencia y de la técnica en este dominio. La posibilidad de realizar el socialismo quedará precisamente determinada por el grado en que logremos combinar el poder soviético y la forma soviética de administración con los últimos progresos del capitalismo. Hay que organizar en Rusia el estudio y la enseñanza del sistema Taylor, su experimentación y adaptación sistemáticas (ídem: 363-364).

Evidentemente, si la cuestión era apelar a las técnicas productivistas que el capitalismo fordista comenzaba a introducir por aquellos días (las cuales negaban cualquier posibilidad de iniciativa de la base obrera y cualquier aspiración a la autogestión), es decir, si la racionalidad tecnocrática se debía imponer sobre el más mínimo atisbo de autonomía proletaria respecto de la organización del proceso de trabajo, entonces cualquier reivindicación en esa dirección debía ser acallada y para ello era necesario bloquear los canales institucionales de expresión de masas que encarnaban los soviets, no suprimiéndolos, sino, más sutilmente, osificándolos y vaciándolos de sentido, objetivo a cuyo servicio Lenin puso todo su talento político. Se dirá que, en su análisis, con la fragilidad de la revolución ante la agresión de las potencias capitalistas, con la situación caótica de destrucción del aparato productivo ruso por cuenta de la guerra y con la hambruna masiva azotando al país, la coyuntura no daba para la experimentación creadora del pueblo, sino para la apelación a los métodos respaldados por la ciencia y la técnica de punta, cuya eficacia ya estaba probada en los países capitalistas. Pero lo cierto es que la racionalidad técnica o instrumental con la que Lenin se orientaba en esta

materia no era nueva en él sino inherente a su enfoque conceptual. En ese sentido, ya antes de la toma del poder, en *El Estado y la revolución*, dejaba clara su admiración por la lógica productivista del capitalismo, en la cual veía, en ese momento, un pivote para el autogobierno proletario:

el desarrollo del capitalismo crea las *premises* para que realmente “todos” *puedan* participar en la gobernación del Estado. Entre esas premisas figuran la alfabetización completa, conseguida ya por algunos de los países capitalistas más adelantados, la “instrucción y la disciplina” de millones de obreros por el amplio y complejo aparato socializado del correo, de los ferrocarriles, de las grandes fábricas, de las grandes empresas comerciales, de los bancos, etc., etc.

Con estas premisas *económicas*, es plenamente posible, después de derrocar a los capitalistas y a los burócratas, pasar en seguida, de la noche a la mañana, a sustituirlos por los obreros armados, por todo el pueblo armado, en el *control* de la producción y la distribución, en la *contabilidad* del trabajo y de los productos. (No hay que confundir la cuestión del control y de la contabilidad con la del personal de ingenieros, agrónomos, etc., que poseen instrucción científica: estos señores trabajan hoy subordinados a los capitalistas y trabajarán todavía mejor mañana, subordinados a los obreros armados).

Contabilidad y control: eso es *lo principal*, lo que se necesita para “poner a punto” y hacer que funcione bien la *primera fase* de la sociedad comunista. En ella, todos los ciudadanos se convierten en empleados a sueldo del Estado (Lenin, 1978: 107-108).

Por lo demás, dicha racionalidad instrumental impregnaba claramente su propia visión del Estado, de acuerdo con la cual este no pasaba de ser “una máquina especial de coerción”, un conjunto de “destacamentos especiales de hombres armados, que disponen de cárceles, etc.”, un “arma del proletariado en su lucha de clase. Un tipo especial de *garrote, rien de plus!*”, es decir, un aparato entendido como mero medio para unos fines fijados por la vanguardia. En tales condiciones, la posibilidad de pensar ese Estado en la perspectiva del cogobierno, introduciendo una organización del poder de doble vía: desde abajo, con los soviets, y desde arriba, con una dirección gubernamental rindiendo cuentas, resultaba no solo irrelevante (no añadía nada a un Estado entendido como instrumento) sino contraproducente (podía ralentizar procesos y dar pie para que los enemigos del régimen se fortalecieran) y quedaba fuera de consideración.

### 4.3. El gobierno del partido

Con anterioridad aludíamos a la diferenciación introducida por Terry Eagleton entre vanguardia y élite. A ese respecto y lamentándose de la valoración cargada de estereotipos y caricaturizaciones que pesa en la actualidad sobre Lenin y su pensamiento, Eagleton señala lo siguiente:

Es prácticamente imposible discutir el concepto de vanguardismo político en un clima cultural que no percibe la diferencia entre los términos de “vanguardia” y “élite”. Es cierto que para movimientos como el Romanticismo, los hilos entre estos dos conceptos estaban notablemente enredados. Pero no se tiene que apoyar críticamente la doctrina leninista clásica de la vanguardia para señalar que no tiene nada que ver con ser, social o espiritualmente, superior a las masas “bovinas” (...) En primer lugar, las élites se perpetúan a sí mismas, mientras que las vanguardias se cancelan a sí mismas. Las vanguardias surgen en condiciones de desarrollos políticos y culturales desiguales. Son efecto de la heterogeneidad, de situaciones en las que un cierto grupo de hombres y mujeres son capaces por sus circunstancias materiales, no necesariamente por su talento superior, de entender “por anticipado” ciertas realidades que no se han hecho evidentes de manera general. Son capaces de ello por una posición cultural privilegiada, o exactamente por la razón contraria, por una experiencia duramente adquirida como blancos de la opresión y de su lucha contra ella (...) Una vez que la experiencia se ha generalizado y puesto en práctica, la vanguardia puede desaparecer, su tarea está terminada. (...) La vanguardia no actuaría si no confiara profundamente en la capacidad de la gente común, una capacidad que las élites desdenan (Eagleton, 2010: 50-51).

Como se puede ver, en opinión de Eagleton la diferencia que media entre dichos conceptos reposa, de un lado, en la vocación transitoria de la vanguardia por oposición a la eternizante de la élite y, del otro, en que mientras la primera encarna una creencia entusiasta en la capacidad de las masas, la actitud de la segunda con respecto a estas últimas es de descalificación y menoscabo. Sin embargo, aunque en el plano de la teoría la distinción puede resultar muy precisa, a la hora de pasar a los hechos se entra en el terreno de la ambigüedad. En efecto, piénsese solamente en la cuestión de la autodisolución de la vanguardia: ¿quién la determina y cuándo? En ese sentido, ya hemos tratado de mostrar a lo largo de este capítulo cómo Lenin, hasta último momento, no solo nunca llegó a reconocerle al proletariado la madurez suficiente como para que la vanguardia apareciera como redundante y, por tanto, para que se viera abocada a “cancelarse a sí misma” (y ello pese a

que fueron los obreros comunes y corrientes quienes dieron a la luz la forma del soviet y quienes desataron las revoluciones de 1905 y de febrero de 1917 por sí mismos y desde abajo!), sino que, tras la toma del poder, decididamente descartó cederle responsabilidades de gobierno a la masa proletaria, cesión que era precisamente la vía para que ella pudiera alcanzar el nivel de maduración que le reclamaba.

Pero, más allá de esto, el problema con la distinción propuesta por Eagleton es que no entra a considerar cuáles son las condiciones políticas concretas que debe reunir una vanguardia para que pueda diferenciarse de una élite y, adicionalmente, preaverse de degenerar en ella, cuestión que resulta central a la luz de lo estudiado en este texto. A ese respecto, en nuestra opinión dichas condiciones tienen que ver con la presencia mediadora de formas de cogobierno a la hora de estructurar la relación entre la vanguardia y sus bases sociales o, en otras palabras, con la existencia de un principio democrático materializado, como ya lo planteábamos en el Capítulo 2, en tres aspectos muy precisos, a saber: la vigencia de procesos eleccionarios competitivos y libres para la selección de los dirigentes y/o candidatos partidistas; la representación de las diferentes fracciones del movimiento en los cuerpos dirigenciales del partido; y, el diseño de mecanismos para facilitar y promover que las bases puedan controlar eficazmente a los dirigentes, es decir, para que estos se vean obligados a una rendición de cuentas periódica (organización federal y descentralizada del aparato administrativo, márgenes de revocatoria de mandato, establecimiento de procedimientos deliberativos, existencia de instancias de control, entre muchos otros).

¿Qué balance cabe realizar en el caso del partido bolchevique a partir de estos presupuestos? Para poder abordar dicho análisis es menester aclarar cuál es el marco conceptual e histórico de referencia, señalando, de una parte, que la reflexión tomará en cuenta tanto la relación entre el partido y la clase como las propias relaciones organizativas internas del partido; y, de la otra, que en lo relativo al proceso político concreto del bolchevismo, se adoptará la siguiente periodización (de aplicación no lineal): la etapa formativa (hasta 1905); el impacto de la Revolución de 1905 (aludiendo al reflujo contrarrevolucionario posterior solo marginalmente); la recuperación organizativa de 1912-13, que lo erige como partido de masas y que se extiende hasta la toma del poder; y, finalmente, los años como partido de gobierno hasta la muerte de Lenin.

### **4.3.1. Vigencia del principio cogubernativo en el ámbito de la relación entre el partido y la clase**

**4.3.1.1. Procesos eleccionarios competitivos y libres para la selección de candidatos por parte de las bases obreras.** Aunque hoy conocemos la existencia de mecanismos para la selección popular de candidatos partidistas (el instrumento de las primarias, por ejemplo), debe señalarse que bajo el régimen zarista era muy difícil que algo así pudiera darse. Tras 1905 y en respuesta al estallido revolucionario, cuando se reactivó la Duma, se abrieron procesos electorales pero con candidatos previamente definidos por los partidos. De otra parte, luego de la toma del poder por los bolcheviques y mientras Lenin vivió, ese tema nunca llegó a plantearse. Como sea, lo que finalmente resulta determinante para entender, no digamos la reticencia sino la franca oposición del bolchevismo a dar un paso en la dirección de una apertura eleccionaria como la que se considera aquí, es que pensar en elecciones abiertas era algo que iba en clara contravía de la concepción leninista de la vanguardia, entendida como una concepción fuerte y no débil de la misma.<sup>89</sup> En efecto, resultaría ser un contrasentido que la selección de los individuos que van a dirigir a los elementos más avanzados del proletariado se haga consultando a unas bases consideradas como atrasadas.

**4.3.1.2. Representación de los distintos sectores de la clase obrera en los cuerpos dirigenciales del partido.** Mientras mencheviques y bolcheviques convivieron al interior del Partido Obrero Socialdemócrata de Rusia (POSR), encarnaron, de una u otra forma, la condición de fracciones representativas de tendencias y capas de la clase obrera rusa, y como tales tuvieron expresiones dirigenciales. Posteriormente, tras la toma del poder, la ya mencionada Oposición Obrera, partidaria de la autonomía sindical en la gestión de la producción, se erigió como una clara fracción interna del Partido Comunista que representaba

<sup>89</sup> Desde nuestro punto de vista, una concepción débil de la vanguardia se configura en dos escenarios diferentes. En un primer escenario, con una clase en medio de un proceso de formación política muy poco desarrollado, se reconoce la necesidad de que inicialmente los elementos más experimentados desde el punto de vista político cumplan una función impulsora, cosa que encontrábamos en Marx, por ejemplo. En un segundo escenario, con una clase madurada en la lucha, los miembros del movimiento aceptan la conveniencia de que haya un órgano partidista capaz de cumplir funciones específicas en el ámbito de lo político-institucional. En el primer caso la justificación de la vanguardia está relacionada sobre todo con debilidades del desarrollo organizativo; en el segundo, en cambio, su existencia se deriva principalmente del consenso y, por tanto, no es en absoluto incompatible con el principio eleccionario. En una concepción fuerte de la vanguardia, en cambio, no se concibe el desarrollo político de la clase, bajo ninguna circunstancia, sin que medie el rol dirigencial del destacamento avanzado; así pues, dados esos presupuestos, una justificación de tipo consensual resulta irrelevante.

las aspiraciones al autogobierno de cierto sector de la clase obrera rusa (buena parte de él no vinculado al partido).<sup>90</sup> Tras la prohibición de las fracciones en el X Congreso del partido (punto sobre el que volveremos más adelante) y de alguna manera como compensación, Aleksandra Kollontai, una de las cabezas visibles de la Oposición Obrera, pasó a formar parte del Comité Central del partido.

**4.3.1.3. Mecanismos que hagan posible el control popular de la dirigencia partidista.** Si bien ni la fracción bolchevique del POSR ni el posterior Partido Comunista previeron instancias específicas a través de las cuales la clase obrera en su conjunto pudiera exigir una rendición de cuentas al partido, sí debe señalarse que este tuvo etapas tanto de una mayor apertura hacia la clase, es decir, en las que se erigió en partido de masas aumentando sensiblemente sus niveles de afiliación (etapas que, en términos generales, se correspondieron con las coyunturas revolucionarias de 1905 y 1917), como de una mayor descentralización organizativa (1905-07, primero, y con posterioridad a 1913, después), aspectos estos que, tendencial pero difusamente, obraban en sentido favorable a la dirección anotada.

#### **4.3.2. Vigencia del principio cogubernativo en el ámbito de las relaciones organizativas internas del partido.**

**4.3.2.1. Procesos eleccionarios competitivos y libres para la selección de los dirigentes del partido.** Durante la etapa formativa del partido, la aplicación de un principio electivo interno quedaba totalmente fuera de consideración desde el punto de vista de Lenin (es la época de: *Las tareas de los socialdemócratas rusos, ¿Por dónde empezar?, ¿Qué hacer?* y la *Carta a un camarada*). Sus razones son bien conocidas y tienen que ver con las estrecheces propias de

<sup>90</sup> En el X Congreso, Aleksandra Kollontai presentó, a nombre de dicha fracción (conformada, sobre todo, por dirigentes sindicales del sector metalúrgico), un documento titulado *Plataforma sobre la cuestión sindical*, en el cual se reprochaban “las múltiples desviaciones, oscilaciones y contradicciones de nuestra política gubernamental e incluso (...) las francas desviaciones de la línea de clase neta y consecuente del programa comunista” (Olivier, 2011: 14) y se alertaba sobre el incremento del burocratismo tanto en el partido como en el gobierno. La causa de dichos fenómenos se atribuía a la creciente influencia que en dichas instancias venían adquiriendo elementos ajenos a la clase obrera (la tecnocracia en la que proliferaban intelectuales, campesinos, restos de la vieja burguesía, etc.). Así las cosas, para la Oposición Obrera la única manera de asegurar que la revolución siguiese siendo fiel a sus principios fundadores era apoyándose en la capacidad creadora de las masas obreras, lo cual solo podría llegar a cristalizar si se les reconocía un pleno autogobierno.

un trabajo político adelantado en condiciones de clandestinidad, dado el ambiente político represivo impuesto por la autocracia zarista. Al mismo tiempo y de otra parte, el partido era extremadamente pequeño y en su composición predominaba el elemento intelectual, predominio que se traducía en la hegemonía política interna de los *komitetchik*, o miembros de los comités, segmento del partido con el que Lenin hubo de sostener múltiples pulsos políticos a lo largo del tiempo, dada la tendencia de aquellos al conservadurismo burocrático.

Sin embargo, con el estallido de la Revolución de 1905 el cambio de posición de Lenin en lo relativo a las elecciones internas —cambio estimulado como siempre por su olfato táctico sin par— fue inmediato. En efecto, aparte de reclamar, como ya lo veíamos, la apertura del partido a la clase obrera y, particularmente, a la juventud obrera, Lenin comenzó a apostar también por la aplicación del principio electivo: “los partidarios de la «mayoría» hemos dicho reiteradas veces que la democratización del partido, llevada a cabo hasta sus últimas consecuencias, era imposible en las condiciones del trabajo clandestino, que en estas condiciones el «principio electivo» es mera frase (...) Pero los bolcheviques hemos reconocido siempre la necesidad de pasar al principio electivo en las nuevas condiciones, al pasar a la libertad política” (Lenin, 1961 a: 311). En ese orden de ideas, el enfrentamiento con los *komitetchiks* quedaba planteado y es así como, aludiendo a la cercana celebración del IV Congreso del partido, Lenin advertía que “los miembros de los comités (...) asisten al Congreso con derecho legítimo a voz y voto. A los delegados elegidos en representación de *todos* los miembros del partido y, por consiguiente, de las masas obreras que componen el partido, el Comité Central los ha *invitado*, basándose en sus prerrogativas, con derecho a voz. El CC ha declarado además que propondrá inmediatamente al Congreso que ese derecho a voz se convierta en derecho a voz y voto. ¿Estarán de acuerdo con ello los representantes plenipotenciarios de los comités?” (ídem: 312).

A la larga, sin embargo, no solo terminaría imponiéndose la adopción de procedimientos electorales para la selección de los dirigentes partidistas, sino que la composición social del partido también cambiaría de tal forma que para 1913 la proporción de los intelectuales era mínima con respecto al elemento obrero.

#### **4.3.2.2. Representación de las fracciones en los cuerpos dirigenciales del partido.** Como

ya se ha señalado, mientras bolcheviques y mencheviques convivieron al interior del POSR (hasta 1913), tuvieron representación en las instancias dirigenciales. Después de eso, el período subsiguiente, jalónado por la guerra, primero, y por la coyuntura revolucionaria de 1917, después, no vio el surgimiento de fracciones al interior del bolchevismo. Para 1918, en cambio, el panorama fraccional es otro. En efecto, galvanizada alrededor de la oposición al tratado de Brest-Litovsk, del reclamo por el paso inmediato al comunismo (nacionalización de la banca, la industria y la agricultura, eliminación del comercio privado, planificación total de la economía, etc.) y de la apuesta por una administración obrera de la producción no solo desde arriba sino también desde abajo (esto en respuesta a las propuestas económicas de Lenin consignadas en el artículo *Las tareas inmediatas del poder soviético*, ya comentado), surge la fracción de los “comunistas de izquierda”, cuyas cabezas más visibles eran, entre otros, Bujarin, Radek, Piatakov, Ossinsky y Smirnov.

No obstante, aunque la declaración del “comunismo de guerra” por parte de Lenin termina por desarticular al grupo al cooptar a varios de ellos (Radek y Bujarin, principalmente), su núcleo va a ser el germen de una nueva fracción cuyo accionar se prolongaría incluso más allá de la muerte de Lenin. Se trata del llamado Centralismo Democrático, conformado por militantes bolcheviques como Ossinsky, Smirnov, Sapronov, Massimovsky, Kossior, entre otros (varios de ellos miembros del Comité Central y de los órganos dirigentes del partido). La fracción retoma algunos de los temas anteriormente señalados (oposición a la dirección única en la industria y defensa del principio colectivo o colegial<sup>91</sup>), agrega otros como la necesidad de revitalizar los soviets y se opone a lo que percibe como una creciente burocratización y centralización del partido. Esta última cuestión va a erigir a sus miembros en los grandes animadores del IX Congreso del partido (marzo-abril de 1920), cuando reprochan a Lenin haber deformado el sentido del centralismo democrático y derivado hacia el autoritarismo. Según Ossinsky, Lenin “dice que la esencia del centralismo democrático está contenida en el hecho de que el congreso elige al Comité Central, mientras que este dirige [el partido].

<sup>91</sup> Para Ossinsky, “la organización del trabajo no debe solo transformar al obrero en apéndice de la máquina, en fuerza mecánica cuya tarea mayor es producir al máximo. Para la organización socialista del trabajo, lo más importante es el trabajo «concreto», consciente, de creación de bienes útiles para la sociedad (...) Desde el punto de vista socialista, el pago por piezas y el cronometraje son absolutamente inadmisibles” (Olivier, 2011: 276). Y agrega: “la consigna fundamental que debemos llevar adelante en este período es la de la unificación de las tareas militares, de las formas militares de organización y de método de administración, con la iniciativa creadora de los obreros conscientes” (ídem: 11).

Nosotros no podemos aprobar esta opinión algo fantasiosa... Nosotros estimamos que el centralismo democrático consiste en aplicar las directivas del Comité Central por [intermedio de] los órganos locales, en la autonomía responsable de estos últimos y en su responsabilidad para su ámbito de trabajo" (Olivier, 2011: 10).

Aunque el IX Congreso concluye con la elaboración de un manifiesto en el que se rechaza toda represión contra los miembros del partido que tengan ideas diferentes, un año más tarde, en el ya varias veces aludido X Congreso (donde el debate ya no estaría impulsado por el Centralismo Democrático sino principalmente por la Oposición Obrera, grupo del que ya hemos hecho referencia varias veces con anterioridad), serán prohibidas las fracciones y el PCUS entrará en una franca dinámica de sofocación interna de las opiniones disidentes.

**4.3.2.3. Mecanismos que hagan posible el control de la dirigencia partidista por los militantes de base.** Tanto en el caso de POSR, primero, como en el del PCUS, posteriormente, lo más cerca a lo que se llegó en esta materia fue, de un lado, al establecimiento de una estructura organizativa significativamente descentralizada en los períodos 1905-07 y 1913-19, de un lado, y del otro y hasta 1921, a salvaguardar la libertad de crítica interna, mediante el llamado "centralismo democrático".

En materia de descentralización interna, no hay duda que, como en tantas otras cosas, un punto de quiebre fundamental fue el estallido de la Revolución de 1905. De un planteamiento rígida y unilateralmente centralista hasta 1904, es decir, de total subordinación de los niveles inferiores a los superiores, en 1906 Lenin hace un giro de 180 grados y sin inmutarse pasa a saludar cosas como estas:

Los estatutos de nuestro partido establecen inequívocamente la organización democrática del partido. Toda la organización se estructura de abajo arriba, sobre la base del principio electivo. Las organizaciones locales, según los estatutos del partido, son independientes (autónomas) en sus actividades locales. El Comité Central, de acuerdo con los estatutos, coordina y dirige todo el trabajo del partido. De aquí se desprende claramente que no tiene derecho a inmiscuirse en la *composición* de las organizaciones locales. Si la organización se estructura de abajo arriba, querer inmiscuirse desde arriba en su composición sería una flagrante transgresión de la democracia y de los estatutos del partido (Cliff, 2010: 321).

Tras el período de reflujo contrarrevolucionario (1908-12), cuando a partir de 1913 vuelven a reactivarse las luchas obreras y el reclutamiento de militantes, las formas descentralizadas de organización siguen estando a la orden del día. Analizando el caso de la estructura del partido en San Petersburgo, Tony Cliff menciona un informe del bolchevique Badáiev en el que describía detalladamente la organización del partido en la ciudad, dejando en evidencia la clara autonomía de la que gozaban los niveles inferiores:

Toda la actividad en el distrito de San Petersburgo es controlada, ahora, por el Comité de San Petersburgo, que lleva funcionando desde el pasado otoño. El comité tiene contacto con todas las fábricas y está informado de todo lo que acontece en ellas. El distrito se organiza de esta forma: en la fábrica, los miembros del partido forman núcleos en los diversos talleres y los delegados de los núcleos forman un comité de fábrica (en las fábricas pequeñas, los miembros mismos son el comité). Cada comité de fábrica, o cada núcleo de los talleres en las fábricas grandes, designa un recolector, que los días de paga recoge las cuotas y otros fondos, se encarga de las suscripciones a los periódicos, etc. También se designa a un controlador para que visite las instituciones adonde van a parar los fondos (...) Cada comité de distrito elige, por votación secreta, una comisión ejecutiva de tres miembros, poniendo mucho cuidado en el hecho de que el comité, en su conjunto, no sepa quiénes son los integrantes de la comisión ejecutiva (...) Las comisiones ejecutivas de distrito envían delegados al comité de San Petersburgo, y de nuevo intentan que los nombres no sean conocidos por todo el comité de distrito. El Comité de San Petersburgo también elige una comisión ejecutiva de tres miembros (Cliff: 411-412).

En 1919, sin embargo, el reversazo es notable, cuando el Comité Central, en un marco de fusión entre partido y Estado como el que se estaba gestando y que ya fue comentado con anterioridad, crea el Politburó y el Orgburó, los cuales entran a ejercer como centros decisarios soberanos desde arriba.

Y esa misma deriva verticalista se puede observar también en lo concerniente a la libertad de crítica interna, la cual, ínsita en la noción de centralismo democrático, había sido un principio animador de la vida del grupo bolchevique desde sus inicios. Para muchos, dicha noción se hallaba ya postulada en *¿Qué hacer?*, donde era asumida como una combinación de estricta disciplina —entendida como obediencia a las decisiones colectivas adoptadas— y amplio debate previo en torno a las mismas (“libertad de discusión y unidad de acción”). Sin embargo, respecto de esto último, es nuevamente en la coyuntura de 1905 cuando Lenin es

más explícito:

La actitud de un partido político con respecto a sus propios errores es uno de los métodos más importantes y seguros para juzgar cuán riguroso es el partido y cómo desempeña, *en la práctica*, sus obligaciones hacia su *clase* y hacia los *trabajadores*. Reconocer con franqueza un error, averiguar las razones de ese error y discutir largamente cómo rectificarlo; estos deben ser los objetivos de un partido riguroso. Así es como debería llevar a cabo su deber, y así debería educar y entrenar el partido a su *clase*, y después, a las masas (...) La crítica, dentro de los límites de los *principios* del programa del partido, debe ser absolutamente libre (...) *Unidad de acción, libertad de discusión y de crítica*: he ahí nuestra definición [del concepto de disciplina dentro del partido]. Solamente una disciplina así es digna del partido democrático de la clase avanzada (...) La grave enfermedad de nuestro partido no es otra cosa que los dolores de crecimiento de un partido *de masas*. Porque no puede haber un partido de masas, un partido de clase, sin una claridad total sobre los matices esenciales, sin que haya una lucha abierta entre las diferentes tendencias, sin dar a conocer a las *masas* cuáles son los dirigentes y las organizaciones del partido que siguen una u otra línea. Sin esto no se puede formar un partido digno de ese nombre (Cliff: 308-309).

De otra parte, en julio/agosto de 1917, el VI Congreso del partido, sin la presencia de Lenin, Trotsky y otros dirigentes importantes que se hallaban en la clandestinidad en ese momento, definió el centralismo democrático incluyendo elementos como estos: elección de los órganos directivos, rendición de cuentas por parte de estos últimos, disciplina de partido y subordinación de la minoría a la mayoría, toma de decisiones precedida de un proceso de libre discusión y crítica y carácter vinculante de las decisiones de las instancias superiores. Todo esto, sin embargo, va a quedar como letra muerta con la supresión de las fracciones en 1921, regresión que tras la muerte de Lenin y como es sabido, irá a peor.

Por último y en lo referente a la rendición de cuentas, en el IX Congreso de 1920 y como concesión a la fracción del Centralismo Democrático (que adopta ese nombre precisamente en defensa de los principios anteriormente mencionados y por considerar que los mismos se habían abandonado por cuenta del proceso de centralización y burocratización que estaba experimentando el partido, es decir, que se habría reemplazado el centralismo democrático por un cierto “centralismo burocrático”), se crea una comisión de control llamada a ejercer como poder censor. Pero en la medida en que es un ente que actúa desde arriba, se trata de un intento más de controlar a la burocracia mediante la burocracia.

En conclusión, aunque durante la dirección de Lenin el partido bolchevique atravesó por distintas etapas en lo concerniente a sus relaciones de gobierno internas, es posible caracterizar su itinerario en estos términos: una marcada tendencia al gobierno jerárquico en sus inicios; una etapa de apertura al cogobierno tras la Revolución de 1905 y —con discontinuidades— hasta 1917; y, finalmente, una clara involución hacia la centralización jerárquica y burocrática tras la toma del poder.

## 5. “En el principio era la acción”. Espontaneidad, organización y cogobierno en Rosa Luxemburg

### 5. 1. Sobre el pretendido “espontaneísmo” de Rosa Luxemburg

Según Paul Frölich, la postura teórica de Rosa Luxemburg respecto de la relación entre clase y partido ha sido “distorsionada y caricaturizada”, llegándose a afirmar que ella “habría sido víctima de una mística o incluso de una mitología de la espontaneidad” (Frölich, 2013: 175) e identifica a Grigori Zinoviev como uno de los primeros en sostener dicha interpretación (con la cual perseguía un objetivo político coyuntural: “aumentar la autoridad del Partido Comunista ruso en la III Internacional”). Concretamente, en el centro de dicha “mitología” se hallaría el cargo de que Luxemburg habría incurrido en errores como la sobreestimación de los determinantes objetivos del proceso político, la consiguiente subestimación de la acción organizada y el fatalismo histórico.

Siguiendo estas huellas, Lukács también la acusa de subestimar el papel del partido (con lo que ella estaría soslayando de un plumazo el peso que las distorsiones ideológicas del orden burgués tienen sobre la conciencia de las masas) y de sobreestimar el “elemento orgánico de desarrollo” (el criterio de que existiría en su pensamiento una unidad de necesidad y medios para superarla, “de solución y problema”, es decir, su visión de la organización como algo “orgánicamente crecido” y no como algo “fabricado”<sup>92</sup>). La consecuencia de todo esto sería el cuestionamiento luxemburguiano de la concepción bolchevique del partido y su “sobreestimación de las fuerzas espontáneas, elementales, de la revolución” (Lukács, 2015: 497).

Por su parte, aquello que Lukács llama “elemento orgánico” es caracterizado por Bensaïd y Naïr como el producto de un “hegelianismo” que lastraría la concepción de Rosa Luxemburg,

<sup>92</sup> Sin embargo, al mismo tiempo, en *Rosa Luxemburg como marxista*, Lukács elogia que ella “ha visto tempranamente que la organización es más consecuencia que presupuesto del proceso revolucionario, por el hecho mismo de que el proletariado no puede constituirse en clase más que en el proceso y por él” (Lukács, 1969: 45).

llevándola a una asunción de la historia en la que “el concepto de proletariado, inicialmente alienado, se realiza progresivamente. Por lo tanto, la revolución se plantea como un sujeto oculto y las alternativas de la lucha de clases no son más que sus manifestaciones. Cada derrota, cada error, cada revés, se interpretan como *momentos* necesarios en el proceso de realización del concepto. De aquí resulta, con entera evidencia, el papel totalmente secundario que juega la organización de vanguardia” (Bensaïd y Naïr, 2015: 588). Tal subestimación del partido iría, de nuevo, de la mano con la “sobreestimación” del movimiento de masas.

En tales condiciones y a la luz de todo este conjunto de errores de apreciación que le son achacados, Luxemburg se habría visto conducida a postular la unidad de movimiento y partido —cuestión ya mencionada por nosotros en el capítulo anterior—, es decir, a entender el partido como el epicentro de una unidad popular compuesta por todos los sectores opuestos al capital sin distingo de clase y en donde la lucha contra el oportunismo sería una mera disputa entre fracciones partidistas (contrastándose esto con la separación entre partido y clase defendida por Lenin, así como con su idea de que el proletariado puede aliarse con sectores pequeño burgueses pero nunca agruparse partidísticamente con ellos).

En resumen, objetivismo, organicismo y/o hegelianismo, como la médula del yerro espontaneísta de Rosa Luxemburg, en una lectura crítica tras la cual se halla la premisa de que la visión bolchevique de la relación entre partido y clase es la única acertada, extremo que habría quedado históricamente demostrado y cerrada la discusión en virtud del éxito alcanzado por parte de dicha organización en octubre del 17 con la toma del poder. Se hipostasian aquí, desde luego, las circunstancias específicas de la Rusia de principios del siglo XX, al punto de elevar su proceso político de entonces a la categoría de paradigma universal y atemporal. En ese sentido y rechazando tal tipo de enfoque, una voz de la que no se puede sospechar ningún antibolchevismo, como la de Tony Cliff, ha tratado de poner las cosas en perspectiva, en su trabajo de 1959 *Rosa Luxemburg socialista revolucionaria*: “En tanto Rosa había trabajado en un ambiente en el que el principal enemigo del socialismo revolucionario era el centralismo burocrático, con el resultado de que ella constantemente acentuaba la actividad primaria de las masas, Lenin había tenido que lidiar con la calidad amorfa del movimiento obrero en Rusia, donde el mayor peligro era la subestimación del elemento organizativo. De la misma manera que no se pueden comprender los criterios de Rosa si se los

aísla de las condiciones de los países y de los movimientos obreros en que ella trabajó, es difícil entender la posición de Lenin sin la debida referencia a las concretas condiciones históricas del movimiento obrero en Rusia” (Cliff, 2002: 26). Así las cosas, luego de recordar cómo tras 1905 Lenin relativizó profundamente su concepción inicial al punto de haber expresado fuertes reticencias a la iniciativa de publicar *¿Qué hacer?* en idiomas no rusos en 1921 (“no es deseable; la traducción debería editarse por lo menos con buenos comentarios, que tendrían que ser escritos por un camarada ruso muy enterado de la historia del Partido Comunista Ruso, con el fin de evitar su mal empleo”<sup>93</sup> [ídem: 28]), concluye que “debemos cuidarnos de no llegar a la conclusión de que sus críticos [los de Rosa] en el movimiento revolucionario —sobre todo Lenin— estaban en todo sentido más próximos a un análisis marxista correcto y equilibrado” y que “la concepción de Rosa Luxemburg, acerca de las estructuras de las organizaciones revolucionarias —que debían construirse de abajo hacia arriba, sobre una base consistentemente democrática—, se adapta a las necesidades de los movimientos de los trabajadores en los países avanzados mucho más estrechamente que la concepción de Lenin de 1902 a 1904, que los estalinistas de todo el mundo copiaron, agregando un toque burocrático” (ídem: 57).

Sin embargo, el verdadero eje de las críticas dirigidas contra Rosa Luxemburg —y en el que nos interesa concentrarnos aquí—, es el del supuesto y ya enunciado trasfondo objetivista en torno al cual habría girado su pensamiento, cuestión que, precisamente, explicaría su postura espontaneísta de cara a la relación entre partido y clase. Al respecto, lo primero que hay que dejar en claro es que, en abstracto, los críticos parten de un presupuesto teórico acertado: la estrecha relación existente entre espontaneísmo y objetivismo, en donde el rechazo o, por lo menos, la “subestimación” de la acción política organizada que el espontaneísmo propugna se corresponde con la nulificación epistemológica de la misma que el objetivismo realiza. En otras palabras, que quien a la hora de aprehender la relación entre sujeto y estructura enfatiza las determinaciones impersonales que pesan sobre la interacción social, necesariamente minimiza la importancia de la actividad humana consciente y, particularmente, de la acción política organizada. Instintivismo, estructuralismo, teoría de sistemas, etc., son otras tantas

<sup>93</sup> Cliff también muestra cómo Lenin por la misma época se opuso a la propuesta de estatutos de la Internacional Comunista, de los que “decía que eran «demasiado rusos» y sobreacentuaban la centralización, aunque proveyeran libertad de crítica dentro de los partidos, y control de la dirección del partido desde abajo. Lenin argüía que el exceso de centralización no se adaptaba a las condiciones de Europa Occidental” (Cliff, 2002: 28).

expresiones del objetivismo, prisma a través del cual la actividad práctica del ser humano es asumida como constituida pero no como constituyente: el sujeto se aborda solo como sujeción, como resultado determinado por una primera o segunda naturaleza, mas no como esfera activa, productora y transformadora. Tal es precisamente — según dábamos cuenta nosotros en el capítulo de anterior— la médula de la crítica de Marx a Feurbach y al conjunto del materialismo precedente: su incapacidad para concebir la objetividad como sujeto, como “actividad sensorial humana”.<sup>94</sup> Al obrar así, el objetivismo mistifica la política en tanto arte, es decir, en tanto acción colectiva creadora y recreadora, sumiéndola en el limbo de la hiperdeterminación sistémica y subrogándola con una espontaneidad entendida como emanación unilateral de la estructura (la combinación contingente de factores impersonales), esto es, a la manera del espontaneísmo.

Pero una cosa es este espontaneísmo que soslaya o “subestima” la acción política y otra muy distinta la espontaneidad sin mistificaciones como ingrediente constitutivo de esta última, i. e. la espontaneidad en su condición de atributo del sujeto y no de la estructura. Contrariamente a la postura hiperbólicamente partidista de sus críticos bolcheviques, la concepción de la acción política de Rosa Luxemburg no se reduce al problema de la organización en sentido macro y a la dirección del proceso desde arriba hacia abajo, sino que comprende, concomitantemente, aquella dinámica que en una primera mirada superficial se nos presenta como acción puramente espontánea y que asciende desde el movimiento al partido, en el entendido de que uno y otro son fenómenos conceptualmente independientes. Ya en el Capítulo 2, a propósito de las categorías de autogobierno y cogobierno, mostrábamos que cuando se disecciona la micropolítica ubicada a la base de todo movimiento social, lo que aparece es ese fenómeno informal que Henri Lefebvre llamó “heterotopía” y David Harvey “particularismo militante”, el cual se erige en fuente de innovación y resignificación de la vida colectiva y suele desenvolverse alrededor de lazos de tipo comunitario. Tal micropolítica es la que para principios del siglo XX, con un capitalismo fordista apenas en sus albores, se nucleaba en el espacio de la fábrica, llegando a alcanzar por primera vez notoriedad política en la Revolución Rusa de 1905 y en un estallido dual: la huelga de masas y el soviet. Y allí tanto Lenin como Luxemburg confluyeron cada uno a su manera: Lenin, como ya lo veíamos, revaluando su

<sup>94</sup> Vacunado desde muy temprano contra el virus del objetivismo, el joven Marx proclamaba, incluso antes de las *Tesis sobre Feurbach*, que “si el hombre es formado por las circunstancias, será necesario formar las circunstancias humanamente” (Marx y Engels, 1980: 166).

posición acerca de la espontaneidad como mero tradeunionismo y abriéndose —a despecho de la burocracia bolchevique— al torrente desatado de los soviets; Luxemburg, por su parte, viendo lúcidamente en la huelga de masas un tipo de acción que “no se «hace» artificialmente, no se «decreta» en el aire, no se «propaga»” y que “representa una forma nueva de lucha, y como tal, el síntoma auténtico de profundos cambios internos en las relaciones entre las clases y en las condiciones de la lucha de clases” (Luxemburg, 2015 a: 179-180).

De manera que para Luxemburg la huelga como expresión espontánea no aparece como déficit de subjetividad, como el producto de un proceso objetivo, estructural, sino como lucha de clases en el plano de la fábrica. Se trata de la interacción entre la lucha económica y la lucha política desde abajo, inicialmente tras bambalinas, fermentando de manera silenciosa con respecto al dominio público hasta alcanzar el punto de maduración que le permite elevarse a movimiento en tanto salto de una pluralidad de posiciones autogubernativas a la articulación: “Que grandes manifestaciones populares y acciones de masa, bajo esta o aquella forma, tengan lugar, depende de un gran número de factores económicos, políticos y psíquicos; las tensiones correspondientes a la lucha de clases, el grado de educación política, la madurez del espíritu combativo de las masas; factores que son imprevisibles y que ningún partido puede producir artificialmente” (Luxemburg, 2015 c: 367).

La espontaneidad de Rosa Luxemburg, por tanto, a diferencia del espontaneísmo, no es el producto de fuerzas objetivas sin sujeto, sino de la lucha que va ascendiendo tras iniciarse en el espacio de lo micro. En esa dirección, tal espontaneidad viene a coincidir con aquella forma de acción que no se reduce a lo que discurre desde el aparato partidista a las masas, sino que, sin negar la necesidad de dicho aparato, representa una apuesta por la iniciativa de los individuos comunes y corrientes. Bajo ese punto de vista, la espontaneidad luxemburguiana es un componente de la teoría del cogobierno: abajo a arriba y arriba a abajo, movimiento y partido, acción directa y dirección política organizada en interacción. Es el cogobierno, en fin, entendido como la existencia de una compatibilidad entre iniciativa de las masas y vanguardia, dado que esta, según veremos, no es para Luxemburg impermeable al control desde abajo.

De otra parte, ya mencionábamos que, además del cuestionamiento de ese espontaneísmo espectral, las críticas esgrimidas contra Rosa Luxemburg se enfocan también hacia su supuesto “fatalismo histórico”. A ese respecto hay que decir que si bien en *La acumulación de capital*, por ejemplo, Luxemburg defiende la idea de una crisis sistémica del capitalismo (la cual se produciría en el momento en que la ley del valor haya logrado colonizar completamente, a nivel planetario, el complejo de espacios y relaciones sociales existente en sus márgenes, i. e. la “desruralización” del mundo de la que ha hablado Immanuel Wallerstein), sin embargo y al mismo tiempo, con nitidez igual o mayor, ella jamás dejó de insistir en la necesidad de la lucha política del proletariado como precondición de cualquier posible desenlace de tipo emancipatorio, al punto de hacer de la misma —y de la mano de Goethe— el núcleo de su pensamiento: “en el principio era la acción”. Pero, sobre todas las cosas, queda excluida de plano la consideración de su postura como teleologista cuando de manera explícita negó la inevitabilidad de un curso socialista de la historia, al plantear su archiconocida disyuntiva “socialismo o barbarie”:

Los hombres no hacen su historia libremente. Pero la hacen ellos mismos. El proletariado depende en su acción del grado de madurez correspondiente al desarrollo social, pero el desarrollo social no se produce al margen del proletariado, es en igual medida tanto su motor y su causa, su producto y su resultado. Su propia acción es parte codeterminante de la historia. Y si bien no podemos saltar por encima de ese desarrollo social, el desarrollo social no se produce al margen, podemos acelerarlo o retrasarlo.

El socialismo es el primer movimiento popular de la historia mundial que se ha propuesto como objetivo, y está llamado por la historia a introducir en el hacer social de los hombres un sentido consciente, un pensamiento planificado y, por consiguiente, la acción libre. Por eso Friedrich Engels califica a la victoria definitiva del proletariado socialista de salto de la humanidad desde el reino animal hasta el reino de la libertad. Este “salto” es resultado de ineluctables leyes de la historia, de millares de escalones de una evolución anterior penosa y demasiado lenta. Pero nunca podrá ser llevado a cabo si, de todo ese substrato de condiciones materiales acumuladas por la evolución, no salta la chispa incandescente de la voluntad consciente de la gran masa del pueblo. La victoria del socialismo no caerá del cielo como algo fatal. Solo podrá ser alcanzada superando una gran cadena de tremendas pruebas de fuerza entre los viejos y los nuevos poderes, pruebas de fuerza en las que el proletariado internacional, bajo la dirección de la socialdemocracia, aprende y trata de tomar en sus propias manos el destino, de apoderarse del timón de la vida social, de dejar de ser un juguete pasivo de la historia para convertirse en su conductor clarividente.

Decía Friedrich Engels: “La sociedad burguesa se encuentra ante un dilema: o avance hacia el socialismo, o recaída en la barbarie”. ¿Qué significa “recaída en la barbarie” en el nivel actual de la civilización europea? (...) Una ojeada a nuestro alrededor en este momento muestra lo que significa una recaída de la sociedad burguesa en la barbarie. La guerra mundial; esta es la recaída en la barbarie. El triunfo del imperialismo conduce al aniquilamiento de la cultura; esporádicamente, durante la duración de una guerra moderna, y definitivamente, en el caso de que el periodo iniciado de guerras mundiales haya de seguir su curso sin obstáculos hasta sus últimas consecuencias. Hoy nos encontramos, como Friedrich Engels pronosticaba ya hace una generación, hace 40 años, ante la alternativa: o el triunfo del imperialismo, el ocaso de toda civilización y, como en la vieja Roma, despoblamiento, degeneración, desolación, un enorme cementerio; o victoria del socialismo, es decir, de la lucha consciente del proletariado internacional contra el imperialismo y su método: la guerra (Luxemburg, 2015 c: 285-286).

Ahora bien, hay que señalar que cualquier planteamiento orientado a refutar la hipótesis de la concepción de Rosa Luxemburg como espontaneísta, quedaría incompleto si no nos preguntáramos por la manera en la que los propios espontaneístas —los que se han ocupado de estudiarla, por supuesto— abordan el problema: ¿acaso reconocen en Luxemburg una correligionaria? Al respecto, un caso sintomático es el de Laclau y Mouffe, quienes como es ampliamente conocido han elevado la contingencia, la objetividad pura, a piedra de toque de la dinámica social. Pues bien, para ellos Luxemburg aparece como alguien que aunque alcanzó a vislumbrar la temática de la hegemonía y sus ribetes discursivos, en cambio está lejos de haber elaborado una teoría espontaneísta de la misma. Desde la perspectiva de dichos autores, en efecto y respecto de lo primero, en *Huelga de masas, partido y sindicatos* Luxemburg tuvo el mérito no solo de percibir la tensión existente entre dispersión y unificación de las luchas en la Revolución Rusa de 1905, sino, lo que es más, de identificar cómo la resolución de dicha tensión se situaba en el plano de lo simbólico en la medida en que cada lucha parcial lograba encarnar la representación del conjunto:

Y aquí [en el análisis de Rosa Luxemburg] el mecanismo de esa unificación está claro: en una situación revolucionaria es imposible *fijar el sentido literal* de cada lucha parcial, porque cada una de ellas es desbordada en su literalidad y pasa a representar, en la conciencia de las masas, un simple momento de una lucha más global contra el sistema (...) en una situación revolucionaria, el sentido de toda movilización aparece, por así decirlo, desdoblado: aparte de sus reivindicaciones literales específicas cada movilización representa el proceso revolucionario en su conjunto (...) Ahora bien, esto no es otra cosa que la característica definitoria del símbolo: el desbordamiento del significante por el significado. *La unidad de la*

*clase obrera es, por tanto, una unidad simbólica* (Laclau y Mouffe, 1987: 21-22).

Sin embargo, tras esta constatación —entendida como un logro de la dirigente alemana— viene el reproche, ya que, según ellos, “para Rosa Luxemburg la unidad que se constituye como resultante de este proceso es una unidad muy precisa: es una *unidad de clase*. Ahora bien, no hay nada en la teoría del espontaneísmo que asegure lógicamente esta conclusión. Al contrario, la lógica misma del espontaneísmo parecería implicar que el tipo de sujeto unitario resultante debería ser, en gran medida, indeterminado” (ídem: 23).

He ahí la cuestión precisamente.<sup>95</sup> Si la posición de Rosa Luxemburg hubiese sido espontaneísta, su abordaje del sujeto se habría traducido en la reducción del mismo a esfera constituida y modelada por la contingencia. Pero ese no es el caso en absoluto, pues para ella una vez se ha encendido aquella “chispa incandescente de la voluntad consciente de la gran masa del pueblo”, es decir, una vez la clase en tanto sujeto “consciente” está en proceso de formarse, al mismo tiempo va erigiéndose en agente constituyente, autoorganizado y autoactivo capaz de transformar la estructura. Y todo ello en el interjuego entre el abajo (la fábrica como micro-espacio de luchas producido por luchas, donde se entrelazan y se recrean intereses e identidades) y el arriba (el partido como vanguardia), cuestión esta que precisamente pasaremos a abordar a continuación.

## 5.2. La formación política de la clase

### 5.2.1. Abajo

Ya en *Problemas de organización de la socialdemocracia rusa*, Luxemburg tiene claro que “el movimiento socialdemócrata no considera la cuestión de la organización como un

<sup>95</sup> Dejamos a un lado, por no corresponder a los propósitos de este trabajo, el abordaje de la equivocada interpretación que estos autores realizan de la categoría de clase en Rosa Luxemburg, según la cual para ella esta se entendería solo como posición estructural y, por ende, como algo ya preconstituido antes de la lucha. E igualmente, nos abstenemos de hacer la crítica de su restringida manera de entender la unidad de clase solo como forma, solo como momento discursivo.

resultado artificial de la propaganda, sino como un producto histórico de la lucha de clases al que la socialdemocracia se limita a aportar la conciencia política” (Luxemburg, 2015 b: 135). En otras palabras, que la formación de la clase comienza abajo, en la acción de las masas y se consuma arriba, en el partido. Un par de años más tarde, a la luz de los hechos de 1905 y de la consiguiente reacción escéptica y —para ella— decepcionante que estos producen al interior de la socialdemocracia alemana, Luxemburg vuelve sobre lo mismo al señalar que “no es arriba, en las puntas de las direcciones y de su alianza federativa, sino abajo, en la masa proletaria organizada, donde está la garantía para la auténtica unidad del movimiento obrero” (Luxemburg, 2015 a: 248-249). Finalmente, dicha idea es reafirmada en su análisis de la derrota de enero de 1919, realizado en la antesala misma de la muerte, en *El orden reina en Berlín*: “La dirección ha fracasado. Pero la dirección puede y debe ser creada de nuevo por las masas y a partir de las masas. Las masas son lo decisivo, ellas son la roca sobre la que se basa la victoria final de la revolución” (Luxemburg, 2015 d: 446).

Ese énfasis en la acción de abajo a arriba y la consiguiente confianza en las masas y su iniciativa, explica la importancia que le otorga a la educación política del proletariado y al ensayo y el error como columna vertebral de la misma, por encima de la mera labor de propaganda y agitación del partido y, ni qué decir, de la táctica parlamentarista en la que tan orgullosa como ingenuamente se hallaba atascada la dirigencia del Partido Socialdemócrata Alemán (SPD). Para Luxemburg, a la hora de la revolución “no es el comité de un partido el líder todopoderoso y brillante, ni tampoco lo es el pequeño círculo que se autodenomina organización de combate; son las amplias masas”; sin embargo, estas “no pueden ser organizadas para la lucha en los destacamentos de combate, no pueden ser preparadas y organizadas más que sobre la base de una constante y cotidiana participación en la lucha de clases, tanto económica como política” (Frölich, 2013: 139 y 141). Ahí están las claves, en consecuencia, tanto de su crítica del partidocentrismo que, desde su punto de vista, lastraba a la par a la socialdemocracia alemana, al Partido Socialista Polaco y a los bolcheviques (no solo en 1904 sino en 1918), como de su concepción de la democracia, que desborda el horizonte propio del liberalismo.

Ahora bien, si el punto de partida de Luxemburg es una concepción en la que la formación de la clase es un proceso cogubernativo dentro del cual resultan esenciales la iniciativa de las

masas y su crecimiento organizativo a partir de la praxis, entonces se concluye que la apuesta tiene que ser por la construcción de un amplio movimiento popular al interior del cual el partido cumple funciones de dirección que lo configuran como vanguardia, es cierto, pero solo de manera circunscrita. Al efecto, Luxemburg entiende ese movimiento como aquel capaz de “atraer a la lucha a las más amplias capas del proletariado”, es decir, a aquellos sectores trabajadores más periféricos, más explotados y menos experimentados en la acción, que por la sola inercia del proselitismo partidista difícilmente podrían llegar a la politización. *A contrario sensu*, por tanto, es la movilización en sí misma la que logra estimularlos y seducirlos, dinámica aplicable no solo a la acción revolucionaria sino también a la propia lucha electoral:

Incluso en el campo parlamentario, la fuerza de la lucha de clases proletaria no se basa en un pequeño grupo organizado, sino en una vasta periferia de proletarios con conciencia revolucionaria. Si la socialdemocracia quisiera llevar adelante la batalla electoral con el único apoyo de algunos centenares de afiliados se condenaría a sí misma al aniquilamiento. Aunque la socialdemocracia desee hacer entrar en sus organizaciones a casi todo el contingente de sus electores, la experiencia de treinta años demuestra que el electorado socialista no aumenta en función del crecimiento del partido, sino a la inversa, que las capas obreras recientemente conquistadas en el curso de la batalla electoral constituyen el terreno que será después fecundado por la organización. Aquí tampoco es solo la organización la que proporciona las tropas combatientes, sino la batalla la que proporciona, en una medida mucho mayor, los contingentes para la organización (Luxemburg, 2015 a: 224).

Así pues, se nos presenta a estas alturas la conocida formulación luxemburgiana, tan reprochada por los bolcheviques, de que “la socialdemocracia no está unida a la organización de la clase obrera, sino que es el propio movimiento de la clase obrera” (Luxemburg, 2015 b: 141), con la cual buscaba criticar simultáneamente las visiones blanquista y leninista (del Lenin de *¿Qué hacer?* y de *Un paso adelante dos pasos atrás*), a las cuales en ese momento analogaba en tanto ambas postulaban la separación entre clase y partido.<sup>96</sup> A contrapelo, Luxemburg defiende la unidad entre ellos, coincidiendo, aparentemente, con la visión predominante en el SPD. Nos encontramos aquí, en ese orden de ideas, ante tres modelos para

<sup>96</sup> El cargo de blanquismo que Luxemburg le dirige a Lenin en ese momento (1904) era claramente equívoco, pues es sabido que si bien él planteaba la separación entre partido y clase, coincidiendo en ello con el blanquismo, lo hacía porque consideraba que ese era el camino para lograr la formación de la clase y la movilización de masas en las circunstancias rusas, objetivo que, evidentemente, la corriente blanquista no perseguía en absoluto.

el tratamiento de dicha relación que debemos diferenciar, a saber: el del SPD, el de Lenin y el de Luxemburg.<sup>97</sup> En el primero, hay unidad de clase y partido en términos de gobierno jerárquico, donde el partido busca encuadrar y dirigir a toda la clase desde arriba (para ello hace proselitismo permanente y experimenta un crecimiento organizacional, burocrático, apuntando a organizar a los trabajadores tanto a nivel local, barrial, como profesional: la fábrica y el sindicato). En el caso de la visión leninista, según ya se analizó ampliamente en el capítulo anterior, hay separación entre clase y partido en términos de gobierno jerárquico (si bien hubo etapas más cogubernativas, particularmente en las coyunturas revolucionarias): el partido no pretende en primera instancia encuadrar a toda la clase sino únicamente a la vanguardia, aspirando a que ella logre movilizar desde arriba a las masas (pero siempre en el entendido de que solo en las crisis el partido puede llegar a coincidir con la clase). La organización tiene su epicentro fundamental en la fábrica y discurre de manera clandestina (cuando la figura del soviet se extiende al plano local, tanto en 1905 como en 1917, estos dos rasgos tienden a diluirse). Finalmente, en la concepción de Luxemburg se coincide con el SPD en la premisa de la unidad de clase y partido, pero, de manera antitética, esa unidad no discurre en términos de gobierno jerárquico sino de cogobierno: el movimiento va de abajo a arriba, impulsado por la iniciativa de las masas que se autoeducan en la praxis. Así las cosas, es la propia movilización la que logra potenciarse a sí misma: los sectores atrasados, despolitizados y mayoritarios del proletariado son sacudidos por la lucha (dando lugar a la formación de una “conciencia práctica y activa”), antes que por la “conciencia teórica” provista por el partido, i. e. la agitación, la propaganda y el encuadramiento que este realiza desde arriba (pese a que sigue siendo válido e incluso necesario que lo haga, incluyendo el despliegue de la táctica parlamentarista). La lucha abarca tanto lo económico como lo político en interacción dialéctica: arranca en el microespacio de la fábrica y asciende a la politización masiva hasta convertirse en “movimiento popular”. El partido es un momento de esa dinámica, una instancia de tal proceso de politización que se esfuerza por aglutinar a la vanguardia y que ejerce ciertas funciones de dirección a la hora de la acción directa, las cuales detallaremos más adelante.

Así se entiende, por otra parte, el llamado que Luxemburg realiza en *Huelga de masas* a

---

<sup>97</sup> Hay un cuarto modelo posible, que es el que defendíamos nosotros en el Capítulo 1: la separación con cogobierno.

“volver a incluir los sindicatos en el partido” (en alusión a la situación que se daba en los inicios del movimiento socialdemócrata en Alemania), apoyada, en primer lugar, en la ya remarcada interacción existente entre las dimensiones económica y política, las cuales desde su punto de vista “no representan dos acciones paralelas, sino simplemente dos fases, dos estadios en la lucha por la emancipación de la clase obrera. La lucha sindical abarca los intereses actuales; la lucha socialdemócrata, los intereses futuros del movimiento obrero (...) La relación que existe entre los sindicatos y la socialdemocracia es, por lo tanto, la que existe entre una parte y el todo” (Luxemburg, 2015 a: 236-237).<sup>98</sup> Y, en segundo lugar, en que la separación existente en ese momento (1906) es solo cupular, propia de élites funcionariales lastradas por la “estrechez de miras” y, por supuesto, no da cuenta de la unidad del conjunto del movimiento obrero que debe fraguarse desde abajo.

No obstante, hay que señalar que este tipo de concepción luxemburguiana del cogobierno entre clase y partido a partir de su unidad y no de su separación, arrastra un presupuesto analítico deficitario: la clase no es aprehendida de manera concreta sino abstracta. Aunque en distintos momentos Luxemburg da muestras de reconocer la existencia de diferencias económicas y culturales al interior del campo del trabajo (“comoquiera que la socialdemocracia tiene que defender los intereses generales del proletariado en cuanto clase en el marco de un Estado concreto, frente a los intereses parciales y de grupo del proletariado, manifiesta la tendencia lógica de fusionar en un solo partido unitario a todos los grupos nacionales, religiosos y profesionales de la clase obrera”<sup>99</sup> [Luxemburg, 2015 b: 138-139]), lo cierto es que no entró a estudiar de manera detallada la cuestión. Manifestación clara de ello es, por ejemplo, el hecho de que en una reflexión tan potente como la que desarrolla acerca del imperialismo alemán en el *Folleto Junius*, se queda corta a la hora de identificar las hondas implicaciones político-organizativas que se desprendían de las transformaciones en la composición de la clase obrera impulsadas por dicha expansión imperialista: la conformación y consolidación de un sector significativo de los trabajadores atado a esta última o, si se

<sup>98</sup> Obsérvese la diferencia con la posición de Lenin que analizábamos en el capítulo anterior, a propósito de su debate con Trotsky, de un lado, y con la Oposición Obrera, del otro. Para él, en ningún caso los sindicatos deben ser incorporados al partido sino que deben conservar su independencia. Más aún, tampoco es deseable que todos sus miembros militen en el partido. De estas dos características depende, desde su perspectiva, el que el partido pueda ampliar su influencia sobre sectores obreros que le son ajenos.

<sup>99</sup> Adicionalmente, el solo hecho de suscribir la idea de vanguardia implica el reconocimiento de que hay diferencias de desarrollo político al interior de la clase.

quiere, el “aburguesamiento” de amplias capas del proletariado alemán y, por ende, el fortalecimiento político del oportunismo al interior de la socialdemocracia alemana.<sup>100</sup> En efecto, cuando en 1914 el SPD vota los presupuestos de guerra asumiendo una postura militarista y contraria al internacionalismo obrero, ello no denotaba otra cosa que la hegemonía de esos sectores aburguesados y proimperialistas de la clase trabajadora en la correlación de fuerzas interna del partido, los cuales estaban dispuestos a sacrificar en la guerra al proletariado internacional a cambio de mantener sus privilegios y aun de ampliarlos sobre la base de un triunfo del imperialismo alemán. En tales condiciones, se hacía insostenible desde el punto de vista táctico la postura defendida por Luxemburg de mantenerse dentro del SPD, posición que sin embargo y según lo señala Cliff, ella todavía seguía justificando en 1917 frente a quienes en el seno del espartaquismo le reclamaban la ruptura:

Aunque sea loable y comprensible la impaciencia y amargura que lleva a tantos de los mejores elementos a abandonar el partido ahora, una huida es siempre una huida. Es una traición de las masas (...) El colapso de la socialdemocracia alemana es un proceso histórico de enormes dimensiones, una lucha general entre la clase trabajadora y la burguesía, y no debemos abandonar este campo de batalla con el fin de respirar aire más puro detrás de un arbusto protector. Esta batalla de gigantes debe librarse hasta el fin. La lucha contra la influencia paralizadora de la socialdemocracia oficial y de los sindicatos libres oficiales, que fue impuesta por la clase dominante a la despistada y traicionada clase trabajadora, debe hacerse hasta el final y con todo esfuerzo. Debemos permanecer hasta el fin, al lado de las masas, aun en las más terribles luchas (...) El destino decisivo de la lucha de clases en Alemania, será durante décadas la lucha contra las autoridades de la socialdemocracia y de los sindicatos, así que estas palabras se aplican a cada uno de nosotros hasta el final: “Aquí estoy, no puedo hacer otra cosa” (Cliff, 2002: 30-31).

Como se puede ver, la insistencia en la táctica de “usar al partido como campo de nucleamiento de la lucha de clases proletaria y antimilitar” (ídem: 31), es indicativa de que su análisis de la situación seguía girando alrededor de una aprehensión puramente genérica del enfrentamiento entre burguesía y proletariado: si las condiciones económicas y políticas favorecían la formación de una poderosa aristocracia obrera cuya toma del partido era ya un

<sup>100</sup> En *El imperialismo, fase superior del capitalismo*, Lenin trae a colación una carta de Engels a Marx, del 7 de octubre de 1858, en la que sintomáticamente señala: “El proletariado inglés se va aburguesando de hecho cada día más (...) Naturalmente, por arte de una nación que explota al mundo entero, esto es, hasta cierto punto, lógico” (Lenin, 1973 m: 201).

hecho evidente en 1914, no solo la ruptura no representaba ninguna “traición de las masas” sino que era políticamente indispensable de cara a seguirles siendo fiel.<sup>101</sup>

### 5.2.2. Arriba

Como ya lo veíamos en el Capítulo 3, la noción de partido de vanguardia se remonta al propio *Manifiesto Comunista*, donde —pese a no dársele esa denominación— se parte de reconocer la existencia de un sector de la clase obrera que aparece como el más resuelto, el que impulsa a los demás desde el punto de vista práctico y que, a la vez, en lo que a la perspectiva teórica se refiere, cuenta con la capacidad para aportar una visión de conjunto y para ejercer la tarea de “inculcar la conciencia” del antagonismo entre burguesía y proletariado. En *Huelga de masas*, Luxemburg suscribe explícitamente dicha concepción al identificar a la socialdemocracia como “la vanguardia más ilustrada y consciente del proletariado”, que “no puede y no debe esperar a que el deseado movimiento popular espontáneo le caiga llovido del cielo. Por el contrario, debe *adelantarse*, como siempre, al desarrollo de los acontecimientos, tratar de acelerarlos” (Luxemburg, 2015 a: 227). No obstante y en lo concerniente al SPD, en los hechos tal caracterización resultaba ser más normativa que descriptiva, pues se trataba de un partido totalmente estancado en una autocomplacencia parlamentarista y burocrática de acuerdo con la cual solo era viable llegar a la lucha directa de masas luego de haber alcanzado cierto grado de organización, punto crítico que, por supuesto, nunca terminaba de ser conquistado. Luego de lustros de censurar ese inmovilismo partidista y *ad portas* de proceder a la fundación de un nuevo partido, para finales de 1918 una Rosa Luxemburg aún en prisión radicaliza sus cuestionamientos contra la dirigencia de la socialdemocracia alemana:

<sup>101</sup> En 1907, en carta a Clara Zetkin, Luxemburg delineaba el mismo tipo de táctica en estos términos: “La situación es simple: August [Bebel] y los otros aún más están completamente consagrados al parlamentarismo (...) y por tanto combatirán con furor, como «enemigo del pueblo» a quien tenga la voluntad de ir más allá. Las masas (...) Acogerían un cambio de táctica como un soplo de brisa fresca; sin embargo, pesa sobre ellas la autoridad de los viejos dirigentes y aún más en el estrato superior de los editores oportunistas, los diputados y los líderes sindicales. Es nuestra tarea contrarrestar el estancamiento de esos dirigentes, contraponer como sea posible nuestra oposición (...) Finalizada la ofensiva contra los oportunistas, los viejos dirigentes (...) se volverán contra nosotros. Es como veo las cosas; ahora lo principal es mantener la salud y permanecer en calma. ¡Nuestra tarea llevará años!” (Frölich, 2013: 160-161). “Nuestra tarea llevará años”: diez años después ella se mantenía aferrada al mismo guión sin dar cuenta de las transformaciones en la composición de clase que su propio análisis del imperialismo, realizado en 1916, arrojaba. Así las cosas, apenas para finales de 1918 aceptará la creación de una formación autónoma e independiente, pero luego de haber perdido un tiempo precioso, con las consecuencias políticas que se evidenciaron en las jornadas de enero del 19.

“Discípulos fervientes del cretinismo parlamentario, se limitan a aplicar a la revolución las trivialidades de su *nursery* parlamentaria: si se quiere conseguir algo, hay que tener primero la mayoría. Lo mismo sucede con la revolución: primero tenemos que ser una «mayoría». Sin embargo, la verdadera dialéctica de la revolución invierte el sentido de esa banalidad parlamentaria: no es la mayoría la que lleva a la táctica revolucionaria, sino la táctica revolucionaria la que lleva a la mayoría. Únicamente un partido que sabe dirigir, o sea, impulsar hacia adelante, se gana a los seguidores en su avance” (Luxemburg, 2015 e: 462).

Ahora bien, en nuestra hipótesis Luxemburg defiende una postura cogubernativa de la vanguardia de acuerdo con la cual esa capacidad partidista para tirar hacia adelante solo cristaliza y resulta fértil si va acompañada con una apertura a la iniciativa proveniente de abajo, de las masas que se autoorganizan al calor de la movilización revolucionaria. Así se entiende por qué tras octubre del 17, por ejemplo, luego de elogiar a los bolcheviques por haber interpretado acertadamente la situación revolucionaria en Rusia y, lo que es más, por haber comprendido que “en cada revolución, el único partido que consigue hacerse con la dirección y con el poder es el que sabe dar la consigna más avanzada y extraer de ello todas las consecuencias” (ídem: 461), les reprocha su concepción de la dictadura, que “parte de un presupuesto tácito, según el cual la revolución socialista es cosa que ha de hacerse mediante una receta que tiene preparada el partido de la revolución; este no tiene más que aplicarla enérgicamente. Por desgracia —o, quizá, por fortuna, depende de las circunstancias— esto no es cierto (...) El sistema socialista únicamente puede ser, y será, un producto histórico, nacido de la escuela propia de la experiencia” (ídem: 480-481), es decir, de una construcción colectiva que desborda el enfoque unidireccional que solo valida lo que viene de arriba.

Por su parte, en el caso de la coyuntura revolucionaria configurada en Alemania tras la derrota en la “gran guerra” (fines de 1918 y comienzos de 1919), ¿cuál era la visión de Rosa Luxemburg acerca de la vanguardia encarnada por la Liga Espartaco, en primera instancia, y por el Partido Comunista Alemán, inmediatamente después? Según ella, la “Liga Espartaco es únicamente la parte más consecuente del proletariado que, en cada momento, señala a las masas amplias de la clase obrera sus tareas históricas y que en cada estadio particular de la revolución defiende el fin último socialista, igual que en las cuestiones nacionales defiende los intereses de la revolución mundial” (Luxemburg, 2015 f: 412). Eso se traduce, en lo

relativo a dicha coyuntura y, de nuevo, en una perspectiva cogubernativa, en el empuje desde arriba combinado con la iniciativa desde abajo, es decir, en que el naciente Partido Comunista estimule la constitución de consejos de obreros, de campesinos y de soldados. Su propuesta táctica es en ese sentido muy clara y se inspira sin duda en la experiencia de las revoluciones rusas de 1905 y de febrero de 1917, coincidiendo en buena medida con la consigna leninista de “todo el poder para los soviets”; y ello pese a que en el caso alemán esos consejos estaban mucho menos extendidos y desarrollados y, por tanto, no se trataba solo de impulsarlos para la toma del poder, sino, en primerísima instancia, de promover su creación:

Debemos llevar la lucha de clases al campo; debemos movilizar al proletariado sin tierras y a los campesinos pobres contra los campesinos ricos (...) A partir de aquí podemos deducir qué tenemos que hacer para garantizar el triunfo de la revolución. Primero y principal, debemos extender en todas direcciones el sistema de Consejos obreros (...) [Sin embargo,] no basta con desarrollar el sistema de Consejos de obreros y soldados, sino que debemos inducir a los trabajadores rurales y a los campesinos pobres a adoptar este sistema. Tenemos que tomar el poder, y el problema de la toma del poder se plantea de la siguiente manera: ¿qué puede hacer, en cada lugar de Alemania, cada Consejo de obreros y soldados? Esa es la fuente del poder. Debemos minar el Estado burgués, debemos, en todas partes, poner fin a la separación de poderes públicos, a la división entre los poderes ejecutivo y legislativo. Esos poderes deben unificarse en manos de los Consejos de obreros y soldados (...) Debemos construir de abajo hacia arriba, hasta que los Consejos de obreros y soldados sean tan fuertes que la caída del gobierno Ebert-Scheidemann sea el último acto del drama. Para nosotros la conquista del poder no será fruto de un solo golpe. Será un acto progresivo porque iremos ocupando progresivamente las instituciones del Estado burgués, defendiendo con uñas y dientes lo que tenemos. Además, considero junto con mis colaboradores más íntimos en el partido, que la lucha económica también estará en manos de los Consejos obreros. Los Consejos deben ejercer todo el poder estatal. A ese fin debemos dirigir nuestras actividades en el futuro inmediato y es obvio que si aplicamos esta línea la lucha no dejará de intensificarse inmediata y colosalmente. Paso a paso, en lucha cuerpo a cuerpo, en cada provincia, en cada ciudad, en cada aldea, en cada comuna, todos los poderes estatales deben pasar, pieza por pieza, de la burguesía a los Consejos de obreros y soldados (Luxemburg, 2015 g: 437-438).

Así pues, con Luxemburg estamos frente a un concepto acotado de vanguardia para el que resulta imprescindible que el partido apunte a fundirse con lo que viene de abajo y lo impulse mediante el diseño de la táctica y de la consigna. Ya en 1906, analizando el caso de las huelgas de masas, señalaba lo siguiente:

Naturalmente que, incluso durante la revolución, las huelgas no caen llovidas del cielo. De una manera u otra deben ser hechas por los obreros. La resolución y la decisión de la clase obrera desempeñan también un papel, y tanto la iniciativa como la dirección ulterior corresponderán, naturalmente, al núcleo más esclarecido y mejor organizado del proletariado socialdemócrata. Pero, esta iniciativa y esta dirección solo se aplican a la ejecución de tal o cual acción aislada, de tal o cual huelga de masas, cuando el periodo revolucionario está ya en marcha, y frecuentemente en el marco de una sola ciudad (...) Por otra parte incluso esta iniciativa y esta dirección consciente tienen unos límites determinados. Precisamente durante la revolución es extremadamente difícil para cualquier organismo dirigente del movimiento proletario prever y calcular qué motivos y qué factores pueden conducir o no a las explosiones. Tomar la iniciativa y la dirección no consiste, aquí tampoco, en dar órdenes arbitrariamente, sino en adaptarse lo más hábilmente posible a la situación, y en mantener el más estrecho contacto con la moral de las masas (...) la socialdemocracia está llamada a hacerse cargo de la dirección *política* aún en medio de un periodo revolucionario. La consigna, señalar la orientación de la lucha, fijar la *táctica* de la lucha política de tal forma que en cada fase y en cada momento se movilice toda la fuerza actual, activa y desencadenada del proletariado, para que se manifieste en la actitud combativa del partido, en que la táctica (...) no se encuentre nunca por debajo del nivel de las relaciones de fuerza existentes, sino que, al contrario, se sitúe por encima de ese nivel; esta es la tarea más importante de la “dirección” en el periodo de las huelgas de masas (Luxemburg, 2015 a: 211, 212 y 214).

De esta manera se evidencia entonces lo que significa ese concepto acotado de vanguardia: el diseño de la táctica por parte de la dirección partidista únicamente es viable dentro de ciertos límites no solo geográficos y políticos sino incluso lógico-técnicos; y esto por cuanto, como Luxemburg subraya, los procesos revolucionarios están presididos por la imprevisibilidad y el cambio constante de las circunstancias, rasgo derivado de la multiplicidad de factores económicos, políticos, sociales, nacionales, locales, materiales y psicológicos que palpita a su base.

Pero esta interpretación luxemburguiana de las restricciones que pesan sobre la acción desde arriba se remontaba en realidad a 1904, cuando reaccionó ante las disputas intestinas del Partido Socialdemócrata Russo, en *Problemas de organización de la socialdemocracia rusa*. Allí, la problemática que comentamos queda de manifiesto en su oposición a lo que estima es un excesivo centralismo organizativo, el cual era defendido a la sazón por Lenin. En efecto, si la dirección partidista tiene dificultades para definir la táctica *a priori* de la lucha (situación en la que solo logra proponer los lineamientos más generales), entonces es más coherente un

modelo organizativo flexible, que combine elementos centralistas y descentralistas, de tal forma que las diferentes instancias del partido puedan disponer de cierto margen de maniobra con el cual paralelamente se pueda contrarrestar el “espíritu de vigilante” que podría llegar a imponerse si el centralismo se intensificara unilateralmente.

Dos consecuencias se desprenden de esa tensión entre centralismo y descentralismo a la hora del diseño organizativo del partido. En primer lugar, que un tal equilibrio no menoscaba la inspiración centralista que, en sentido genérico, siempre ha tenido la socialdemocracia, la cual sigue siendo necesaria de cara a poder ajustarse al marco en el que desenvuelve su lucha, que es justamente el que determinan el capitalismo y el Estado burgués, ambos centralistas por autonomas. En ese tipo de comprensión, el centralismo a lo que apunta es a asegurar la primacía del conjunto sobre la parte, es decir, de los intereses generales del movimiento por encima de los intereses parciales y de grupo del proletariado, todo lo cual depende de que el partido logre aglutinar a los elementos más experimentados en la lucha, es decir, a la vanguardia. Bajo esa luz, el centralismo socialdemócrata no es otra cosa que la unidad de la vanguardia y, por ende, según Luxemburg, es en cierta forma un “autocentralismo”. Y en segundo lugar, que dicha tensión es ante todo un fenómeno que debe considerarse en términos procesuales, dependiendo de la etapa en la que se encuentre el partido a propósito de la relación de fuerzas interna entre trabajadores e intelectualidad: el énfasis desproporcionado en la centralización suele estar asociado con las etapas iniciales de la lucha, cuando los trabajadores aún no se han fogueado lo suficiente en la misma y los intelectuales se alzan con el control de la organización; por contra, los excesos descentralistas corresponden a etapas posteriores, particularmente coincidiendo con el momento en que ya se ha desarrollado vigorosamente el parlamentarismo y esos mismos intelectuales buscan desenvolverse a sus anchas en lo concerniente a su rol de políticos profesionales. En ambos casos, según Luxemburg, “lo único que protege de verdad al movimiento obrero frente a todos los abusos oportunistas de parte de una intelectualidad ambiciosa, es la actividad revolucionaria autónoma de los trabajadores y el fomento de su sentimiento de responsabilidad política” (Luxemburg, 2015 b: 152).

En ese orden de ideas, la tensión entre los principios centralista y descentralista se traduce en que la organización del partido “no se puede basar en la obediencia ciega o en la supeditación

mecánica de los miembros más combativos del partido a un poder central” (ídem: 141), lo cual llevaría a la osificación, en especial dado el “carácter conservador” que le es inherente a toda dirección “por cuanto que, de acuerdo con la experiencia, suele agotar hasta las últimas consecuencias todo campo de lucha recién conquistado, para convertirlo luego en un baluarte contra otras innovaciones de gran envergadura” (ídem: 144).

En conclusión, equilibrio entre centralización y descentralización a la hora de la organización de la vanguardia y fusión cogubernativa entre vanguardia e iniciativa de las masas: tales serían los dos principios fundamentales en torno a los cuales gira la concepción luxemburguiana del partido.

### **5.2.3. Democracia cogubernativa**

En *¿Qué quiere la Liga Espartaco?*, Luxemburg esboza su concepción de la organización del Estado en un escenario de dictadura del proletariado, organización estructurada de abajo a arriba —girando en torno al modelo asambleario que representaban los consejos de obreros y soldados— y apuntalada en instrumentos como la delegación, la revocatoria de mandato, la rotación de cargos y el control popular de las instituciones:

Supresión de todos los parlamentos y concejos municipales y transmisión de sus funciones a los consejos de obreros y soldados, así como a sus comités y otros órganos (...) Elección de consejos de obreros en toda Alemania y por empresas con participación de toda la clase trabajadora adulta de ambos sexos en la ciudad y en el campo. Elección también de consejos de soldados (...) Derecho de los obreros y soldados a revocar en todo momento a sus representantes (...) Elecciones de delegados de los consejos de obreros y soldados para el Consejo Central de consejos de obreros y campesinos que, a su vez, ha de elegir el Consejo Central Ejecutivo, como órgano superior del poder legislativo y ejecutivo (...) Reunión del Consejo Central provisionalmente una vez cada tres meses por lo menos —con renovación de delegados en cada una de ellas— con el fin de ejercer un control permanente sobre el Consejo Ejecutivo y crear un contacto vivo entre la masa de los consejos y su órgano supremo de gobierno. Derecho de los consejos locales a revocar y sustituir en todo momento a sus representantes en el Consejo Central, en el caso de que no actúen de acuerdo con el mandato de sus electores (...) Igualación jurídica y social completa de los sexos (Luxemburg, 2015 f: 410).

Así pues, el concepto luxemburguiano de dictadura del proletariado aparece como un orden de democracia cogubernativa cuyo eje es la autoorganización de las masas, con lo cual se desmarca nítidamente de la comprensión usual, burguesa o jacobina, de la dictadura, esto es, aquella que la entiende como la concentración del poder en manos de “una camarilla” o de “un puñado de políticos”. En 1918, Luxemburg se pronuncia de manera explícita acerca de esta cuestión con el propósito de alertar a los bolcheviques, quienes estarían incurriendo en el mismo error de Kautsky, i. e. contraponer democracia y dictadura sobre la base de asumirlas en ese sentido burgués antedicho. La diferencia estaría en que mientras el dirigente alemán se decantaba por la democracia, los bolcheviques lo hacían por la dictadura. Para Luxemburg, por tanto, la necesaria superación de ese tipo de antinomia pasa por reconocer que no todo es deleznable en la democracia burguesa y que, simultáneamente, hay un sentido en el que el ejercicio de la dictadura no riñe con la democracia. A ese respecto, en *La Revolución Rusa* sostiene lo siguiente:

Si no hemos sido jamás idólatras de la democracia formal es porque siempre hemos distinguido un meollo social de una forma política en la democracia *burguesa*, siempre hemos revelado la fruta amarga de la ausencia social de igualdad y libertad, dentro de la cáscara dulce de la igualdad y la libertad formales; y no para tirarla, sino para incitar a la clase obrera a no conformarse con la cáscara, sino a conquistar el poder político y llenarla con un contenido social nuevo. Una vez en el poder, la tarea histórica del proletariado es sustituir la democracia burguesa por la democracia socialista y no abolir toda clase de democracia. La democracia socialista, sin embargo, no se puede dejar para la tierra de promisión, cuando se haya creado la infraestructura de la economía socialista (...) la democracia socialista comienza a la par con la destrucción del poder de clase y la construcción del socialismo; comienza en el momento en que el partido socialista conquista el poder. La democracia socialista no es otra cosa que la dictadura del proletariado.

¡Pues sí, dictadura! Pero esta dictadura no consiste en la *eliminación* de la democracia, sino en la *forma de practicarla*, esto es, en la intervención enérgica y decidida en los derechos adquiridos y en las relaciones económicas de la sociedad burguesa, sin la cual no cabe realizar la transformación socialista. Pero esta dictadura tiene que ser obra de una *clase* y no de una pequeña minoría dirigente, en nombre de una clase, esto es, tiene que ir resultando paso a paso de la participación activa de las masas, asimilar su influencia inmediata, someterse al control de toda opinión pública, surgir de la educación política creciente de las masas populares (Luxemburg, 2015 e: 485).

Apuesta, entonces, por la dictadura en tanto ejercicio de la fuerza por la *clase obrera* para

intervenir *las relaciones económicas*, de un lado. Del otro, demanda de participación activa, educación y ejercicio del control por parte de las masas populares, tres pilares de su pensamiento sobre los que —junto con principios ético-políticos como el antimilitarismo, el antiburocratismo, el repudio a la par de las mistificaciones jurídicas y del terrorismo y el amor sin fisuras por la libertad— vuelve una y otra vez.

Para Luxemburg, hay una mutua interacción entre educación, participación y control desde abajo a la hora tanto de la producción económica como de la organización política. Lejos de la exclusión y, por ende, de la desidia y la desmoralización que campean en el capitalismo, la llegada del socialismo abre un periodo en el que la emancipación de las masas solo es posible sobre la base de un compromiso activo con tareas socialmente estratégicas. En el plano productivo, por ejemplo, las masas tienen que “dejar de ser [las] máquinas muertas que el sistema capitalista emplea en el proceso de producción y aprender a convertirse en directores reflexivos, libres y autónomos de tal proceso; tienen que desarrollar el sentimiento de responsabilidad de los miembros activos de la comunidad, que es la única poseedora de la riqueza social; tienen que desarrollar celo en el trabajo sin que sea necesario el látigo del empresario, producir al máximo sin capataces capitalistas, mostrar disciplina sin someterse a un yugo y mantener el orden sin necesidad de dominación. El idealismo más elevado en interés de la comunidad, la autodisciplina más exigente y el auténtico sentido de ciudadanía de las masas constituyen el fundamento moral de la sociedad socialista, igual que el embrutecimiento, el egoísmo y la corrupción constituyen el fundamento moral de la sociedad capitalista” (Luxemburg, 2015 f: 406). Por su parte, en el campo político tampoco hay lugar para la pasividad: el proletariado debe aprender a gobernar, gobernando, a “ejercer el poder, ejerciendo el poder”. En otras palabras, la verdadera escuela es la acción y no el sometimiento a la tutela de una dirigencia partidista y/o gubernamental, cosa que, por supuesto, implica aceptar que se debe recorrer un camino en el que el aprendizaje solo vendrá a través del error. Como lo sintetizara en 1904, “los errores cometidos por un movimiento obrero verdaderamente revolucionario son infinitamente más fructíferos y valiosos desde el punto de vista de la historia que la infalibilidad del mejor «comité central»” (Luxemburg, 2015 b: 156). En la perspectiva de Luxemburg, por tanto, ninguna toma del poder es prematura y ninguna batalla por la democracia vana, porque ellas son la fuente de la experiencia política sin la cual no se puede alcanzar aquella madurez que capacita para lograr la victoria en los momentos

decisivos. Su política es prefigurativa: democracia cogubernativa no para un lejano futuro de organización, estabilidad y desarrollo político, sino en el aquí y el ahora de la práctica cotidiana, en la economía y en la política. Y en ambos casos no solo como creación y gestión de unas nuevas instituciones, sino además como fiscalización y control efectivos desde abajo.

Esta última consideración es uno de los motivos que la llevan a descalificar la argumentación con la que Trotsky intenta justificar la clausura de la asamblea constituyente convocada en Rusia en 1917, a saber:<sup>102</sup> que dicha asamblea no le habría seguido el paso a la maduración política de las masas, que se habría convertido en anacrónica respecto del desarrollo alcanzado por las luchas. Según Luxemburg, lo que subyace a este razonamiento es la tesis de la existencia de una cesura insalvable entre las instituciones políticas —condenadas a la cristalización, a no ser más que rígidas fotos del pasado— y la acción fluyente y mutante de las masas.<sup>103</sup> Se defiende, por tanto, una autonomía plena de las instituciones y su impermeabilidad respecto de la presión popular, es decir, se “niega toda conexión espiritual viva entre el elector y el electorado, así como toda acción recíproca entre los dos”, cosa que para Luxemburg es totalmente contraria “a lo que la experiencia histórica muestra”. En efecto, esta última “nos enseña que la corriente viva del sentir popular impregna las asambleas representativas, las penetra y las dirige” (Luxemburg, 2015 e: 475). Y si ello es cierto en general, esto es, en tiempos de “normalidad” institucional, ¿qué no habrá que decir respecto de los períodos revolucionarios?

Es justamente la revolución la que, con su incandescencia, crea aquella atmósfera política fina, vibrante y sensitiva, en la cual las ondas del sentimiento popular, el latido de la vida del pueblo, influyen de inmediato y de la forma más maravillosa en las instituciones representativas. Precisamente de este modo se explican las escenas tan conocidas y llenas de efecto de los comienzos de toda revolución, cuando parlamentos reaccionarios anteriores o, por lo menos, sumamente moderados, elegidos por sufragio restringido bajo el antiguo régimen, repentinamente se convierten en portavoces heroicos de la revolución, en lugares llenos de arrebatados y radicales (...) Todo esto prueba que “el mecanismo de las instituciones democráticas” posee un corrector poderoso en el movimiento vivo de las masas y en la presión ininterrumpida que estas aplican. Y cuanto más democrática sea la institución y cuanto más vivo y poderoso el pulso de la vida

<sup>102</sup> Esto independientemente de que ella más tarde cambiará de opinión sobre el tema de la conveniencia de la Asamblea, tanto para el caso ruso como para el alemán (cuando Ebert la convoca en este último país).

<sup>103</sup> El argumento de Trotsky rezuma objetivismo: las instituciones, la estructura, son impermeables a la acción de las masas, a la agencia. Curiosa y justamente el objetivismo que, según veíamos, buena parte de la tradición bolchevique le ha endilgado y reprochado a Luxemburg.

política de las masas, tanto más inmediato y exacto es el efecto de la acción, a pesar de los emblemas de los partidos, las listas electorales envejecidas, etc. Por supuesto, toda institución democrática tiene sus límites y sus defectos, igual que toda institución humana. Lo que sucede es que el medicamento que han encontrado Lenin y Trotsky, esto es, la supresión de la democracia, es aún peor que el mal que pretenden curar, puesto que, en realidad, sepulta el manantial vivo que permite corregir todas las insuficiencias natas de las instituciones sociales, es decir, la vida política activa, libre y enérgica de las masas populares más amplias (Luxemburg, ídem: 475-476).

De manera que hay un círculo virtuoso entre democratización de las instituciones y control de las mismas desde abajo, el cual para Luxemburg —junto, claro está, con la supresión de la división de poderes burguesa y, particularmente, del ejecutivo y el legislativo— es el antídoto contra la burocratización y la corrupción. La posición de Trotsky, por el contrario, conduce a la sobrevaloración de la esfera de lo instituido, actitud que para ella suele ir acompañada de la subvaloración de las masas. Y subvalorar a las masas, por último, implica apartar la lucha por la democracia, aplazarla para cuando estas se hayan educado y desarrollado. En tales condiciones, sin importar si se trata del ordinario curso político del orden burgués o de un escenario de revolución, el bloqueo de la iniciativa popular y la consiguiente claudicación en la lucha por la democracia dejan un vacío que es llenado por la burocracia, con su saldo de autoritarismo, funcionarismo y militarismo, antítesis misma de la democracia cogubernativa a la que aspira Luxemburg. No sorprende entonces que tanto en sus comentarios a la política bolchevique en 1918 como en su intervención en los procesos revolucionarios alemanes de finales de ese año y principios del 19, su exigencia de organizar el gobierno de abajo a arriba mediante la correa de transmisión que representaban los consejos obreros se acompañara con su reclamo de apertura de la vida pública, es decir, de que se dieran garantías efectivas para el ejercicio de la libertad más ilimitada.

Para ella, solo aclimatando la libertad como principio rector de la esfera pública podía aspirarse a contraponer al militarismo, fraguado alrededor del ascenso imperialista, una política de defensa y seguridad desde abajo, línea que defiende en 1916 el *Folleto Junius* y un par de años después en el programa espartaquista, de un lado; y, del otro, podía aspirarse a instaurar un cogobierno efectivo como contrapartida del burocratismo y la sobrevaloración del acto de comandar y reglamentar desde arriba, caminos estos que desde su punto de vista estaban comenzando a transitar los bolcheviques. En el primer caso, la apuesta

luxemburguiana es por la constitución de milicias populares, por el cambio de la cultura militar para abrir la puerta a la disciplina voluntaria, por someter al pueblo la decisión sobre la guerra y la paz y por el rechazo radical a la restricción de derechos políticos en tiempos de guerra, de tal forma que ese mismo pueblo pueda expresar su oposición a esta última y presionar a los gobernantes para ponerle fin. En el segundo, por su parte, sus argumentos son absolutamente lúcidos y anticipatorios. Ya hemos visto cómo en *Problemas de organización de la socialdemocracia rusa* y en *Huelga de masas* expresó con contundencia su desconfianza y su repulsión por la autonomía de los aparatos partidistas y sindicales, por la formación de castas dirigenciales y en general por la degeneración elitista que campea si no hay espacio para que las masas se autoeduquen en la acción y ejerzan un control efectivo. Pero cuando los bolcheviques toman el poder y ella comienza a observar tendencias como las comentadas a propósito de la hipóstasis institucionalista y gubernamentalista de Trotsky, su reacción es más firme que nunca. Desde su perspectiva, lo axial es la expresión sin restricciones de la iniciativa proteica de las masas, única clave para su transformación y crecimiento espiritual, factor este que, a su vez, es la verdadera base de subsistencia de la revolución más allá del mero uso del terror:

La práctica del socialismo exige una transformación espiritual completa de las masas, degradadas por siglos de dominación burguesa de clase. Instintos sociales en lugar de instintos egoístas, iniciativa de las masas en lugar de desidia; el idealismo, que hace superar todos los sufrimientos, etc. Nadie sabe esto mejor que Lenin, nadie lo expone de modo tan penetrante y lo repite de manera tan obstinada como él. Pero Lenin se equivoca por completo en la elección de los medios. Los decretos, el poder dictatorial de los capataces en la fábricas, los castigos draconianos, el dominio del terror, todo esto no son más que paliativos. La única posibilidad de un renacimiento reside en la escuela de la propia vida pública, en la democracia más amplia y más ilimitada, en la opinión pública. Lo único que hace el terror es desmoralizar (...) toda prolongación del estado de sitio conduce inevitablemente a la arbitrariedad, y toda arbitrariedad produce una degeneración de la sociedad. Los únicos medios eficaces, al alcance de la revolución proletaria, son: medidas radicales de carácter político y social, transformación urgente de las garantías sociales de la vida de las masas, extensión del idealismo revolucionario que únicamente puede mantenerse, a la larga, por medio de la libertad política ilimitada y de la vida activa de mayor intensidad de las masas.

De igual modo que la acción libre de los rayos del sol es el medio más eficaz, purificador y saludable para combatir las infecciones y gérmenes patógenos, así también la revolución misma y su principio renovador, esto es, la vida espiritual, la actividad y responsabilidad de las masas que aquella lleva consigo, es decir, la

libertad política más amplia, constituyen el único sol saludable y purificador (ídem: 481-483).

Frente al encerramiento cupular, el ejercicio del terror, la confianza ilusa en el mero comando desde arriba, la osificación de los soviets y —como ya lo veíamos en el capítulo anterior en lo concerniente a la política microeconómica del gobierno bolchevique— el taylorismo, el tecnocratismo y la dirección del proceso productivo por un solo hombre, las señas de identidad de la propuesta de Luxemburg son la autogestión del proletariado en el plano de la fábrica y la iniciativa y la fiscalización de las masas sobre la base de su transformación espiritual, donde esta última, por su parte, depende de la garantía de libertad ilimitada y de la apertura del espacio público (pluralismo e información y debate sin restricciones ni cortapisas): “es un hecho evidente e incontrovertible que sin una prensa libre y sin obstáculos, sin una libertad ilimitada de asociación y reunión, resulta impensable el dominio de las amplias masas populares (...) Únicamente la efervescencia de una vida sin limitaciones produce mil formas e improvisaciones nuevas, alumbría la fuerza creadora y corrige todos los desatinos por sí sola. La vida pública de los estados con libertad limitada resulta tan mezquina, tan miserable, esquemática e infructuosa porque, al excluir a la democracia, se aísla de todas las fuentes de riqueza y progreso espirituales. (La prueba, el año de 1905 y los meses de febrero a octubre de 1917). Igual que en estos momentos hubo vida política, también debe haberla social y económica; y las masas populares por entero deben tomar parte en ella. De otro modo el socialismo aparece decretado, otorgado desde el cenáculo de una docena de intelectuales” (ídem: 479 y 481).

## 6. La cuestión del gobierno en la Teoría Crítica de la Sociedad. Los casos de Marcuse y Offe

### 6.1. Herbert Marcuse, la nueva izquierda y la acción desde abajo

#### 6.1.1. Biología, razón sensual y “salto cualitativo”

“El capitalismo de Estado es el Estado autoritario del presente”, afirmaba Max Horkheimer a comienzos de la década del 40. Más allá del telón de fondo de encumbramiento y expansión del fascismo que tenía ante sí en ese momento, su visión se enmarcaba en los análisis que desde distintos frentes venía adelantando el Instituto para la Investigación Social respecto de la índole del “capitalismo organizado” o fordista. Con dicho aserto, adicionalmente, Horkheimer apuntaba también a redondear la reflexión que, inspirado en Freud, había iniciado un lustro atrás (en *Egoísmo y movimiento liberador* primero, y en *Razón y autoconservación*, después) a propósito de los efectos culturales y políticos de la represión del placer en la sociedad burguesa contemporánea. Desde su perspectiva, tal fenómeno se presentaba articulado a la hegemonía de la racionalidad “subjetiva” o “instrumental” y alcanzaba su expresión práctica en la conciencia de la utilidad de someterse al todo social, es decir, en la idea de autoconservación. El logro de esta última —cuyo valor para los individuos reside tanto en la protección de sí mismos como de sus bienes—, implica sin embargo asumir un alto costo en términos instintivos: “El individuo se debe hacer violencia a sí mismo. Debe comprender que la vida de la colectividad es condición necesaria de la suya propia. Gracias a su capacidad racional de comprensión debe dominar los sentimientos e instintos contrarios. Sólo la inhibición de los impulsos posibilita la cooperación humana. La inhibición, que originariamente viene de fuera, debe ser impuesta por la propia conciencia” (Horkheimer, 2000 b: 94).<sup>104</sup> Se trata, por tanto, de la introyección del amo, proceso respecto del cual, por

<sup>104</sup> Si bien el fenómeno de la inhibición instintiva encuentra su justificación, en último término, en la lucha contra la escasez, Horkheimer es consciente de que con el avance de las capacidades productivas esa justificación va perdiendo poco a poco su fuerza, no quedando tras de sí, a efectos sociológicos, otra explicación que la competencia y la dominación de clases. En *Eros y civilización*, Marcuse redundará en lo mismo al distinguir entre la categoría freudiana de “principio de realidad” (represión instintiva necesaria para

supuesto, la religión protestante históricamente prestó un servicio invaluable.

Esa interiorización de la dominación aparece, de otra parte, como correlato de la masificación y estandarización del consumo propias del fordismo: la subsunción al capital deja de ser simplemente formal, en términos de Marx (o, lo que no es sino otra manera de decir lo mismo, el sometimiento al capital se universaliza, deja de ser una condición circunscrita a los vendedores de fuerza de trabajo), y de lo que se trata ahora es del control sobre los individuos en tanto consumidores sin distinciones, i.e. el monitoreo y orientación de sus gustos, apetitos, impulsos, pautas de preferencia y de conducta, etc. Horkheimer habla incluso de una extirpación del individuo por la gran industria. La expansión del monopolismo tendencialmente conduce a que el cálculo de la utilidad funcional a la autoconservación, en un principio ejercido por el propio individuo autorreprimido, quede depositado en los aparatos burocráticos, tanto públicos como privados, que pasan a encarnar a gran escala la racionalidad instrumental. Es la total tecnocratización de la dominación, en la que Horkheimer ve incluso una “preformación biológica” de las personas.

En *Un ensayo sobre la liberación* (1969), Marcuse retoma explícitamente esta última consideración horkheimeriana y la desarrolla, apelando para ello a argumentos que ya había esgrimido en *El hombre unidimensional* a propósito de la índole de la dominación en las sociedades avanzadas del capitalismo, la cual se desenvuelve en la forma de una “coordinación técnico-económica no terrorista que opera a través de la manipulación de las necesidades por intereses creados” (Marcuse, 1994: 34). La cuestión, por ende, tiene que ver con que si las necesidades biológicas “se definen como aquellas que deben ser satisfechas y para las que no puede darse ningún substituto adecuado”, entonces cabe preguntarse hasta qué punto “ciertas necesidades culturales pueden «sumergirse», adentrándose en la biología del hombre”, pero siempre aclarando que en la discusión no se hace un uso de “los términos «biológico» y «biología» en el sentido de la disciplina científica, sino para designar el proceso y la dimensión en que las inclinaciones, los patrones de comportamiento y las aspiraciones se transforman en necesidades vitales, que, de no ser satisfechas, darían origen a un mal funcionamiento del organismo” (Marcuse, 1969: 18). Para Marcuse, dicha sumersión es un

---

la lucha contra la escasez) y su idea de la existencia en las sociedades avanzadas del capitalismo de un “principio de actuación” (represión instintiva derivada de las necesidades de reproducción del sistema) o de una “super-represión” (cf. *La agresividad en la sociedad industrial avanzada*).

hecho y trae consigo implicaciones de gran calado, tanto de cara a la estabilización del orden dominante como a su eventual transformación. En efecto, el punto es que una vez que “una moralidad específica queda afianzada como norma de comportamiento social, no solo es introyectada, sino que también opera como norma de comportamiento «orgánico»: el organismo recibe ciertos estímulos y reacciona a ellos, e «ignora» y repele otros de acuerdo con la moral introyectada, que promueve o impide así la función del organismo como una célula viviente en la sociedad respectiva. De este modo, una sociedad re-crea constantemente, en este lado de la conciencia y la ideología, patrones de comportamiento y aspiración que vienen a ser parte de la «naturaleza» de sus miembros, y a menos que la revuelta alcance esta «segunda» naturaleza, llegando hasta estos patrones internalizados, el cambio social continuará siendo «incompleto», y aun llevará en sí su propia derrota” (ídem: 19). Así pues, lo que ocurre hoy por hoy es que el capitalismo avanzado ha creado una segunda naturaleza afincada en la forma mercancía que lleva a que los individuos experimenten necesidades totalmente funcionales a esta última, de tal manera que operan con valores y realizan elecciones que espontáneamente se sintonizan con la producción mercantil realmente existente: “Las necesidades generadas por este sistema son, así, eminentemente estabilizadoras y conservadoras: la contrarrevolución anclada en la estructura instintiva” (ídem).

Pero si la “preformación biológica” actúa de cara a la dominación, entonces al mismo tiempo cabe pensar en la lucha por imponer una contrapreformación, podríamos decir, que apunte hacia la emancipación, lo cual, de paso, implicaría asumir la idea de la transformación social en un sentido mucho más radical y cualitativamente diferente del que hasta ahora ha concebido la tradición socialista, centrada en lo fundamental en la cuestión del desarrollo de las fuerzas productivas:

Lo que está en juego ahora son las necesidades mismas. En la etapa actual, la pregunta ya no es: cómo puede satisfacer el individuo sus propias necesidades sin dañar a los demás?, sino más bien: ¿cómo puede satisfacer el individuo sus necesidades sin dañarse a sí mismo, sin reproducir, mediante sus aspiraciones y satisfacciones, su dependencia respecto de un aparato de explotación que, al satisfacer sus necesidades, perpetúa su servidumbre? El advenimiento de una sociedad libre se caracterizaría por el hecho de que el aumento del bienestar pasase a ser una cualidad de vida esencialmente nueva. Este cambio cualitativo debe

modificar las necesidades, la infraestructura del hombre (que es a su vez una dimensión de la infraestructura social): la nueva dirección, las nuevas instituciones y relaciones de producción, deben expresar la afloración de necesidades y satisfacciones muy diferentes (incluso antagónicas) de aquellas que prevalecen en las sociedades explotadoras. Tal cambio constituiría la base instintiva de la libertad que la larga historia de la sociedad de clases ha inhibido. La libertad vendría a ser el medio ambiente de un organismo ya no susceptible de adaptarse a las actuaciones competitivas requeridas para un bienestar subyugado, ya no susceptible de tolerar la agresividad, la brutalidad y la fealdad del modo de vida impuesto. La rebelión se habría enraizado entonces en la naturaleza misma, en la “biología” del individuo; y, sobre estos nuevos fundamentos, los rebeldes redefinirían los objetivos y la estrategia de la lucha política, que es la única en el curso de la cual pueden determinarse las metas concretas de la liberación (...) ¿Es concebible tal cambio en la “naturaleza” del hombre? Yo así lo creo, porque el progreso técnico ha alcanzado un estadio en el que la realidad ya no precisa ser delineada por la extenuante competencia hacia la supervivencia y el adelanto sociales (idem: 12-13).

Sin embargo, para Marcuse aunque el progreso técnico sea decisivo por sí solo no basta, haciéndose imperativa su reorientación en la perspectiva de “una tecnología de la liberación”, de “una imaginación científica libre” y, adicionalmente —y retomando a la sazón el concepto nietzscheano—, de “una *gaya scienza*” que sea expresiva “de las necesidades de un nuevo tipo de hombre”. Así las cosas, una reorientación de este tipo se resuelve, en el fondo, como una disputa de índole valorativo alrededor de la propia dimensión instintiva del ser humano, de tal forma que a los valores actualmente dominantes se contrapone una nueva sensibilidad que se expresa tanto política como moralmente.

A este respecto, varias décadas atrás el propio Horkheimer había descartado aquel tópico de la tradición marxista que veía en la moral una mera ideología. Según él, lo ideológico no es la moral como tal sino sus abordajes ahistóricos, así como los esfuerzos por fundamentarla y el subjetivismo a la hora de entender la acción humana, es decir, la aprehensión de esta última “solo según la intención”, rasgos todos estos típicos de la mentalidad burguesa. Por contra, una perspectiva materialista entiende la moral como una “constitución psíquica”, como un sentimiento o, si se quiere, como una forma de amor que “desea de todos en la medida en que son hombres, el libre desarrollo de sus poderes productivos. A este amor le parece que todos los seres vivientes tendrían derecho a la felicidad y no pregunta, en lo más mínimo, por su justificación o fundamentación” (Horkheimer, 1999: 136). Dicho sentimiento moral, por

último, se pone en movimiento hoy en día a través de la compasión (empatía ante el sufrimiento de los seres humanos) y de la política (lucha por la emancipación en el sentido de la felicidad, es decir, de la autorrealización).

Coincidiendo con ese diagnóstico, para Marcuse la moral es efectivamente una constitución psíquica y, en concreto, “una «disposición» del organismo, enraizada quizás en el impulso erótico que contrarresta la agresividad, para crear y preservar «unidades cada vez mayores» de vida” (Marcuse, 1969: 18), dinámica que permite entrever un fundamento instintivo de la solidaridad entre los seres humanos y, por ende, que dota de una profunda raíz de tipo psíquico a la propia política: la moral y la práctica política de cuño materialista se entrecruzan al apostar por un “metódico desprendimiento y rechazo del orden establecido, con miras a una radical transvaluación de los valores. Semejante práctica implica un rompimiento con lo familiar, con las formas rutinarias de ver, oír, sentir y comprender las cosas, a fin de que el organismo pueda volverse receptivo a las formas potenciales de un mundo no agresivo y ajeno a la explotación” (ídem: 14).

Así pues, si la dominación contemporánea se manifiesta como represión instintiva ejercida a través de la hegemonía de la razón instrumental y su objetivación sistémica, entonces la trama de moral y política radicales a la que se aspira solo puede ser entendida como apelación a aquellos impulsos que, presididos por Eros, se erigen en su manifestación antitética misma. En otros términos, las aspiraciones emancipatorias tienen que vérselas necesariamente con la reconstrucción de la razón, con la superación del antagonismo razón-sensualidad, con el paso a una razón sensual. Por supuesto, un quiebre cultural de ese calado puede parecer absurdo a la luz de la solidez que presenta el campo de la dominación; sin embargo, los elementos de lo reprimido están ahí presentes, palpitando bajo la superficie y emergiendo a cada oportunidad en la forma de la imaginación y la fantasía, los sueños, los deseos y la emoción ante la presencia de la belleza, pues todos ellos son inherentes a la condición sensual humana. Aunque históricamente sojuzgada, esa condición tiene un amplio acervo de expresiones culturales recurrentes, manifiestas en el arte y en los componentes estéticos de los mitos. Sondeando en el patrimonio de esa simbología sobre la que lo existente intenta una y otra vez extender un manto de olvido, en *Eros y civilización* Marcuse apela al contrapunto entre las imágenes de Prometeo, de un lado, y de Orfeo y Narciso, del otro. Mientras el primero es “el

héroe cultural del esfuerzo y la fatiga, la productividad y el progreso a través de la represión”, estos encarnan el prototipo de otro principio de realidad muy diferente: su connotación “es la del gozo y la realización; la voz que no ordena, sino que canta; el gesto que ofrece y recibe; el acto que trae la paz y concluye el trabajo de conquistar; la liberación del tiempo que une al hombre con dios, al hombre con la naturaleza”. Ellos representan “la rebelión contra la cultura basada en el esfuerzo, la dominación y la renuncia (...) reconcilan a Eros y Tanatos. Recuerdan la experiencia de un mundo que no está para ser dominado y controlado, sino para ser liberado —una libertad que dará salida a los poderes de Eros” (Marcuse, 1989: 155).

Pero la potencia de las imágenes órficas y narcisistas es debida a la dimensión estética sobre la que descansan: Orfeo dulcifica la naturaleza y triunfa sobre la muerte (logra hacer que los dioses revivan a su amada Eurídice) mediante el canto y la poesía; Narciso se consubstancia con la naturaleza y anuncia otro tipo de erotismo a través de la contemplación de la belleza (él no sabe que es de sí mismo de quien está enamorado). Ese vigor de la presencia de la estética se explicaría porque ella, en cuanto disciplina cuyo campo de desenvolvimiento es el mundo de los sentidos, logra mediar entre razón y sensualidad, entre lo cognitivo y lo instintivo, entre necesidad y libertad y, en tal virtud, trae consigo el germen de otro tipo de principio de realidad, uno que no se funda en la represión del placer por vía de su sometimiento a la lógica. En efecto, los sentidos envuelven un componente cognitivo y un componente sensual, de estimulación de los apetitos, aspectos a los que incluso respondía inicialmente el significado del término “estética”, ya que no fue sino hasta el siglo XVIII que este pasó a referirse sólo a la teoría del arte y de la belleza, quedando la dimensión cognitiva de los sentidos sujeta a un tratamiento puramente epistemológico.<sup>105</sup> Así pues, ese contenido dual, propio del mundo de lo sensible, le permite a la estética erigirse en la bisagra que supera la escisión entre lo particular y lo universal, entre lo bello y placentero y lo cognitivo y racional. De hecho, según Marcuse, ese es precisamente el argumento de Kant en la *Crítica del juicio*, cuando concluye

<sup>105</sup> Cuestionando esa desmembración de la dimensión de lo sensible y, en particular, su reducción gnoseológica y espiritualizante, señala Adorno: “Las diversas gnoseologías son las que trastocan la cruz que arrastran, la sensación, en un hecho de conciencia, contradiciendo así su propia índole tomada en su plenitud, a la vez que ven en ella el *titulum iuris* del conocimiento. No hay sensación sin componente somática (...) Toda sensación es en sí también impresión corporal (...) El matiz lingüístico de palabras como sensible, sensual e incluso sensación, traiciona hasta qué punto las realidades que designan no son las puras componentes del conocimiento que hace de ellas la gnoseología (...) Lo corporal resalta en el polo óntico del conocimiento subjetivo como el núcleo de este. Así queda destronada la idea dominante de la gnoseología, que hace del cuerpo la ley de la conexión de sensaciones y actos, es decir, lo espiritualiza” (Adorno, 1984: 194).

que debe existir una tercera facultad capaz de mediar entre la razón teórica (que se ocupa de la causalidad) y la práctica (que se ocupa de la libertad), pues estas, aunque distintas y separadas, requieren algún tipo de conexión que permita que la libertad no se quede en el plano de lo estrictamente normativo sino que se realice en la realidad objetiva; y esa tercera facultad es la del juicio, la cual logra ejercer como puente entre ellas en virtud de las sensaciones de placer y de dolor. Por supuesto, cuando juicio y placer se conjugan, aquél pasa a ser estético y a ocuparse de valorar lo artístico. Para Kant, por otra parte, la capacidad mediadora de la estética se evidencia también en que la contemplación de la belleza supone juicios que, de un lado, son subjetivos porque estimulan los sentidos de alguien en particular, pero que la vez, del otro, son objetivos dado que la belleza reposa en la forma de los objetos y, por ende, es universal. Así, la estética rompe la cesura entre sujeto y objeto, entre naturaleza y espíritu y abre la puerta a un nuevo tipo de entendimiento cultural entre racionalidad y sensualidad.

En las *Cartas sobre la educación estética del hombre*, Friedrich Schiller, inspirado en la teoría estética de Kant, identificó dicha separación como la raíz de las dolencias civilizatorias de su tiempo y, al decir de Marcuse, la describió a través de “una serie de conceptos pareados: sensualidad y razón, materia y forma (espíritu), naturaleza y libertad, lo particular y lo universal. Cada una de las dos dimensiones es gobernada por un impulso básico: el «impulso sensual» y el «impulso de la forma». El último es esencialmente pasivo, receptivo; el primero activo, dominante. La cultura es construida mediante la combinación y la interacción de estos dos impulsos. Pero en la sociedad establecida su relación ha sido antagónica: en lugar de reconciliar ambos impulsos haciendo a la sensualidad racional y a la razón sensual, la civilización ha subyugado la sensualidad a la razón de tal manera que la primera, si se afirma a sí misma, lo hace en formas destructivas y salvajes, mientras que la tiranía de la razón empobrece y barbariza a la sensualidad” (ídem: 176). La respuesta de Schiller al respecto representa una radicalización de las conclusiones kantianas. Dado que los principios que determinan el orden estético son “la determinación sin propósito”, que corresponde a la estructura de la belleza, y la “legalidad sin ley”, relativa a la libertad creadora, Schiller esgrime la idea del juego —que es una actividad sin otro propósito distinto del gozo pero que se guía por reglas y normas, estableciendo así una suerte de orden del placer— como catalizador de la potencialidad mediadora de lo estético. Así pues, en sus manos el juego se

convierte en el instrumento de un programa político capaz de superar los antagonismos que desgarran al individuo en la modernidad. Comenta Marcuse:

La investigación [de Schiller] busca la solución del problema político: la liberación del hombre de una condición existencial inhumana. Schiller afirma que para resolver el problema político, “uno debe pasar por la estética, pues aquello que conduce a la libertad es la belleza”. El impulso del juego es el vehículo de esta liberación. El impulso no aspira a jugar “con” algo; más bien es el juego de la vida misma, más allá de la necesidad y la compulsión externa —es la manifestación de una existencia sin miedo ni ansiedad, y así, es la manifestación de la libertad misma (...) La libertad es, así, en sentido estricto, liberación de la realidad establecida: el hombre es libre cuando la “realidad pierde su seriedad” y cuando su necesidad “llega a ser ligera” (...) libertad para jugar. La facultad mental que ejercita esa libertad es la imaginación (...) la realidad que “pierde su seriedad” es la inhumana realidad de la necesidad y el deseo insatisfecho, y pierde su seriedad cuando la necesidad y el deseo pueden ser satisfechos sin trabajo enajenado (ídem: 177 y 178).

Así las cosas, para Marcuse el juego traería consigo otros tres componentes emancipadores claves: la desublimación de la razón, es decir, la desmitificación de los “altos valores” sobre los que se afinca y legitima el poder represivo de la razón respecto de la sensualidad; la transformación tanto de la naturaleza (que ahora no sería dominante ni dominada sino más bien un objeto de contemplación capaz de desplegar riqueza) como de la subjetividad (superación de la lógica de la productividad, de la conciencia de sí del ser humano como consumidor maximizador, en favor del despliegue y gozo de las propias potencialidades); y, la lucha contra el tiempo: “el enemigo fatal de la gratificación verdadera es el *tiempo*, la finitud interior, la brevedad de todas las condiciones. Por tanto, la idea de una liberación humana integral contiene necesariamente la visión de la lucha contra el tiempo. Hemos visto que las imágenes órficas y narcisistas simbolizan la rebelión contra el paso del tiempo, el desesperado esfuerzo por detener el fluir del tiempo —la naturaleza conservadora del principio del placer. Si el estado estético va a ser realmente el estado de la libertad, debe, por último, derrotar el curso destructivo del tiempo. Este es el único signo de una civilización no represiva” (ídem:180). Ese triunfo sobre el tiempo se alcanzaría por la vía de la reconciliación del “ser con el llegar a ser”, es decir, de la autorrealización y el autodespliegue interno.

Finalmente, ahondando en este substrato emancipador de la idea de juego, Marcuse intenta mostrar su relación con el trabajo, para lo cual descarta a Marx (porque si bien previó la

disminución del tiempo de trabajo socialmente necesario, no alcanzó a concebir la posibilidad de que el trabajo deviniera juego) y se remite a Fourier en quien elogia la intuición del “trabajo Atractivo”, de la existencia de una “atracción industrial” dentro de las pasiones humanas, de la posibilidad de gozar al trabajar, en especial al cooperar con otros en el marco de la constitución de grupos de trabajo hecha de conformidad con las pasiones y disposiciones individuales. Es lo que Marcuse llama “la posibilidad de la libertad *dentro del reino de la necesidad*”, a cuya base se halla la transformación instintiva, “biológica”, de la que hemos estado hablando. Se trata de un salto cualitativo que apunta a seres humanos con una sensibilidad rotundamente distinta, el material humano de una concepción nueva (y más radical) del socialismo:

un tipo de hombre con una sensibilidad y una conciencia diferentes: hombres que hablarían un lenguaje diferente, tendrían actitudes diferentes, seguirían diferentes impulsos; hombres que hayan construido una barrera instintiva contra la crueldad, la brutalidad, la fealdad. Tal transformación instintiva es concebible como un factor del cambio social solo si impregna la división social del trabajo, las propias relaciones de producción. Estas serían configuradas por hombres y mujeres que tuvieran una clara conciencia del ser humano, tiernos, sensuales, ya no avergonzados de sí mismos: porque “el signo de la libertad alcanzada es no estar avergonzados de nosotros mismos” (Nietzsche). La imaginación de tales hombres y mujeres moldearía su razón y tendería a hacer del proceso de producción un proceso de creación. Este es el concepto utópico del socialismo que contempla la incorporación de la libertad en el reino de la necesidad, y la unión entre la causalidad por necesidad y la causalidad por libertad. Lo primero significaría pasar de Marx a Fourier, lo segundo del realismo al surrealismo (Marcuse, 1969: 28-29).<sup>106</sup>

### 6.1.2. El gobierno y la oposición antisistémica

Como ya se analizaba con anterioridad, para Marcuse la dominación en las sociedades avanzadas del capitalismo (y, muy especialmente, en el caso estadounidense) reposa en el

<sup>106</sup> Este tipo de “salto cualitativo” es una apuesta reiterada de Marcuse a lo largo de los años sesenta. Así, en *La liberación de la sociedad opulenta*, señala: “Esto significa uno de los sueños más antiguos de toda la teoría y la práctica radical. Significa que la imaginación creadora, y no solamente la racionalidad del principio de actuación, se convertiría en una fuerza productiva aplicada a la transformación del universo natural y social. Significaría el surgimiento de una forma de realidad que es la obra y el medio de la sensibilidad y la sensualidad en el desarrollo del hombre (...) Y añado ahora la idea terrible: significaría una realidad «estética», la sociedad como obra de arte. Esta es la más utópica, la más radical posibilidad de liberación” (Marcuse, 1981: 143).

control de la conducta individual alcanzado mediante una sistemática manipulación de las necesidades, esto es, mediante la introyección o instalación de las determinantes de la reproducción sistémica en el plano de lo instintivo. Dado ese panorama general, Marcuse es consciente de que se trata de controles que “no implican una conspiración, no están centralizados en una institución o grupo de instituciones” sino que, por el contrario, “están esparcidos por toda la sociedad, siendo aplicados por vecinos, la comunidad, las agrupaciones de compañeros, los medios de comunicación de masas, las grandes sociedades anónimas y (quizá en menor medida) por el gobierno” (Marcuse, 1984: 107). Así las cosas, si el gobierno realmente existente es apenas un momento, y al parecer secundario, de la descentralizada trama de la dominación, entonces se entiende a cabalidad por qué no es objeto de una consideración amplia en el marco de su teoría.

Sin embargo, Marcuse sí entra a detallar los mecanismos a través de los cuales se desarrolla dicho proceso de dominación. Así, por ejemplo, en *El hombre unidimensional* habla de la “combinación de Estado de Bienestar y Estado de Guerra”, que se traduce en el sometimiento de las economías nacionales tanto a intereses corporativos de escala global, como a una espesa trama de alianzas militares y convenios monetarios, dinámica que, por lo menos en parte, coincide con lo que hoy por hoy connota la noción de gobernanza. De otro lado, señala también la gradual asimilación de la población de “cuello blanco” y los trabajadores manuales, además de lo que llama “la armonía entre enseñanza y objetivos nacionales”, y, por último, la invasión del hogar privado por los medios de comunicación de masas. En el marco de este entramado, la construcción de un enemigo (para el caso, el comunismo internacional), cumple la función de garantizar la cohesión interna y la resolución de los conflictos. Finalmente, el resultado de conjunto es el establecimiento de un orden de cosas en virtud del cual las “decisiones sobre la vida y la muerte, sobre la seguridad personal y nacional se toman en lugares sobre los que los individuos no tienen control” (Marcuse, 1994: 63).

Capítulo aparte en lo que respecta a este armazón de la unidimensionalidad es el que ocupa la administración del lenguaje. Al respecto, ya Horkheimer había visto cómo una de las consecuencias que trae consigo la hegemonía de la razón instrumental es una creciente formalización lógica y lingüística. En la medida en que dicha razón no es idónea para determinar la validez de los objetivos individuales o colectivos, sino solo para deducir los

medios adecuados de cara al logro de los mismos y para calcular sus probabilidades de realización, entonces se produce un vaciamiento del significado. En otras palabras, el pensar queda reducido al logicismo, al mero trabajo técnico de organización, clasificación y cálculo de datos donde el contenido de los conceptos no va más allá de lo que arroja el ejercicio inductivo de identificar los “síntomas comunes a varios ejemplares”:

Al caracterizar una similitud, las nociones liberan del esfuerzo de enumerar las cualidades y sirven así a una mejor organización del material del conocimiento. Vemos en ellas meras abreviaturas de los objetos particulares a los que se refieren. Todo uso que va más allá de la sintetización técnica de datos fácticos, que sirve de ayuda, se ve extirpado como una huella última de superstición (...) El lenguaje, en el gigantesco aparato de producción de la sociedad moderna, se redujo a un instrumento entre otros. Toda frase que no constituye el equivalente de una operación dentro de ese aparato, se presenta ante el profano tan desprovista de significado como efectivamente debe serlo de acuerdo con los semánticos contemporáneos, según los cuales es la frase puramente simbólica y operacional, vale decir, enteramente desprovista de sentido, la que denota un sentido. La significación aparece desplazada por la función o el efecto que tienen en el mundo las cosas y los sucesos. Las palabras, en la medida en que no se utilizan de modo evidente con el fin de valorar probabilidades técnicamente relevantes o al servicio de otros fines prácticos (...) corren el peligro de hacerse sospechosas de ser pura cháchara (Horkheimer, 2007: 31).<sup>107</sup>

Las implicaciones que se desprenden de esta correlación entre formalización de la razón y empobrecimiento del lenguaje apuntan en dos direcciones, según Horkheimer: de un lado, se produce una pérdida de sentido que entra a ser llenada por las industrias culturales, es decir, por “los eslóganes de la radio, el cine o las revistas”; del otro, nociones esenciales para el debate público democrático como las de justicia, igualdad, libertad, felicidad, por más que sigan siendo metas colectivas, ya no pueden reclamar una validación racional. En tales

<sup>107</sup> En el mismo sentido se pronuncia también Adorno: “La alergia que tuvo a la expresión toda la tradición filosófica oficial, desde Platón a los semánticos, obedece a ese rasgo de toda ilustración, que con un mecanismo defensivo de la conciencia cosificada censura lo que tienen de indisciplinado los gestos hasta en la lógica. La alianza de la filosofía con la ciencia desemboca virtualmente en la abolición del lenguaje y por tanto de la misma filosofía, que es incapaz de sobrevivir sin su esfuerzo lingüístico. La filosofía reflexiona sobre el lenguaje, en vez de chapotear en su cauce” (Adorno, 1984: 61). Por contra, la posición de la dialéctica negativa apunta a recuperar el lenguaje en el sentido de exaltar la retórica: “La dialéctica, que en su sentido literal es *organon* del pensamiento, sería el intento de salvar críticamente el momento retórico, acercando mutuamente la cosa y su expresión hasta que llegaran a confundirse. La dialéctica adjudica a la fuerza del pensamiento lo que históricamente figuró como fallo de este: su conexión del todo indestructible con el lenguaje (...) Contra la opinión vulgar, la componente retórica se pone en la dialéctica a favor del contenido. La dialéctica trata de eliminar el dilema entre la arbitrariedad de la opinión y la corrección vacía, mediando la componente retórica con la formal, lógica” (ídem: 62).

condiciones, bloqueada la deliberación pública, la democracia queda reducida a la vaga idea del interés de la mayoría, que, en lo concreto, no pasa de ser un subproducto de los procesos técnicos (encuestas, propaganda y esteriotipación mediática) de construcción de la opinión pública.

Articulándose a este planteamiento, para Marcuse la imposición de un lenguaje funcional a los intereses dominantes ha sido desde siempre una prerrogativa de lo establecido: “La sociedad existente define la acción que la trasciende en sus propios términos, los de la sociedad; un procedimiento autojustificante, totalmente legítimo, incluso necesario para esta sociedad: uno de los derechos más efectivos del Soberano es el derecho a establecer definiciones coercitivas de las palabras (...) El lenguaje de la Ley y el Orden prevalecientes, validado por los tribunales y la política, no solo es la voz sino también el hecho de la supresión. Este lenguaje no solo define y condena al Enemigo; asimismo lo *crea*; y esta creación no es el Enemigo tal como es realmente, sino más bien como debe ser para cumplir su función señalada por el orden establecido” (Marcuse, 1969: 77-78). El papel que juegan los medios de comunicación en este proceso es central y, al efecto, apelan a diferentes instrumentos: la normalización y trivialización del sufrimiento y la brutalidad a través del uso de la “tolerancia represiva”, es decir, de una pretendida objetividad e imparcialidad informativa que “sirve para hacer aparecer lo más pequeña posible, o incluso para absolver, la intolerancia y la represión dominantes” (Marcuse 2010: 60); la discriminación lingüística (el uso de un vocabulario de odio y difamación para referirse al “enemigo” y, en general, a la oposición antisistémica); la mezcla sistemática de verdades, medias verdades y omisiones, así como la emisión de informaciones sobre hechos salpicada de juicios de valor; y el mecanismo (tomado de la propaganda fascista) de la repetición sistemática que busca quebrar la autonomía mental.

Ante esta “lingüística política”, entendida como la “armadura del orden establecido”, únicamente hay una alternativa: que la oposición radical desarrolle su propio lenguaje, lo cual solo es posible a través de la acción política, “que es la única en el curso de la cual pueden determinarse las metas concretas de la liberación” (Marcuse, 1969: 12). Sin embargo, Marcuse no está hablando aquí de una acción política en abstracto, indiferenciada, ya que solo aquella que involucre en sí misma un contenido emancipatorio, i.e. que sea prefigurativa,

puede cumplir a cabalidad esa tarea de resignificación:

Si las relaciones socialistas de producción han de ser una nueva manera de vida, una nueva Forma de vida, su calidad existencial debe hacerse ostensible, anticipada y demostrada, en la lucha por su realización. La explotación en todas sus formas debe haber desaparecido de esta lucha: tanto de las relaciones de trabajo entre los luchadores, como de sus relaciones individuales. La comprensión, la ternura recíproca, la conciencia instintiva de aquello que es malo, falso, de lo que es herencia de la opresión, confirmarán entonces la autenticidad de la rebelión. En una palabra, los caracteres económicos, políticos y culturales de una sociedad sin clases deben haberse convertido en las necesidades básicas de aquellos que luchan por ella. Esta es la entrada del futuro en el presente (idem: 91).

En su opinión, tal característica aparecía ya, por ejemplo, en el movimiento estudiantil de los años sesenta a propósito de sus formas de manifestación. La estetización de la protesta, la conversión de “la verdad de la imaginación” en demandas políticas, la oposición a la violencia y la explotación, la búsqueda de modos de vida radicalmente nuevos tanto en lo referente a las relaciones entre las personas como entre estas y la naturaleza, son para él síntomas de un cambio fundamental que estaría en curso: las facultades eróticas, la razón sensual, rebelándose contra la razón instrumental y represiva. Como tal, en este tipo de protesta palpita un trasfondo educativo (la confrontación y la insumisión son en sí mismas mensaje que enseña) que se erige en un primer y esencial frente de lucha, lo cual explica por qué en distintos momentos Marcuse habla de la educación como la tarea por excelencia, aunque una educación entendida en un sentido nuevo: “Hoy la educación, al ser tanto teoría como práctica, y práctica política, es algo más que la discusión, más que enseñar, más que aprender y escribir. A menos que vaya más allá de las aulas, más allá del instituto, de la facultad, de la universidad, la educación seguirá siendo impotente. Hoy la educación debe comprender el espíritu y el cuerpo, la razón y la imaginación, las necesidades intelectuales y el instinto, pues nuestra existencia entera ha pasado a ser el sujeto/objeto de la política, de la ingeniería social (...) Lo que propugnamos es una contrapolítica, opuesta a la política establecida. Y en este sentido debemos hacer frente a esta sociedad en su propia base de movilización total. Debemos hacer frente al adoctrinamiento para la servidumbre con el adoctrinamiento para la libertad” (Marcuse, 1981: 148-149).

El segundo campo de disputas en el que hay que intervenir según Marcuse es el de la

cotidianidad, tema que aborda en un sentido muy cercano al de Henri Lefebvre que ya veíamos en el primer capítulo. Se trata de las luchas “por lograr mejores reglamentaciones en zonas urbanas y un mínimo de protección contra el ruido y la suciedad, hasta la presión para que se cierren áreas enteras de la ciudad a la circulación de automóviles, hasta la prohibición de los radios transistores en todos los lugares públicos, la descomercialización de la naturaleza, la total reconstrucción urbana (...) La cantidad de reformas de este tipo se convertiría en la cualidad del cambio radical en el grado en que debilitarían críticamente la presión económica, política y cultural y a los grupos dominantes que tienen interés en preservar el ambiente y la ecología de la mercantilización lucrativa” (Marcuse, 1969: 34).

Ahora bien y pasando a considerar el contexto en el que debe desenvolverse la oposición, no hay duda de que el orden establecido tiene contradicciones: el uso perverso de la riqueza social, del conocimiento y de las fuerzas productivas, que de ser palancas para la emancipación se convierten en instrumentos para la opresión; “la necesidad del sistema de automatizar, la reducción continuada de la base humana de fuerza de trabajo física en la reproducción material de la sociedad y, consiguientemente, la tendencia al agotamiento de los recursos de plusvalía” (Marcuse, 1981: 145); la amenaza del desempleo estructural, etc. Pero el problema es que, pese a esas contradicciones, no existe una base de masas capaz de erigirse en fuerza política antisistémica comoquiera que la clase obrera ha sido integrada y neutralizada. Esta conservatización de los sectores trabajadores se debería, entre otros factores, a la automatización de la producción que reduce la cantidad e intensidad de energía física gastada en el trabajo y, con ello, produce dos efectos decisivos: de un lado, disminuye el rigor de la explotación y, del otro, genera una declinación de la proporción de trabajo manual con respecto al elemento de cuello blanco. Así las cosas y si bien habría un radicalismo remanente dentro del mundo trabajador expresado en la práctica subterránea del sabotaje, del absentismo laboral, de las huelas salvajes, etc., lo cierto es que en ese momento histórico — que Marcuse caracteriza como un periodo de “estabilización” o de “contrarrevolución preventiva”, dada la correlación de fuerzas manifiestamente favorable a lo establecido—, la clase obrera se presentaba como un agente mediata pero no inmediatamente anticapitalista:

La transformación radical de un sistema social depende todavía de la clase que constituye la base humana del proceso de producción. En los países capitalistas avanzados, esta es la clase trabajadora industrial. Los

cambios en la composición de esta clase y el grado de su integración al sistema alteran, no el potencial, sino el real papel político del sector obrero. Clase revolucionaria “en sí” pero no “para sí”, objetiva pero no subjetivamente, su radicalización dependerá de catalizadores fuera de sus filas. El desarrollo de una conciencia política radical en las masas solo es concebible en el momento —si este llega— en que la estabilidad económica y la cohesión social del sistema empiezan a debilitarse (...) Bajo las condiciones de la integración, la nueva conciencia política de la necesidad vital de un cambio radical aparece en grupos sociales que, sobre bases objetivas, están (relativamente) libres de los intereses y aspiraciones conservadoras e integradoras, libres para la radical transvaluación de los valores. Sin perder su papel histórico como la fuerza fundamental de transformación, la clase trabajadora, en el periodo de estabilización, asume una función estabilizadora, conservadora; y los catalizadores de la transformación operan “desde afuera” (Marcuse, 1969: 58-59).

En el caso del mundo desarrollado, los agentes sociales y políticos de origen no obrero que por entonces encarnaban ese “afuera” confluyeron en torno a la llamada “nueva izquierda”. Y en efecto, en un balance acerca del papel de este movimiento hecho en 1975 en la conferencia *¿Fracaso de la nueva izquierda?*, pronunciada en la Universidad de California, Marcuse le reconoce su condición de catalizador de la oposición antisistémica: dada la ya señalada ausencia de una base de masas por cuenta de la defeción de la clase obrera industrial, la función de estas fuerzas sería de índole preparatoria (“sólo preparación, pero preparación necesaria, para una posible crisis del sistema”), apuntando a acelerar la maduración de unas circunstancias más propicias para el “salto cualitativo”. Caracterizando a esa nueva izquierda, dice Marcuse en la conferencia anotada :

El movimiento movilizó y organizó fuerzas que habían sido dejadas bastante de lado hasta entonces en la tradición de la teoría y la praxis marxista. Se trataba del intento de una totalización de la oposición, como contrapartida de la totalización de la represión y explotación del capitalismo monopolista. Cuanto más claro y amplio se hizo el dirigismo de las necesidades por parte del aparato de poder capitalista tanto más indispensable parecía la revolución de aquellas necesidades *e n* los individuos que reproducen lo establecido: rebelión de la existencia en la esfera de la producción y de la reproducción, en la infraestructura y en la “superestructura”. El movimiento asumió desde sus comienzos la figura de una “revolución cultural”, en la que resonaban, además de las exigencias políticas y económicas, también otros deseos y esperanzas: el interés en una nueva moral, en un medio ambiente digno del hombre, en una “emancipación de los sentidos” (Marx) total, es decir, una liberación de los sentidos de la coacción de percibir hombres y cosas como meros objetos de relaciones de cambio. “¡La imaginación al poder!”: se

trataba de la emancipación de la fuerza de representación de las cadenas de la razón funcional. Se daba, contra la alianza de realismo y conformismo, el lema: “¡Seamos realistas, pidamos lo imposible!” De aquí surgió el fuerte componente estético del movimiento: se tenía al arte como fuerza productiva de liberación, como experiencia de una realidad distinta (normalmente reprimida) (Marcuse, 1983 a: 57).

Sin embargo, tras la frescura y vigor de la irrupción inicial, el movimiento tendencialmente declinó, logrando el sistema imperante una recuperación del terreno perdido. Ello se habría debido, entre otras cosas, a que “las «contraculturas» creadas por la nueva izquierda se destruyeron a sí mismas al perder su empuje político: por su retirada a una especie de campo de «emancipación» privado (cultivo de las drogas, aproximación al culto de los gurus y otras sectas pseudo-religiosas), por un antiautoritarismo abstracto, junto con el desprecio de la teoría como guía de la praxis, por su ritualización y fetichización del marxismo” (ídem: 60). Así, pues, aunque Marcuse elogia “la subversión de la experiencia, de la conciencia individual” y la búsqueda de “una nueva *subjetividad*, de un vuelco radical del sistema de necesidades y satisfacciones”, al mismo tiempo sigue reivindicando la necesidad de la crítica y de que la teoría sea “la guía de la praxis”. En tales condiciones, su conclusión es que “la nueva izquierda no ha fracasado; han fracasado los partidarios de la misma que han huido de la política” (ídem: 74).

Pero, más allá de la parábola seguida por el movimiento durante los años sesenta, ¿cuáles son específicamente las fuerzas llamadas a nuclearse en torno a la etiqueta de la nueva izquierda desde la perspectiva de Marcuse? Para responder la pregunta, el autor considera necesario ante todo dejar sentado “el concepto de que en la situación actual no hay ninguna exterioridad completa respecto del capitalismo” (Marcuse, 1986: 66) y que, por tanto, el contexto de comprensión del problema no es otro que el del “neocolonialismo global”. De esa forma, se concluye que si la dominación es de ámbito planetario, entonces necesariamente la organización de la acción antisistémica también tiene que serlo (“ninguna oposición puede contemplarse hoy más que en el marco global; como fenómeno aislado está falseada de antemano”). En otros términos, la oposición no puede ser pensada sino como la confluencia —enormemente difícil por la heterogeneidad material y cultural, por la distancia, etc.— de fuerzas del llamado Tercer Mundo y del mundo desarrollado.

En concreto, dicha oposición debe aglutinar a lo que en distintos momentos llama “marginales”, categoría que comprende tanto a sectores desfavorecidos como privilegiados, y tanto de países avanzados como atrasados. Los desfavorecidos son todos aquellos sectores que están sometidos a condiciones de exclusión y opresión particularmente extremas y a los que Marcuse denomina “infraprivilegiados”. En el caso de los países avanzados, los infraprivilegiados son las minorías raciales (en Estados Unidos, por ejemplo, la población negra se erige para él en “la «más natural» fuerza de rebelión”) y nacionales (i.e. los inmigrantes) cada vez más numerosas; por su parte, en el Tercer Mundo los infraprivilegiados incluyen grupos sociales diversos, los cuales a lo largo de los años cincuenta y sesenta habían venido actuando al interior de los movimientos de liberación nacional en África, en el sur de Asia, en Oriente Medio y en las guerrillas latinoamericanas. Marcuse menciona a la clase obrera agrícola como la fuerza más representativa, amén del “incipiente proletariado industrial”. Este “proletariado externo” es clave de cara a una futura crisis sistémica, pues es el llamado a conformar la base de masas de las fuerzas anticapitalistas actuantes en el plano global. Sin embargo, en la medida en que en esas regiones del mundo las clases subalternas soportan la doble opresión de las clases dominantes indígenas y de las metrópolis extranjeras, entonces “las precondiciones para la liberación y el desarrollo del Tercer Mundo deben surgir en los países avanzados (...) la fuerza ejemplar, el poder ideológico de la revolución externa, solo pueden dar frutos si la estructura y cohesión internas del sistema capitalista empiezan a desintegrarse. La cadena de la explotación debe romperse por el eslabón más fuerte” (Marcuse, 1969: 84).

En cuanto a los “marginales privilegiados”, se trata de aquellas capas que aunque disfrutan de condiciones materiales favorables, sin embargo y precisamente por eso y por su alto nivel de educación, se hallan en capacidad de resistir los mecanismos integradores del sistema y de tomar distancia crítica respecto de ellos. Tal es el caso de los estudiantes (tal vez el sector más activo en la coyuntura en que Marcuse hace su análisis) y de la “*intelligentsia*” compuesta por técnicos, ingenieros, científicos sociales, etc., que él titubea en entrar a categorizar como “nueva clase obrera”. Este último sector no hace parte de la oposición todavía (pues son los “consentidos” del orden existente), pero puede llegar a incorporarse, cosa fundamental dada la posición estratégica que ocupa en un orden productivo cada vez más estructurado alrededor del conocimiento y la información:

¿Podemos decir que los intelectuales son el agente del cambio histórico? ¿Podemos decir que los intelectuales son una clase revolucionaria? La respuesta que daría es que no, que no podemos decir esto. Pero podemos decir que los intelectuales tienen una función preparatoria decisiva [y] pueden convertirse en el catalizador (...) pues en este grupo serán reclutados los detentadores de posiciones decisivas en el proceso productivo, y en el futuro más todavía que hasta ahora. Me refiero a lo que podemos llamar el creciente carácter científico de la producción material, en virtud de lo cual cambia el papel de los intelectuales. En este grupo se reclutarán los detentadores decisivos de las posiciones decisivas: científicos, investigadores, técnicos, ingenieros e incluso psicólogos (...) Esta clase, la *intelligentsia*, ha sido llamada la nueva clase obrera. Creo que la denominación es cuanto menos prematura. Los intelectuales son —y no deberíamos olvidarlo— los beneficiarios predilectos del sistema establecido. Pero se encuentran también en la fuente misma de las notorias contradicciones entre la capacidad liberadora de la ciencia y su empleo esclavizador y represivo. Activar la contradicción manipulada y reprimida, hacerla actuar como un catalizador del cambio, he aquí una de las principales tareas de la oposición hoy (Marcuse, 1981: 147).

Finalmente, Marcuse identifica una “tercera fuerza”: el movimiento de liberación de la mujer, cuya oposición al patriarcado es un paso, todavía incompleto, pero de hondo significado de cara a la negación de la sociedad establecida. Su perspectiva al respecto parte de considerar como criterio general que “la historia de la civilización es la historia de la dominación masculina”, lo cual ha conducido a que “las cualidades de satisfacción, humanidad, entrega” hayan sido encarnadas por las mujeres y, paralelamente, relegadas a la esfera privada en virtud de la contradicción que suponen respecto de las relaciones y valores imperantes. En tales condiciones, “tuvieron que ser apartados estrictamente del sector de la producción los dominios y el «aura» peculiar de lo femenino: feminidad se consideró en adelante como una cualidad que sólo tenía derecho de existencia entre cuatro paredes y en la esfera sexual” (Marcuse, 1983 a: 71). Así pues, se infiere que “el sistema se transformaría a sí mismo en el caso de que la contradicción de las mujeres en relación con la dominación masculina fuera operante en la *base* de la sociedad: en la organización del proceso de producción, en el carácter del trabajo y en la transformación de las necesidades”. De ahí entonces, el potencial político del movimiento feminista y su ubicación al lado de las fuerzas de oposición.

Desde el punto de vista estratégico y organizativo, Marcuse formula, primero, lo que podríamos llamar unos criterios centrales que deben vertebrar el accionar de la oposición y, segundo, unas consideraciones más específicas. En cuanto a los criterios centrales, de una

parte y como ya se anotaba, la afirmación de que el referente necesario de cualquier actuación política de oposición es el contexto de lo global o planetario; de la otra, la idea de que lo único que cabe es actuar —sin ilusión, sin derrotismo y con pragmatismo— en el sentido de la preparación de una posible crisis del sistema; finalmente, la tesis de que “vivimos en una época de contrarrevolución preventiva” a escala global (guerras civiles, guerras imperialistas), ante lo cual no cabe sino “la estrategia mínima del frente unitario [con la] tarea de organizar protestas contra acciones concretas, especialmente brutales, de agresión y opresión, [ya que] el capitalismo se desenvuelve día a día por medio de acciones y hechos que podrían servir muy bien de meta de protestas organizadas y de explicación política: preparación de nuevas guerras e intervenciones, asesinatos e intentos de asesinatos políticos, violación brutal de los derechos de los ciudadanos, racismo, explotación intensificada de la fuerza de trabajo” (ídem: 69). En otros términos, para Marcuse “la transición al socialismo no está a la orden del día”, pues el polo de la contrarrevolución es mucho más poderoso y, por ende, lo único que cabría en la coyuntura presente es una estrategia defensiva consistente —y parafrasea al respecto a Rudi Dutschke— en una “larga marcha a través de las instituciones” (Marcuse, 1983 b: 102).

Mas, ¿qué forma organizativa debe adoptar la oposición antisistémica para adelantar esa marcha? Marcuse es consciente de la resistencia existente dentro de las fuerzas que componen la nueva izquierda respecto de la política tradicional. “Esta enajenación de la oposición radical respecto del proceso e instituciones de la democracia existente nos sugiere un reexamen a fondo de la democracia (la democracia «burguesa», el gobierno representativo) y de su papel (...) En virtud de su compromiso (por más limitado que este sea en la práctica) con los derechos y libertades civiles, la democracia burguesa suministra el ámbito más favorable para el desarrollo y la organización de la discrepancia. Esto es aún verdad, pero las fuerzas que vician los elementos «protectores» dentro de la propia armazón democrática están ganando importancia” (Marcuse, 1969: 68); ello sin olvidar, además, que “el sistema es global y su democracia es la que con todas sus carencias ejerce, paga, arma el neocolonialismo y el neofascismo, e impide la liberación” (Marcuse y Adorno, 1999: 11). En consecuencia, las mismas circunstancias van llevando a la necesidad de utilizar simultáneamente la política formal y la política no convencional. Si bien es cierto que se debe aprovechar toda posibilidad de trabajo de educación y aclaración en el marco de lo existente, estableciendo alianzas con los partidos políticos que sean receptivos y ocupando los espacios institucionales de las

democracias liberales, sin embargo, a la larga la propia lucha por cambios que trasciendan el sistema termina llevando a la oposición a la vía extraparlamentaria, a la acción directa, a la resistencia civil: “En la medida en que la democracia burguesa (en base a su antinomia inmanente) se cierra a la transformación cualitativa, cosa que hace por medio del mismo proceso democrático-parlamentario, la oposición extraparlamentaria se convierte en la única forma de *contestation: civil disobedience*, acción directa” (ídem).

Prioridad, entonces, por cuenta del propio desarrollo de la lucha, de la acción desde abajo en torno a lo que hoy llamamos el movimiento social, el cual además facilita la descentralización organizativa (desde la base local y regional: fábricas, oficinas, universidades, barrios), idónea para desafiar una dominación cuyo signo es, como ya se veía, la dispersión y para promover la autogestión y la desburocratización organizativas que la idea regulativa de política prefigurativa demanda. En esta misma dirección y simultáneamente, Marcuse no ocultaba su desconfianza hacia los partidos políticos, cosa que quizá se derivaba de su experiencia juvenil dentro del espartaquismo y lo que representó la política contrarrevolucionaria adelantada por el SPD. En el caso particular de la tipología del partido marxista-leninista, por otra parte, su opinión era que había sucumbido ante el “poder estabilizador e integrador del capitalismo avanzado y los requerimientos de la «coexistencia pacífica» [los cuales] obligaron a este partido a «parlamentarizarse» a sí mismo, a integrarse al proceso «democrático-burgués», y a concentrarse en demandas de orden económico, inhibiendo, por tanto, en vez de promover, el crecimiento de una conciencia política radical. Donde esta última logró irrumpir en el partido y el aparato de los sindicatos, sucedió bajo el impacto de fuerzas «ajenas» —principalmente de la *intelligentsia*—: el aparato del partido solo las siguió cuando el movimiento ganó fuerzas, y con el objeto de recuperar el control sobre él” (Marcuse, 1969: 58-59). No obstante todo lo anterior, Marcuse llega a reconocer, casi a regañadientes, la posibilidad de alianzas con los partidos políticos de izquierda: “¿Que si hay situaciones en las cuales es posible, dentro de los partidos existentes, trabajar por una transformación radical? Si la pregunta se plantea así, he de contestar: sí. Es un asunto de viabilidad. Si uno sabe por experiencia, al estimar la situación, que hay tales o cuales grupos u organizaciones sociales que son abiertos y capaces de escuchar, es evidente que hay que ir a trabajar en esos grupos. Lo único que yo he dicho es que no creo en la transformación de los grandes partidos, en razón de mi experiencia, y que en este punto soy tan pesimista como lo era hace cuarenta años” (Marcuse,

1986: 89-90).

En conclusión, el esfuerzo de Marcuse en materia de política antisistémica se encamina a la organización de una oposición llamada a adelantar una labor “preparatoria” de índole contrahegemónica durante el periodo realmente existente de “estabilización” o de “contrarrevolución preventiva”, en la mira de un cambio en las condiciones estructurales y, con ello, de la correlación de fuerzas. El contenido de esa contrahegemonía tiene que ver con los elementos estéticos, de racionalidad sensual y, en general, prefigurativos que alcanza a entrever en el accionar de unos movimientos sociales compuestos por sectores de nueva clase media y lumpemproletarios, en el caso de las sociedades avanzadas, y proletarios, en el del Tercer Mundo. Sin embargo, su concepción de la dominación como una trama descentralizada que genera una administración de las necesidades de índole psico-biológica, lo conduce a asumir una posición ambivalente tanto a la hora de pensar la función del gobierno en el marco de dicha trama (se reconoce que la construcción e imposición de un lenguaje propio ha sido desde siempre una prerrogativa del “Soberano”, pero a la vez se considera muy secundario el papel del gobierno en la dominación contemporánea), como la de los partidos políticos (no reconoce la importancia de su papel en lo concerniente a la superación del particularismo discursivo de los movimientos sociales). Así las cosas, su teoría de la hegemonía logra articular la problemática de la construcción de nuevas sensibilidades e identidades (momento autogubernativo), pero no el de su elevación a proyecto de dirección colectiva (momento cogubernativo).

## **6.2. Claus Offe y el cogobierno en el contexto de la crisis**

La posición de Claus Offe en teoría social parte de considerar la existencia de una separación tajante, típica de las sociedades complejas del capitalismo desarrollado, entre los niveles funcional y de sentido que vertebran las relaciones sociales. Dicha posición sigue los lineamientos trazados por Jürgen Habermas a propósito de la distinción —e irreductibilidad del uno al otro— entre sistema y mundo de la vida. Las raíces de esta diferenciación epistemológica habermasiana se remontan a su recepción de la llamada filosofía hegeliana del

período de Jena, recepción presidida por la idea de que el entonces joven Hegel se hallaba involucrado en una reflexión acerca de la autonomía de la dimensión comunicativa como instancia de diseminación del espíritu a través de un tejido de relaciones intersubjetivas. Esa dimensión, a la que Habermas se refiere como “interacción”, sería para Hegel conceptual y constitutivamente diferente del mundo del “trabajo”, en el cual lo típico no es la comprensión intersubjetiva sino el modo instrumental de relacionarse con las cosas y el modo estratégico de relacionarse con las personas. Las conclusiones que Habermas extrae al respecto son bien conocidas:

Por «trabajo» o *acción racional con respecto a fines* entiendo o bien la acción instrumental o bien la elección racional, o una combinación de ambas. La acción instrumental se orienta *por reglas técnicas* que descansan sobre un saber empírico. Esas reglas implican en cada caso pronósticos sobre sucesos observables, ya sean físicos o sociales; estos pronósticos pueden resultar verdaderos o falsos. El comportamiento de la elección racional se orienta de acuerdo con *estrategias* que descansan en un saber analítico (...) Por *acción comunicativa* entiendo una interacción simbólicamente mediada. Se orienta de acuerdo con normas *intersubjetivamente vigentes* que definen expectativas recíprocas de comportamiento y que tienen que ser entendidas y reconocidas, por lo menos por dos sujetos agentes. Las normas sociales vienen urgidas por sanciones. Su sentido se objetiva en la comunicación lingüística cotidiana. Mientras que la validez de las reglas técnicas y de las estrategias depende de la validez de enunciados empíricamente verdaderos o analíticamente correctos, la validez de las normas sociales solo se funda en la intersubjetividad del acuerdo sobre intenciones y solo viene asegurada por el reconocimiento general de obligaciones (Habermas, 1989: 68-69).

A la postura original de Marx, en la que, según la interpretación de Habermas, el universo instrumental propio de la categoría de trabajo está circunscrito al proceso de producción material, él agrega el aporte weberiano y parsoniano que lo faculta para ampliar la extensión de lo instrumental a los circuitos burocrático-administrativos. Así las cosas, en su concepción la acción racional con acuerdo a fines se diferencia de las prácticas cotidianas propias del mundo de la vida. Y si bien es cierto que la primera apunta a penetrar o “colonizar” progresivamente a las segundas, en especial en las sociedades avanzadas, no lo es menos que estas son no solo constitutivamente diferentes sino irreductibles a aquella. El mundo de la vida no es un plano pasivo, que padezca aturullado la distorsión de las lógicas funcionales del mercado y la administración, sino una esfera viva y dinámica de la que cabe esperar la

posibilidad de una iniciativa capaz de reducir el universo gris de la dominación funcional a sus justas proporciones.

Ahora bien, el paso siguiente dado por Habermas durante los años setenta consistió en articular la distinción entre trabajo e interacción a su aprehensión del funcionalismo mediante el diseño de las categorías de integración sistémica (lo propiamente instrumental) e integración social (lo propiamente comunicativo), aspecto este del que ya dábamos cuenta en el Capítulo 2.

En este orden de ideas y en virtud de su trabajo de más de una década con Habermas —entre 1965 y 1975, aproximadamente— Claus Offe pudo familiarizarse con las categorías aludidas y con el conjunto de la perspectiva conceptual en la que se incardinan, lo cual, sumado a su previa inserción en el marxismo y a su contacto con la sociología norteamericana del conflicto, le permitió configurar una concepción que, aunque galvanizada alrededor de la categoría de sistema, tiene por rasgo central un explícito eclecticismo: *“I am convinced that there is no single paradigm within the contemporary social sciences that is sufficiently developed and coherent and therefore able to dispense with other paradigms. I do not think there are clear-cut oppositions that today divide sociologists into well-defined and incommensurable camps”* (Offe, 1984: 253).<sup>108</sup> Así las cosas, Offe recoge las nociones de integración social y de integración sistémica, las cuales entiende, respectivamente, como las actividades de los individuos “orientadas a un objetivo y ajustadas a normas”, y como la “actuación de mecanismos funcionales objetivos”. El discernimiento entre estas dos formas de reproducción sistémica equivaldría a la diferenciación “entre *reglas cumplidas* y *regularidades* sin sujeto que se imponen. Conceptos emparejados como valor de uso y valor de cambio, el yo y el yo mismo, actuación y estructura, Estado y sociedad, razones y causas son manifestaciones y ejemplos de esta distinción fundamental” (Offe, 1992 d: 47).

A partir de este contexto conceptual, Offe estructura una teoría del Estado capitalista y, particularmente, del Estado de Bienestar contemporáneo, que nos resulta útil para

<sup>108</sup> [“Estoy convencido de que dentro de las ciencias sociales no hay un paradigma que por sí solo sea lo suficientemente coherente y esté lo suficientemente desarrollado como para eximirnos de lidiar con otros paradigmas. No creo que hoy por hoy haya en la sociología claras líneas de separación y oposición entre campos alrededor de los cuales puedan alinearse los sociólogos”].

aproximarnos a su comprensión del problema del gobierno. Dicha teoría se halla enmarcada en su visión del modelo político de las sociedades industriales del capitalismo, el cual se vertebría alrededor de tres ejes fundamentales: la relación valor-trabajo y la existencia de clases sociales (si bien difusamente definidas en el interjuego entre actuación y estructura al ser concebidas más como tramas de intereses que como grupos capaces de encarnar la condición de agentes); una institucionalidad de tipo democrático presidida por la regla de mayorías; y, una estructura administrativa organizada burocráticamente. La conjugación de estos elementos, jalona por las exigencias propias de la acumulación capitalista, conduce a tensiones cuya resolución deriva en una creciente tecnocratización de la política y, por ende, en la desactivación de la regla de mayorías a través de unos partidos políticos y un parlamento altamente burocratizados. En efecto, en el caso de los partidos y dada esta última característica, son objeto de una marcada elitización que termina reduciendo el papel de los militantes y simpatizantes a algo inocuo y puramente formal. Esto, sumado a la desideologización programática impuesta por la competencia electoral, convierte a los partidos en instrumentos antidemocráticos y opacos de cara a la representación de intereses e identidades ciudadanas. En cuanto al parlamento, por su parte, la vía de acceso al mismo a través de la regla de mayorías se ha desfigurado en la medida en que la vieja y tajante separación entre lo público y lo privado ha dejado su lugar a un espacio intermedio, definido a caballo entre los dos y al que, en consecuencia, dicha regla ya no se aplica. Además, ella por sí misma también produce efectos negativos que impactan a ciertos grupos minoritarios. El resultado de conjunto es, entonces, la extensión de una actitud de indiferencia y desencanto entre la ciudadanía.

A la luz de estas consideraciones, para Offe resulta claro que los procesos de legitimación en los sistemas políticos del capitalismo tardío son en realidad, y cada vez más, procesos de autolegitimación artificialmente producidos. Esto, en sana lógica sistémica, termina convirtiéndose en un elemento disfuncional —pues tapona los mecanismos de retroalimentación a través de los cuales se lleva a cabo la adaptación del sistema— cuya contracara es el desatamiento de las crisis.

El fenómeno de las crisis es entendido por Offe no como la simple “aparición repentina y amenazante de «estados de excepción» en un sistema social”, sino como un cuestionamiento

de fondo respecto de “los principios de organización económica y política de una sociedad” (ídem: 46). Dicho cuestionamiento se traduce en una alteración del discurrir normal de las interacciones entre subsistemas, esto es, de los flujos existentes por partida triple entre las relaciones de intercambio propias del mundo del mercado, las relaciones de poder inherentes a la esfera política y las relaciones intersubjetivas que caracterizan a las estructuras normativas o culturales. En el caso del capitalismo avanzado, esas interacciones asumen dos formas (siempre en el entendido de que su eje es la relación valor-trabajo): o el poder y las normas le son funcionales al mercado o el mercado establece una barrera excluyente respecto de ellos con el fin de salvaguardar el proceso de acumulación. La crisis aparece cuando ninguna de las dos posibilidades logra materializarse o realizarse. O lo que es peor (que es justo lo que sucede en las sociedades industrializadas), cuando se aplican las dos vías de solución al mismo tiempo y el resultado es la mutua neutralización. Offe lo plantea en estos términos:

los sistemas sociales son “ingobernables” si con las reglas que siguen sus miembros se transgreden las leyes funcionales a que están sometidos, o si no actúan de forma que con ello funcionen.

Sobre el trasfondo de este esquema, pueden observarse dos condiciones diametralmente opuestas bajo las que con seguridad *no puede* darse una discrepancia entre la integración social y sistémica, entre las actuaciones y el funcionamiento. Los sistemas sociales gozan de inmunidad cierta frente a patologías del tipo de la “ingobernabilidad”, si *controlan y determinan* sus mismas condiciones de funcionamiento por medio de actividades orientadas a un objetivo y ajustadas a normas, o si, levantan, por el contrario, *una barrera absolutamente impenetrable* entre motivos y funciones de relevancia social, de forma que las pautas que regulan su funcionamiento quedan bien protegidas frente a trastornos (...) La particularidad de las sociedades industriales capitalistas consiste en que persiguen al mismo tiempo, paradójicamente, ambas “soluciones ideales”, es decir, en que tratan de resolver el problema de su reproducción por caminos opuestos (ídem: 47).

En el fondo, la dificultad reside en el hecho de que la naturaleza mercantil propia de la esfera económica nunca es pura, pues esta no solo se halla enmarcada políticamente al interior de un Estado, sino que lleva en su seno su propia antítesis: la fuerza de trabajo es en simultánea mercancía y actividad humana viva no mercantilizada, con toda la carga de comprensión intersubjetiva independiente de la determinación sistémica que ello trae consigo. Como lo

señala Offe, la “adhesividad insoslayable al sujeto de la fuerza de trabajo implica que estén enhebradas inseparablemente entre sí en el trabajo asalariado las categorías de «actuación» y «funcionamiento», de integración social y sistémica”. En una palabra, la autopoiesis del mercado no es tal, o por lo menos no lo es plenamente, pues abarca sin remedio el mundo volitivo y normativo propio del trabajo asalariado. Así las cosas, “el sistema se ve constantemente enfrentado al dilema de tener que hacer al mismo tiempo abstracción de las reglas normativas de las actuaciones y de las motivaciones de los sujetos, y de no poder prescindir de ellas (...) Las sociedades industriales capitalistas desarrolladas carecen de todo mecanismo por medio del cual poder hacer concordar las normas y valores de sus miembros con las condiciones sistémicas de funcionamiento a que están sometidas. En tal sentido son «ingobernables»” (ídem: 49).

Esta “ingobernabilidad” estructural del sistema capitalista, esta inescapable tendencia a la crisis derivada de la ya descrita dualidad de la actividad humana, explica simultáneamente tanto la necesidad de la intervención del Estado (y, lo que es más, de la asunción por su parte de rasgos bienestaristas), como la aparición de la movilización social no convencional o extraparlamentaria.

Respecto de lo primero, el imperativo de dicha intervención es la doble tarea de la regulación económica (dada la funcionalidad del Estado respecto de la acumulación capitalista, de la que depende fiscalmente) y la integración política (dada su continuada necesidad de legitimación, i. e. la necesidad de encubrir su condición de Estado capitalista), cuestiones estas que Offe sintetiza lúcidamente: “El Estado no defiende los intereses particulares de una clase, sino los intereses generales de todos los miembros de una sociedad capitalista de clases” (Colom y Mas, 1992: 232). En concreto, esta bicéfala labor estatal apunta a la sanción de las relaciones de mercado, de una parte, y a la construcción del consenso en torno a la democracia representativa, de la otra.

En desarrollo de sus funciones de cara a la promoción de las relaciones de mercado, la intervención del Estado entra a organizar la producción mediante regulaciones a la competencia, el impulso de la innovación científico-técnica, la introducción de incentivos para el desarrollo de nuevos frentes mercantiles, la reducción indirecta de costos a través de

inversiones infraestructurales, el ejercicio de su función legal y reglamentaria para activar herramientas tanto fiscales como coercitivas conducentes a la resolución de conflictos, etc. De igual forma, el Estado puede favorecer al capital al trasladarle por vía de privatización actividades que antes estaban bajo su tutela o, por lo menos, racionalizando sus propios procesos burocrático-administrativos.

De otra parte, el logro del consenso democrático exige del Estado la creación y desarrollo de las instituciones de bienestar, cuestión que Offe, apoyado en Karl Polanyi, adicionalmente ve como condición de posibilidad de la producción de valor. Por supuesto, este fenómeno se articula, reproduciendo el problema y profundizándolo, con la ya comentada cuestión de la crisis en las sociedades capitalistas avanzadas, de tal forma que deriva en una insalvable contradicción del Estado de Bienestar. En efecto, según Offe, *“Polanyi points out that a society based in the «fictitious» commodity form of labour power necessarily depends upon non-commodified support systems. These systems function to preserve and enhance labour power whenever it is not traded in labour «markets». I consider this argument decisive (...) Polanyi suggests that «welfare» is not a late development within capitalist societies, something that somehow comes into being for philanthropic reasons after the time of the absolute exploitation of labour power. Rather, «welfare» institutions are a pre-condition of the commodification of labour power. In my view, this relationship between «welfare» and capitalism is contradictory: under modern capitalist conditions, a supportive framework of non-commodified institutions is necessary for an economic system that utilizes labour power as it were a commodity. This contradiction is deepened by the state monopoly of social policy provision”* (Offe, 1984: 263).<sup>109</sup>

Como puede verse, el Estado de Bienestar, al ocuparse de asuntos como la provisión de

---

<sup>109</sup> [“Polanyi destaca que una sociedad que se basa en una fuerza de trabajo que asume la forma de una mercancía «ficticia», depende necesariamente de sistemas de apoyo no mercantilizados. La función de estos sistemas es preservar y fortalecer la fuerza de trabajo cuandoquiera que no está siendo comercializada en el «mercado» de trabajo. Yo considero este argumento decisivo (...) Polanyi sugiere que el «bienestar» no es un desarrollo tardío dentro de las sociedades capitalistas, algo que de alguna manera cristaliza por razones filantrópicas con posterioridad al periodo de explotación absoluta de la fuerza de trabajo. Por contra, las instituciones de «bienestar» son una precondición de la mercantilización de la fuerza de trabajo. Desde mi punto de vista, esta relación entre «bienestar» y capitalismo es contradictoria: bajo las condiciones del capitalismo moderno, un marco de apoyo de instituciones desmercantilizadas es necesario para un sistema económico que utiliza la fuerza de trabajo como si fuera una mercancía. Esta contradicción es profundizada por el monopolio estatal del suministro de la política social”].

servicios de salud, educación, recreación y como la organización de una cobertura de seguridad social, amplía y fortalece una esfera no mercantilizada de interacción social que se hace necesaria en virtud de la naturaleza dual de la fuerza de trabajo, esfera que de por sí ya existía con anterioridad al mismo ente estatal bienestarista aunque gestionada por organizaciones caritativas privadas (por ejemplo, las vinculadas a órdenes religiosas u otros grupos filantrópicos).

Mas, adicionalmente y desde otro punto de vista, esta esfera —en la interpretación de Polanyi-Offe— resulta ser funcional a la reproducción del capitalismo. Esto quiere decir, en primer lugar, que pese a los cuestionamientos de la doctrina neoliberal (muchos de ellos racionales desde el punto de vista del capital) e incluso a la puesta en práctica de procesos de privatización, de todas formas ni el Estado de Bienestar puede ser totalmente desmontado ni, en todo caso, el espacio desmercantilizado puede ser suprimido. Para Offe, el embarazoso secreto del Estado de Bienestar es que *“while its impact upon capitalist accumulation may well become destructive (as the conservative analysis so emphatically demonstrates), its abolition would be plainly disruptive (a fact that is systematically ignored by conservative critics) (...) In absence of large-scale state-subsidized housing, public education and health services, as well as extensive compulsory social security schemes, the working of a industrial economy would be simply inconceivable (...) The contradiction is that while capitalism cannot coexist with, neither can it exist without, the welfare state”* (ídem: 153).<sup>110</sup> Y en segundo lugar, quiere decir que la existencia de esa dualidad de esferas, mercantilizada y desmercantilizada, al interior del modo de producción capitalista, no es un hecho contingente: *“It is a process strategically promoted by the logic of the development of capital —by its drive to develop new products, increase exports, improve labour productivity, and so on”* (ídem: 286).<sup>111</sup>

---

<sup>110</sup> [“mientras su impacto sobre la acumulación capitalista puede llegar a ser destructivo (como tan enfáticamente lo demuestra el análisis conservador), su abolición sería totalmente paralizante (un hecho que es sistemáticamente soslayado por los críticos conservadores) (...) En ausencia de una política de subsidios a la vivienda a gran escala, educación pública y servicios de salud, así como esquemas obligatorios de seguridad social de amplia cobertura, el funcionamiento de una economía industrial sería simplemente inconcebible (...) La contradicción es que el capitalismo no puede existir ni *con* ni *sin* el Estado de Bienestar”].

<sup>111</sup> [“Es un proceso estratégicamente promovido por la lógica de desarrollo del capital —su esfuerzo por desarrollar nuevos productos, incrementar exportaciones, mejorar la productividad del trabajo y así sucesivamente”].

Pero, de otra parte, con anterioridad señalábamos que la ineludible tendencia a la crisis propia del sistema capitalista explicaba no solo la necesidad de la intervención bienestarista del Estado sino también la aparición de la acción política extraparlamentaria, fenómeno que Offe entra a estudiar en la década del ochenta apoyándose en la categoría de los “nuevos movimientos sociales”. Como ya veíamos, para él la competencia entre partidos es una expresión típica de la integración sistémica: una política reducida a la toma del poder del Estado por vía de ofertas electorales orientadas a seducir clientes-ciudadanos. A contrapelo, los movimientos sociales —entendidos como la expresión por antonomasia de una acción política no convencional y antiburocrática, empeñada en la defensa de identidades más que en el cálculo de intereses y orientada a la politización de la sociedad civil antes que a la conquista y control del aparato estatal— se le presentan como incluidos en el universo normativo de la integración social. Ello queda en evidencia con la sola consideración de las circunstancias a las que se ven expuestos los sectores sociales que los conforman, los cuales experimentan con especial intensidad las irracionales generadas por los mecanismos despersonalizados que aseguran la reproducción del sistema, con la consecuencia de que se incrementa la falta de correspondencia entre las pautas normativas con las cuales tales individuos regulan su conducta y las expectativas de rol que imponen los imperativos funcionales.

Ahora bien, de lo anterior se desprenden dos preguntas que es necesario tomar en consideración. De un lado, ¿en qué consisten las mencionadas irracionales sistémicas frente a las que los movimientos sociales desarrollan su política de protesta? Y, del otro, ¿cuáles son los sectores sociales que, afectados por dichas irracionales, entran a conformar la base social de los movimientos? Respecto de lo primero, Offe postula la existencia de tres dinámicas que denomina “ensanchamiento”, “profundización” e “irreversibilidad”, las cuales son típicas de las sociedades industrializadas del capitalismo. Así, el “ensanchamiento” alude al hecho de que los impactos negativos de las formas establecidas de racionalidad económica y política ya no se concentran en una sola clase, sino que sus manifestaciones están dispersas temporal y espacialmente de modo que afectan virtualmente a cualquier miembro de la sociedad en una amplia variedad de formas. Por su parte, la “profundización” tiene que ver con el cambio cualitativo ocurrido en los métodos y en los efectos de la dominación y del control social, que hace su acción más amplia e

inescapable, afectando y distorsionando incluso las esferas de la vida que habían quedado hasta ahora fuera del ámbito del control social racional y explícito. Finalmente, la “irreversibilidad” se refiere al caso de las instituciones tanto políticas como económicas que administran la racionalidad de la producción y del control, las cuales han perdido toda su capacidad autocorrectiva o de autolimitación, esto es, están atrapadas sin remedio dentro de un círculo vicioso que solamente puede romperse desde fuera de las instituciones políticas oficiales.

En síntesis, el panorama descrito se traduce en que, primero, la dominación (económica y administrativa) no es ya algo circunscrito a la clase obrera industrial sino que afecta a otras capas sociales y en especial a las llamadas clases medias; segundo, la dominación no se reduce a la esfera económica, sino que penetra en la dimensión de la vida privada, en los universos simbólicos y culturales (a través de tecnologías jurídicas, educativas, médicas, psiquiátricas, comunicativas); y, tercero, la dominación es un proceso estructural, con vocación de permanencia e insuperable en la actual forma de organización social pues es inherente a su propia naturaleza (cosa que se evidenciaría en que, paradójicamente, las irracionales que genera se derivan no de un fracaso del funcionamiento sistémico de las sociedades industriales avanzadas, sino, por el contrario, de su pleno éxito y eficacia funcionales). Se comprende entonces no solo cómo “todos los planteamientos principales de los nuevos movimientos sociales parten de la idea de que la vida misma —y los niveles mínimos de «buena vida» según definen y sancionan los nuevos valores— están amenazados por la ciega dinámica de la racionalización militar, económica, tecnológica y política”, sino también el porqué de su actitud contrapolítica y de sus formas no convencionales de actuación: “si los mecanismos institucionales son considerados demasiado rígidos para detectar y absorber los problemas de las sociedades industriales avanzadas, sería inconsciente confiar la solución a estas instituciones” (Offe, 1992 b: 217).

En cuanto al problema de la composición social de los movimientos sociales, Offe identifica tres grupos fundamentales, a saber: las llamadas nuevas clases medias, los sectores “periféricos o desmercantilizados” y las viejas clases medias. Las primeras se corresponden con las actividades vinculadas al sector de servicios personales y aglutinan a profesionales con alto nivel de formación y “seguridad económica relativa”. Esta fracción es el núcleo

mismo de los movimientos. Desde el punto de vista de sus formas de conciencia, se trata de un segmento social que, aunque muy específico en lo que se refiere a su origen de clase, plantea unas reivindicaciones que “carecen en gran medida de especificidad de clase”, pues son genéricas y universalistas (medio ambiente, paz, derechos humanos). Offe sintetiza este rasgo con la fórmula: “la política de la nueva clase media es típicamente una política *de clase*, pero no *en nombre o a favor de una clase*” (ídem: 195). Por su parte, los grupos “periféricos o desmercantilizados” engloban a aquellas personas cuya situación social no se define en principio a partir de su inserción en el mercado de trabajo: estudiantes, jóvenes desempleados, amas de casa de clase media, pensionados, etc. Este sector, al igual que el anterior, dispone, relativamente, de tiempo libre, lo cual le permite incursionar en actividades políticas. Por último, la vieja clase media se ajusta en alto grado a la caracterización clásica de la pequeña burguesía (autoempleados —campesinos, artesanos, tenderos— e independientes).

Este registro composicional de los movimientos sociales es expresivo de una heterogeneidad que, de manera sintomática, a las únicas categorías sociales que no engloba es precisamente a “las clases «principales» de las sociedades capitalistas, es decir, la clase obrera industrial y los detentadores y agentes del poder económico y administrativo”, punto que justificaría la caracterización hecha por algunos autores al hablar de “conservadurismo de la clase obrera y radicalismo de la clase media” (ídem:197). Como sea, lo cierto es que esa diversidad en la composición genera fracturas y tensiones organizativas y matices programáticos cuya resolución, en la lectura de Offe, no es algo que pueda resolverse internamente sino que depende de la actitud que las élites de los partidos políticos institucionalizados asuman respecto de los movimientos. Eso lo lleva a la consideración de que la política en los sistemas del capitalismo avanzado ya no gira en torno a la diádica espacial izquierda-derecha, sino alrededor de un modelo triangular cuyos extremos son: los partidos liberal-conservadores, los partidos de la vieja izquierda (comunistas, socialistas y socialdemócratas) y los movimientos sociales. Tres tipos de alianzas posibles se desprenden de allí, cada una de las cuales tiene tras de sí la hegemonía de alguno de sus grupos sociales constitutivos: la alianza partidocrática entre élites liberal-conservadoras y de la vieja izquierda, con total exclusión política de los movimientos; la alianza entre partidos liberal-conservadores y movimientos sociales; y la alianza entre estos y la vieja izquierda. En lo atinente a estos últimos dos casos, predominarían, al interior de los movimientos, la vieja clase media en el primer tipo de

alianza, y la nueva clase media, junto con las capas desmercantilizadas, en el segundo.

Aunque para Offe los movimientos sociales traen consigo, no unos nuevos valores “posmaterialistas”, a la manera de Ronald Inglehart, pero sí unos “valores contemporáneos”, consistentes en una “crítica «moderna» de la modernización” (que implicaría una cierta criba en favor de algunos de los valores defendidos por la modernidad) y que se traduciría en la defensa de temas como paz, derechos humanos, defensa del medio ambiente, reivindicación de formas no alienadas de trabajo, etc., no obstante esos valores pueden tener lecturas más conservadoras o más progresistas según el caso. Y, evidentemente, las alianzas arriba descritas tendrán una influencia decisiva de cara a ello. Así, por ejemplo, una alianza entre movimientos y partidos liberal-conservadores, con el respectivo predominio interno en aquellos de las viejas clases medias, conlleva un posicionamiento conservador: visiones fundamentalistas de la naturaleza y rechazo de la urbanización, de cara al problema ambiental; perspectivas económicas que ensalzan el trabajo voluntario gratuito a nivel comunitario, que reivindican la iniciativa individual de la economía informal y que, en general, defienden una “economía alternativa” muy en la clásica perspectiva prudhoniana; cercanías con el movimiento feminista en temas como el rechazo del uso comercial del cuerpo femenino, la pornografía, etc. Por su parte, la alianza entre vieja izquierda y movimientos sociales traería consigo posturas programáticas como el reparto del trabajo y la democracia económica, el desarrollo sostenible y, en general, una cercanía a los planteamientos tradicionales de la clase obrera.

Como puede verse, en la concepción de Claus Offe la esfera de la acción aparece como un subproducto *de* y una respuesta *a* las determinaciones sistémicas, perspectiva que él incluso ha reconocido de manera explícita: *“I think that the ordering activities of administrative, political and economic elites are always insufficiently rational and, therefore, self-paralysing, and that is why they set free agents whose actions are by definition not part of the ordering system. In this respect, I would follow Habermas's general thesis that agency is the by-product of a specific process of alienating and oppressive rationalization. Agency forms as a response to those mechanisms of social and political control that, first, are separated from the motives of action in an abstract and «reified» way and, second, «invade» and consequently destroy those spheres of life in which individual and collective identities are*

*constituted and defended*” (Offe, 1984: 258).<sup>112</sup> Sin embargo, pese a esa condición derivada y reactiva, no debe pensarse que la agencia es inocua social y políticamente. De hecho, Offe rechaza explícitamente aquellas concepciones que caracteriza como “victimizantes”, para las cuales la dominación resulta tan hermética que el conflicto político está siempre resuelto de antemano. Por el contrario, desde su punto de vista existen “tres arenas acumulativas de conflicto” cuya mutua interacción abre la puerta al cambio en las correlaciones de fuerza. Al efecto, tenemos: primero, la arena de la toma de decisiones dentro del aparato de Estado, cuyo actor por excelencia son élites políticas en competencia mutua; segundo, la arena que define como la “matriz del poder social”, constituida por agentes menos identificables (clases sociales, grupos de poder), la cual tiene la capacidad de moldear la interpretación que las élites políticas hacen de la realidad y, por ende, de perfilar tanto las alianzas entre ellas como la agenda política. Su rasgo característico es la desigualdad en la distribución de los medios de producción, de organización y de comunicación; y, tercero, la arena del espacio de luchas que permite introducir modificaciones en la matriz antedicha al afectar el peso relativo de los diferentes actores colectivos: “*Power positions are, almost by definition, contested and hence subject to change and redistribution. The struggle for the redistribution of social power is what takes place on the third, and most fundamental, level of politics. For instance, the market power, or political legitimacy, or the organizational strength that one group or class has enjoyed so far may be restricted (with the effect of making the political agenda less vulnerable vis-à-vis this group) or another group may open up new channels of influence, may form new alliances, or win a hegemonic position through the appeal to new values, ideal and visions*” (Offe, 1984: 160-161).<sup>113</sup>

<sup>112</sup> [“Yo creo que las actividades reguladoras de las élites administrativas, políticas y económicas son siempre insuficientemente racionales y, por tanto, autoparalizantes, y que por eso es que terminan generando agentes libres cuyas acciones por definición no son parte del orden sistémico. A ese respecto, yo seguiría la tesis general de Habermas según la cual la agencia es el subproducto de un proceso de racionalización específico, alienante y opresivo. Las formas de la agencia son una respuesta a esos mecanismos de control social y político que, primero, están separados de las motivaciones de la acción en una forma abstracta y «reificada» y, segundo, «invaden» y consecuentemente destruyen esas esferas de vida en las cuales las identidades individuales y colectivas son constituidas y defendidas”].

<sup>113</sup> [“Las posiciones de poder son, casi por definición, contestadas y de ahí que se hallen sujetas a cambio y redistribución. La lucha por la *redistribución del poder social* es lo que tiene lugar en el tercer, y más fundamental, nivel de la política. Por ejemplo, el poder económico, o la legitimidad política o la fuerza organizativa de las que ha disfrutado un grupo o clase bien pueden ser restringidas (con el efecto de hacer la agenda política menos determinable por dicho grupo), u otro grupo puede abrir nuevos canales de influencia, formar nuevas alianzas o ganar una posición hegemónica mediante la apelación a nuevos valores, ideales y visiones”].

En tales condiciones, los movimientos sociales, al desplegar un accionar que desafía al sistema y tendencialmente redunda en la generación de problemas de legitimidad, pueden ser pensados como fenómenos que conjuntamente con la pura determinación sistémica configuran la organización y funcionamiento del gobierno en tanto elemento medular del Estado de Bienestar. Así, esa interacción entre actuación y estructura explicaría por qué en las últimas décadas se ha venido asistiendo a un reajuste del gobierno en diferentes direcciones, a saber: a) el establecimiento de “mecanismos de filtrado” que llevan a la creación de ciertas “instancias de conocimiento institucionalizadas, situadas por encima de los respectivos mantenedores de reivindicaciones y de las instituciones del proceso de articulación de la voluntad democrática” (Offe, 1992 d: 34), de lo cual sería botón de muestra, según Offe, el Tribunal Constitucional de la antigua República Federal Alemana, aunque a ello bien cabe agregar los bancos centrales, las “agencias reguladoras independientes” de las que hablan los neoinstitucionalistas o incluso los organismos internacionales en marcos de gobernanza; b) la ampliación “por medios fiscales cuantitativos [del] espacio que queda a disposición del Estado” y la mejora “por medios organizativos cualitativos [de] la capacidad de regulación de los gobiernos para lograr mayor eficacia y rendimiento en las actuaciones político-administrativas” (ídem: 35), como en el caso de la adopción de ciertas reformas sectoriales y funcionales, de la presupuestación por programas y el análisis costo beneficio, de la planificación estratégica, etc.; y, c) el esfuerzo por tratar de ampliar la base de consenso, institucionalizando alianzas y mecanismos de concertación Estado-patronal-sindicatos, siendo el ejemplo prototípico el de los acuerdos neocorporativos de los que Offe desconfía y a los que se refiere de manera genérica como “corporativismo liberal”.

Evidentemente, desarrollos como estos apuntan a hacer impermeable al gobierno respecto del control ciudadano y en consecuencia se traducen en un creciente déficit democrático. Pese a esto, Offe ha mantenido a lo largo del tiempo y de manera explícita una apuesta crítica por la democracia liberal, donde al registro de sus logros y al inventario de sus limitaciones<sup>114</sup> ha agregado el planteamiento de propuestas de radicalización.

<sup>114</sup> Adicionalmente a las limitaciones ya señaladas con anterioridad en lo concerniente a la autonomización del gobierno, a la distorsión de la regla de mayorías y al papel jugado por el partido competitivo como instrumento de producción artificial de legitimidad, Offe ha resaltado también el hecho de que la representatividad y autoridad de la ley, aun siendo indispensables en una democracia liberal, resultan insuficientes a la hora de hacer frente a problemas derivados de la toma de decisiones en temas como: medio ambiente, género, prácticas insalubres, comportamiento intergeneracional, etc. (Offe y Preuss, 1990: 66).

En el caso de los logros, cabría destacar los siguientes: el “logro liberal”, por el cual se garantizan derechos y libertades que favorecen la producción de “un tipo de conflicto político y de cambio gradual no violento, limitado y civilizado” (Offe, 2004: 181); el “logro internacional”, entendido como una especie de proyección del anterior en el plano de las relaciones entre estados: las democracias no libran guerras contra otras democracias. Se trata, no obstante, de un logro muy dudoso desde nuestro punto de vista, pues si bien puede ser sostenido en términos estrictamente formales, en cambio oculta y vela cómo grandes potencias con instituciones democráticas han intervenido de manera recurrente para derrocar gobernantes democráticamente elegidos en países subalternos (el caso estadounidense en América Latina es emblemático en ese sentido); el “logro del progreso social”, que tiene que ver con los efectos positivos de la regla de mayorías y, particularmente, con su capacidad para promover decisiones favorables a los sectores menos afortunados de la población;<sup>115</sup> y, finalmente, el “logro republicano”, consistente en que gracias a la democracia los súbditos han podido convertirse en ciudadanos capaces de deliberar, es decir, en individuos que hacen uso de sus recursos cognitivos y morales y que, por ende, actúan en clave de aprendizaje colectivo.

Y este “logro republicano”, con su substrato deliberativo y de educación en la praxis, es precisamente el filón en el que Offe busca incidir y profundizar. En efecto, frente a las propuestas de mejoramiento de la democracia liberal que son usuales en el campo de la teoría política radical —la búsqueda de una “extensión de la codeterminación y de la participación democrática en las categorías de la población admitida a participar (mujeres, adolescentes, inmigrantes, etc.) tanto como en lo referente a las áreas sustantivas de participación (gobierno local, empresas, servicios, escuelas, universidades, etc.)” (Offe y Preuss, 1990: 67)—, su perspectiva es la de “una radicalización del principio de participación democrática” en la que queden sometidas “a sufragio las diversas preferencias existentes entre los

<sup>115</sup> Pese a haber insistido en las deformaciones que han afectado a la regla de mayorías, por cuenta de las cuales sus efectos políticos han venido banalizándose de manera creciente, no obstante Offe no duda en defenderla: “Puesto que las democracias se apoyan en el gobierno de la mayoría —y lo típico es que las mayorías estén formadas por quienes no participan en el privilegio económico ni en el poder social— y puesto que el poder del Estado democrático es en realidad capaz de intervenir de maneras no marginales en el volumen y la distribución de los recursos económicos (por ejemplo mediante la promoción del desarrollo, los impuestos y la seguridad social), las democracias trabajarán normalmente a favor de los intereses de los segmentos menos afortunados de la población, promoviendo así derechos «positivos» o «sociales» y, más en general, la prosperidad y la justicia sociales” (Offe, 2004: 181).

ciudadanos/votantes a fin de organizar un conflicto social ordenado, no solo entre mayorías y minorías sino, también, en igual medida, *un «conflicto interno» entre lo que los propios individuos consideren sus deseos más y menos deseables*” (ídem: 68-69). En otras palabras, el punto es enfatizar los procesos de aprendizaje colectivo que se desatan siempre que tiene lugar una apertura efectiva del debate público, descartando la existencia de preferencias previas inamovibles y tratando, más bien, de crear conductos para que las microapuestas de los ciudadanos puedan encontrarse, de manera cogubernativa, con la “macrodemocracia de las instituciones políticas de representación”. Es lo que Offe llama el “principio de reciprocidad”, basado en la idea de que lo clave no es tanto la ampliación de la participación como el mejoramiento de los procesos que llevan a la formulación de las preferencias: información, reflexión, deliberación genuinas y de doble vía, de manera tal que se establezca un balance entre el “ensamblaje institucional y los procedimientos de formación y aprendizaje de preferencias de la sociedad civil” (ídem: 71).

Ahora bien, esa visión cogubernativa de Offe, insita en el principio de reciprocidad, se evidencia también —e incluso de manera más nítida— a la hora de considerar los agentes que ejercen la función de articular lo micro y lo macro, es decir, los partidos políticos y los movimientos sociales, los cuales arrastran consigo y en cada caso serias limitaciones que solo pueden ser superadas en un escenario de mutua articulación. Tales limitaciones aluden a que mientras aquellos terminan conduciendo a una reproducción y profundización de la cesura entre lo político y lo social, estos en cambio encallan en un particularismo por virtud del cual los temas que trasciendan su identidad colectiva quedan en un segundo plano. En el caso de los partidos, el punto tiene que ver con que se han erigido en engranaje central del proceso más amplio de separación entre persona y ciudadano o, si se quiere, entre individuo inserto en contextos de clase, raza, género, territorio, etc. e individuo que participa en la toma de decisiones colectivas. Offe caracteriza este fenómeno como una “destrucción de la identidad<sup>116</sup> de los sujetos de la voluntad política causada por las formas de actuación imperantes” (Offe, 1992 e: 94-95) y, concretamente, por la “transformación de los partidos en esas organizaciones de acumulación de poder neutrales ideológicamente que, apartándose definitivamente del principio de clase, generalizan su área social de atracción a la vez que

<sup>116</sup> Entendiendo que para Offe, “«identidad» significa que las distintas esferas de la vida y fases en su transcurso puedan percibirse como relacionadas entre sí, al ser *reconocidas* por otros como *relacionadas*” (Offe, 1992 e: 100).

especializan sus objetivos organizativos, reduciéndolos a éxitos electorales y a asumir la responsabilidad de gobierno” (ídem: 95).

Como tal, esa pérdida de identidad produce el efecto reactivo de su afirmación y defensa, dinámica jalona por los movimientos sociales. Pero esta capacidad para conectar con la dimensión de las identidades, que es una de sus fortalezas, se convierte a la sazón en debilidad al conducir a un particularismo que queda de manifiesto tanto en su asunción de unos ejes programáticos circunscritos a áreas estrechamente delimitadas, como en la formulación, la mayoría de las veces en negativo, de sus objetivos. En tales condiciones, su acción tiende a reducirse a una mera “política de protesta” ante las afectaciones de las que pueden ser objeto sus enclaves identitarios:

Es indudable que la particularidad despreciada del ciudadano concreto se parapeta aquí y allá, en respuesta al proceso llevado hasta el límite de hacer indiferente la política ante la vida social, detrás de autointerpretaciones cortas, que descartan cualquier pretensión universalista, asumiendo ingenuamente posiciones de *reverse racism* (racismo a la inversa) o según el lema de “nosotros a lo nuestro”. Pero, dejando aparte estas regresiones y endurecimientos (que de ninguna manera tienen por qué ser irreversibles), parece tener realmente una coherencia en sí mismo el hecho de situarse políticamente en la inmediatez del propio entorno de vida y en sus estructuras que generan identidad. Se aprecia claramente una consecuencia específica y un “ir de acuerdo con los tiempos” en las creaciones de identidad política particularista y en los movimientos socio-políticos, teniendo en cuenta que la estrategia del capital (como la de las burocracias estatales) produce por su parte “impactos” *cada vez más estrechamente* enfocados sobre los afectados, provocando y acentuando por consiguiente las correspondientes “particularidades” del lado de los ciudadanos (ídem: 103).

Para Offe, por tanto, la integración sistémica (léase capital y racionalidad burocrática) termina enclaustrando la vida social en campos diferenciados como consecuencia de la generación de impactos muy circunscritos, sin uniformidad espacio-temporal, cosa que, sumada a la tendencial pérdida de identidad, explicaría, por lo menos desde el punto de vista de la determinación estructural, el particularismo de los movimientos sociales.

Como sea, más allá de la crítica de la que puedan ser objeto los partidos políticos y los movimientos sociales en su condición de agentes colectivos, la cuestión para Offe es buscar

formas de unificación entre unos y otros. Un intento de respuesta en esa dirección es la idea “de un partido de «nuevo tipo»”, esto es, un partido capaz de canalizar “el apoyo manifestado en las luchas electorales y en debates parlamentarios hacia las luchas extraparlamentarias” (ídem: 109). Se trataría de un agente articulador, —“ayudante y porteador”, lo define Offe— idóneo para poner en relación los temas particulares de los movimientos sociales “sacando a la luz y haciendo consciente su racionalidad *común*, que de momento solo puede definirse hipotéticamente como de lucha contra las consecuencias sociales de la modernización capitalista, contra la dictadura social de los detentadores del «poder soberano de hacer inversiones»” (ídem: 108). Ese ejercicio de articulación, claramente cogubernativo, supondría de forma ineludible su renuncia no solo a incursionar en la competencia electoral, sino, lo que es más, a abrigar cualquier interés por ocupar el gobierno. En lo organizativo, dicho partido de nuevo tipo tendría, finalmente, que tomar precauciones (en una forma que Offe no detalla) para evitar la autonomización de funciones y funcionarios. En conclusión, su objetivo organizativo “no sería el ataque a la posición de poder de los partidos competitivos (...) sino el cortar los lazos de lealtad por medio de los que todavía consiguen los partidos competitivos capitalizar por su cuenta la energía de los conflictos sociales” (ídem: 109), cosa a alcanzar por vía de poner en evidencia la incapacidad de estos para representar los intereses y las identidades verdaderamente sensibles de los ciudadanos.

## 7. Negri, Holloway y el giro autogubernativo de la teoría radical más reciente

### 7.1. Antonio Negri: el autogobierno de la multitud en un escenario de gobernanza imperial

Para Negri, el poder constituyente es una capacidad creadora histórica. Y creadora no solo de instituciones sociales y políticas sino, además, de subjetividades propiamente dichas, las cuales a efectos contemporáneos y al hilo de lo común, desembocan en una combinación de singularidades, es decir, en la multitud.

De cara a abordar esa faceta actual (posmoderna o posfordista, en términos de Negri), multitudinaria y autogubernativa del poder constituyente en tanto agente colectivo y para poder entenderla cabalmente, es necesario, sin embargo, considerar primero su desenvolvimiento a lo largo de la modernidad, contexto en el cual se ha manifestado a través de dos tradiciones teóricas contrapuestas: de un lado, la que Negri califica como “trascendente” o “trascendentalista” (encarnada fundamentalmente por Descartes, Hobbes, Rousseau y Hegel) y, del otro, la “inmanente” (Maquiavelo, Spinoza y Marx), en la que él se apoya. La tradición de lo trascendente se halla íntimamente ligada al idealismo filosófico, perspectiva por vía de la cual la creatividad humana es aprisionada en el marco de la racionalidad inherente al modo de producción capitalista. Desde el punto de vista político eso significa, por supuesto, situar lo instituido en un plano inalcanzable e incontrolable para la multitud, cosa que queda de manifiesto ya sea en el absolutismo hobbesiano, ya sea en la “voluntad general” de Rousseau por oposición a la “voluntad de todos” o ya sea en la dialéctica hegeliana en cuanto logicismo que conduce a una síntesis espuria y sobrepuerta. Por este camino, el poder constituyente ha terminado encallando en el constitucionalismo, es decir, en la prioridad de un formalismo jurídico autonomizado respecto de los individuos de carne y hueso, el cual intenta domesticar el accionar de estos al introducir límites y controles: “El constitucionalismo es trascendencia, pero sobre todo es la policía que la trascendencia establece sobre la totalidad de los cuerpos para imponerles orden y jerarquía” (Negri, 2015: 406), resultado que, por si fuera poco, recibe además el refuerzo del instrumento de la

representación política.

Por contra, la tradición inmanente lejos de arrebatarle al poder constituyente su autonomía, lo que busca es apuntalar sus credenciales creadoras:

Entre Maquiavelo, Spinoza y Marx discernimos de la forma más plena el desarrollo conceptual de esta segunda continuidad. Maquiavelo, en su fenomenología del poder constituyente, sienta las bases de esta perspectiva. Si el Príncipe es el poder constituyente, y el pueblo es el Príncipe cuando toma las armas, la definición histórica del poder constituyente, es decir, su práctica y su tendencia, se realizan en un proceso que atraviesa la desunión social y que en la lucha nutre su potencia; de esta suerte el poder constituyente es pasión de la multitud (...) El movimiento del poder constituyente es incansable; de nuevo, siempre, la “virtud” se topará con la “fortuna”, el trabajo de la sociedad se enfrentará al trabajo muerto acumulado por el poder. Pero en esta continua crisis el poder constituyente vive, apremiando su propio devenir. Spinoza recupera y profundiza la definición maquiaveliana, trasladando su figura al horizonte de la gran metafísica. La trama de la constitución de lo político está sostenida aquí por la expansión imparable de la *cupiditas*, como fuerza determinante de constitución social, determinada en la formación de las instituciones políticas como resultado del entrelazamiento de la multitud de las singularidades, sobrepasada y exaltada por el carácter absoluto de la síntesis democrática, como momento de plena compenetración de la voluntad de todos y de la soberanía (...) [Finalmente,] Marx se inserta en este proceso teórico de la metafísica occidental, reinstalando sus principios en la posibilidad material. El tema del poder constituyente mantiene sus características creativas, pero, por así decirlo, las explicita como en un nuevo libro del Génesis. La fuerza creativa se torna aquí tan concreta como la fuerza que en el mundo contemporáneo constituye la fuerza de producir y con esta segunda figura del mundo, una “segunda naturaleza” enorme y completamente artificial (...) El poder constituyente traslada su potencia desde la posibilidad a la concreción de la voluntad, desde el mundo de la política al de la prótesis natural. El mundo es visto como realización del trabajo vivo asociado (ídem: 387-388).

Pero si, según Negri, Maquiavelo tiene el mérito de pensar el poder constituyente como cambio, como mutación que se enraíza en la acción humana y deriva en la fundación de instituciones republicanas y democráticas, por una parte; y, por la otra, Marx le aporta al poder constituyente una base material fundamental y manifiesta en el énfasis que pone en la producción/creación de la que es capaz el trabajo vivo, no obstante la verdadera piedra de toque de la concepción negriana del poder constituyente reposa en Spinoza y, concretamente, en su enfoque ontológico centrado en la creación de ser en tanto potencia.

En efecto, en Spinoza encontramos una metafísica de la producción por la substancia, donde esta última se presenta como una esencia divina que tiene su causa en sí misma o que se explica por sí misma sin referencia a ninguna cosa externa. “*Causa sui*”, es el término que utiliza Spinoza a propósito de esa autorreferencialidad causal, la cual sin duda viene a erigirse en metáfora de una concepción de la autonomía como la que ha defendido Negri desde la época de su intensa participación en las luchas obreras italianas de los años sesenta y setenta. Pero que la substancia se produzca a sí misma quiere decir que en ella la cuestión de la existencia se halla involucrada *a priori* en la de la esencia, con lo cual Spinoza retoma el argumento ontológico originalmente expuesto por San Anselmo de Canterbury, argumento que se redondea con la idea de la perfección absoluta de dicha substancia: si es perfecta eso significa que también es epítome de certeza, con lo cual no puede dudarse de su existencia.

Ahora bien, independientemente de las críticas que puedan hacerse a dicho argumento,<sup>117</sup> la inmersión ontológica de Spinoza no se detiene ahí sino que, como se señalaba, deriva hacia una concepción metafísica de gran calado que gira alrededor de la producción por la substancia. Dado que para Spinoza la naturaleza (la *Natura naturans*) no es ontológicamente diferente de Dios en la medida en que este último es infinito, de un lado; y, del otro, que Dios posee ilimitados atributos o modos, entonces se concluye que las cosas finitas (la *Natura naturata*) son modos de Dios, son la autoproducción de Dios. Por supuesto, en tanto parte de la *Natura Naturata* el ser humano es un modo de Dios, o más precisamente, es modo de la extensión en tanto cuerpo y modo del pensamiento en tanto mente. Como modos de la substancia divina, de otra parte, no solo el ser humano sino toda cosa finita tienen una capacidad de producción que no por limitada deja de ser significativa a su propio nivel, i. e. se esfuerzan por persistir en su propio ser y, lo que es más, por incrementar su poder y actividad (Spinoza llama a ese esfuerzo *conatus*, que en el ser humano equivale al deseo. Este, cuando es expresión de la conjunción del apetito del cuerpo y de la mente es la *cupiditas*). Ese incremento o producción de poder, en la medida en que involucre emoción y entendimiento se corresponde con la noción de potencia. Por tanto, el ser humano activo que desea de tal forma que logra guiar sus pasiones por la razón, es un productor y un creador de ser en tanto

<sup>117</sup> Como es sabido, el argumento ontológico de San Anselmo ha sido objeto de múltiples críticas a lo largo del tiempo, que van desde su absurdidad derivada de que puede ser usado para demostrar la existencia de cualquier cosa ya sea verdadera o falsa, pasando por su apriorismo y, por ende, inutilidad (Hume), hasta su condición tautológica (la existencia está incluida en el sujeto y se repite en el predicado) y falaz (la sola definición y conceptualización de algo no implica su existencia) (Kant).

potencia.

Las consecuencias políticas de esta ontología de la potencia según la cual el ser es autoausal y logra producir unos efectos que son inherentes a su naturaleza, se echan de ver fácilmente. Ante todo, debe resaltarse la inmanencia que preside el conjunto de la concepción de Spinoza y que se traduce en la postulación de una continuidad entre lo físico, lo ético y lo político, de tal forma que queda descartada de plano cualquier trascendencia de la substancia respecto de los modos. Semejante inmanencia se manifiesta en política en el hecho de que los individuos jamás se despojan de su poder entendido como derecho natural. En otras palabras, se trata de un derecho que en último término abrevia en el poder de la *Natura naturans* (lo cual no es sino otra manera de argüir que los individuos participan de dicho poder en tanto modos de la substancia), del que el ser humano dispone en tanto parte de la *Natura naturata* y que se mantiene incólume cuando él entra en sociedad. En consecuencia, para Spinoza el derecho, muy al contrario de la comprensión usual que lo asume como la facultad para exigir el cumplimiento de deberes, consiste ante todo en el poder de conservar el propio ser y de mantener la autonomía. De ahí la afirmación del *Tratado teológico-político*: “el derecho de cada uno se extiende hasta donde alcanza su poder determinado” (Balibar, 2011: 74). El encadenamiento entre esta definición y la que introduce la misma obra respecto de la democracia, es notable:

Así, pues, se puede formar una sociedad y lograr que todo pacto sea siempre observado con toda fidelidad, sin que ello contradiga al derecho natural, a condición que cada uno transfiera a la sociedad todo el derecho que posee, de suerte que ella sola mantenga el supremo derecho a la naturaleza a todo, es decir, la potestad suprema, a la que todo el mundo tiene que obedecer, ya por propia iniciativa, ya por miedo al máximo suplicio. El derecho de dicha sociedad se llama democracia; esta se define, pues, como la asociación general de los hombres, que posee colegialmente el supremo derecho a todo lo que puede (ídem: 49).

Así las cosas, según lo ha destacado Balibar, los individuos y su derecho no son un obstáculo para el poder del soberano sino un elemento activo y constitutivo del mismo, a condición, eso sí, de que no se les persiga por cuenta de sus opiniones. En el *Tratado político*, por otra parte, tal es el poder de la multitud, la cual entra a ocupar el centro de la escena. De ahí que ahora se hable, de un lado, de que “como cada uno goza de tanto derecho como poder posee, cuanto

intenta hacer y hace uno cualquiera, sea sabio o ignorante, lo intenta y lo hace con el máximo derecho de la naturaleza" (Spinoza, 1986: 89); y, del otro, de "que el derecho del Estado o supremas potestades no es sino el mismo derecho natural, el cual viene determinado por el poder, no de cada uno, sino de la multitud que se comporta como guiada por una sola mente. Es decir, que, lo mismo que cada individuo en el estado natural, también el cuerpo y el alma de todo el Estado posee tanto derecho como tiene poder" (ídem: 100). La multitud, pues, como el orden de la máxima potencia: el poder de todos unidos.

Como bien se echa de ver entonces, dos son a grandes rasgos los productos intelectuales spinozianos de los que viene a ser tributario Negri, uno de índole filosófica general y otro más específicamente político, los cuales, más allá de su distinción formal, se hallan estrechamente entrelazados. En el primer caso nos referimos a la inspiración ontológica que se constituye en verdadera seña de identidad del pensamiento de Negri bajo el imprimátrur de Spinoza; y en el segundo, a la recuperación y relanzamiento por parte de Negri de la categoría de multitud con todas sus implicaciones de cara a la comprensión de la problemática de la democracia en la hora presente.

En la mirada de Negri, la inspiración ontológica implica un corte tajante con la racionalidad de la modernidad, apuntando a la construcción de una nueva forma de razón que incorpora valores como la creatividad, la igualdad, la diversidad y la cooperación, los cuales de por sí entroncan con la idea misma de democracia. En otras palabras, la ruptura ontológica además de conllevar la reconstrucción de la racionalidad moderna entra a dar a luz un nuevo ser político, unas nuevas instituciones radicalmente democráticas que se corresponden con la idea negriana de desutopía en tanto realización de un proyecto político alternativo. Todo ello, por supuesto, al vaivén de una dinámica absolutamente inmanente y jalonada por la relación entre potencia y autonomía (relación que, como ya hemos visto, remite al carácter autocausal y autoprotectivo de la substancia). Con antelación a ese fraguar desutópico, sin embargo, se requiere una cierta acumulación de fuerzas de los individuos a partir de su entronque con la naturaleza, momento que Negri llama "primer nivel ontológico" de producción del ser: "Los mecanismos de producción de la naturaleza construyen los individuos; los individuos naturales ponen en marcha los procesos de construcción social (...) Nos topamos aquí con un primer nivel ontológico en el que se inscribe el tránsito progresivo de las pasiones, de la

imaginación y de la inteligencia hacia grados cada vez más altos de densidad ontológica” (Negri, 2015: 407). El segundo nivel, por su parte y de la mano del amor (que aparece en escena a propósito de todo aquello que representa incremento de la autoconservación y la potencia), desata la creatividad social. En efecto, este desarrollo “ocurre cuando, éticamente, el amor y la alegría rompen el ritmo continuo del proceso ontológico. El amor constituye aquí la divinidad, el absoluto (...) Tenemos aquí, por lo tanto, un segundo nivel ontológico, que rompe la continuidad genealógica del primero: ya no se trata de una acumulación del ser, sino de su prótesis creativa. Cuando el amor interviene, y la alegría se separa de la tristeza, el ser es renovado. El poder constituyente se ha liberado completamente” (ídem). La materialización más contundente de este segundo nivel, además de la innovación que suponen las formas de la democracia, es la constitución del poder constituyente como sujeto, vale decir, como multitud.

Es necesario subrayar que a todo lo largo de este desplazamiento entre niveles, del lente ontológico de cuño spinoziano con el que se aproxima Negri a la teoría social y política no escapa ni siquiera el propio Marx, quien, como se insinuaba con anterioridad, es objeto no digamos ya de una simple relectura sino en verdad de un pleno desplazamiento. Con relación a lo primero, esto es, el tema de la relectura, encontramos en Negri un Marx para el que el trabajo vivo es un agente ontológico tanto en lo que concierne a la objetividad a la que se enfrenta como, sobre todo, a sí mismo:

El tema propuesto por Marx es el de la creatividad omniexpansiva del trabajo vivo. El trabajo vivo construye el mundo, modelando creativamente, *ex novo*, los materiales que toca (...) En este proceso el trabajo vivo se transforma antes que nada a sí mismo. Su proyección sobre el mundo es ontológica, sus prótesis son ontológicas, sus construcciones son construcciones de nuevo ser: el primer resultado de este proceso indefinido es la construcción del sujeto (ídem: 410-411).

Pero por más importante que sea el reconocimiento y exaltación marxianas del trabajo y la postulación de su desenvolvimiento como sujeto, “nosotros —dice Negri—, estamos más allá de Marx”. Y ello, en especial, habida cuenta del tipo de racionalidad en el que se halla inserto Marx, el cual, al no lograr captar la relación entre potencia y multitud, pone en evidencia todas sus limitaciones. Para Negri, en efecto, dicha captación solo es posible por vía de esa otra racionalidad de la que ya hemos hablado, i. e. la que logra conjugarse con el amor

produciendo aquella nueva clase de ser político que, insistimos, viene a desembocar en la “potencia ontológica de una multitud de singularidades cooperantes” (ídem: 417).

De manera que la multitud, al erigirse en encarnación histórica y subjetiva del poder constituyente, hereda simultáneamente sus atributos ontológicos: inmanencia y potencia creadora de ser. En efecto, es gracias a su exaltación de la inmanencia y a su oposición a cualquier amago de trascendentalismo, que la multitud entra a marcar diferencias tajantes con respecto a construcciones de subjetividad típicamente modernas como la de pueblo. Contrariamente a las aspiraciones homogeneizantes y funcionales a las necesidades del soberano que son inherentes a la idea de pueblo (la cual se desenvuelve alrededor de abstracciones y, por ende, da como resultado una masa de individuos instrumentalizable a través de mecanismos como la representación política), la multitud declara innegociable la integridad ontológica de las singularidades que la constituyen y preserva su autonomía. A contrapelo del pueblo y su masificación, por tanto, en la multitud las singularidades nunca pierden su voz y, antes bien, incrementan su capacidad autogubernativa al juntarse.

Es de destacar que esta potencia incorporada en el hecho del juntarse y cooperar de las singularidades, se hace más evidente y adquiere una importancia mayor en tiempos posfordistas, pues en estos la actividad productiva de la multitud gira —de manera prioritaria aunque no exclusiva— en torno a la índole inmaterial que caracteriza al trabajo vivo contemporáneo: la época del marxiano *General Intellect*.<sup>118</sup> Mas hablar de la potencia de la cooperación alrededor del trabajo crecientemente inmaterial no es sino otra manera de referirse al concepto de lo común entendido como actividad colectiva y productiva, con lo cual puede decirse que en él la multitud en tanto sujeto encuentra, en simultánea, su contracara y su base objetiva. En efecto, según Negri “lo común no es solamente una base a partir de la cual localizar las dimensiones del trabajo inmaterial y cooperativo vuelto objetivamente homogéneo. Es también, y sobre todo, *una potencia y una producción*

---

<sup>118</sup> Negri entiende el trabajo inmaterial como “el trabajo que crea bienes inmateriales, como el conocimiento, la información, la comunicación, una relación o respuesta emocional. Algunos términos convencionales como «trabajo de servicio», «trabajo intelectual» o «trabajo cognitivo» aluden a aspectos del trabajo inmaterial, pero ninguno de ellos capta toda su generalidad” (Hardt y Negri, 2004: 136). Ahora bien, Negri se cuida de precisar que: “El trabajo que interviene en toda producción inmaterial, subrayémoslo una vez más, sigue siendo material; involucra nuestros cuerpos y mentes, igual que cualquier otra clase de trabajo. Lo que es inmaterial es *su producto*” (ídem: 137).

*continuas, una capacidad de transformación y de cooperación.* La multitud puede entonces definirse como la articulación de una base objetiva (lo común como base de acumulación, constituido por fuerzas materiales e inmateriales) y de una base subjetiva (lo común como producción, al borde de límites siempre rechazados, de valores siempre relanzados; lo común como resultado de procesos de subjetivación)” (Negri, 2008 a: 84). Así, pues, la multitud como la faceta subjetiva de lo común, y, por tanto, como autogobierno, y al mismo tiempo como expresión de la objetividad de lo común en tanto “base de acumulación”.

A propósito de esto último, debe destacarse que en el análisis realizado por Negri —conjuntamente con Michael Hardt—, las señas de identidad de lo común en el posfordismo se remiten a las transformaciones biopolíticas de la producción capitalista.<sup>119</sup> Eso significa que los resultados de dicha producción “son relaciones sociales y formas de vida” o, si se quiere, que se difuminan cada vez más “las fronteras entre trabajo y vida, y entre producción y reproducción” (Hardt y Negri, 2011: 148) con lo cual se abren nuevos horizontes a la resistencia anticapitalista entendida como luchas de la multitud por la autonomía de lo común.

Además de la condición crecientemente inmaterial de la producción a día de hoy, la naturaleza biopolítica de la misma se manifiesta también en los otros dos rasgos que presenta la composición técnica del trabajo, a saber: de un lado, los cambios cualitativos que viene experimentando la jornada de trabajo en el sentido de la flexibilización (empleo informal, a tiempo parcial, multiempleo, horarios irregulares), lo cual, junto con la importancia cada vez mayor de actividades con alto componente afectivo y emocional, les permite a los autores hablar de “feminización del trabajo”;<sup>120</sup> y, del otro, la globalización del mercado de trabajo

<sup>119</sup> Negri parte de la noción foucaultiana de biopolítica, relativa como es sabido al control de las poblaciones entendido como gobierno sobre la vida, e interpreta —por virtud del presupuesto según el cual a todo poder corresponde una resistencia— que si “el poder ha investido la vida, también significa que la vida es un poder”. En consecuencia, “se puede localizar en la vida misma —es decir, por supuesto en el trabajo y en el lenguaje, pero también en los cuerpos, en los afectos, en los deseos y en la sexualidad— el lugar de emergencia de un contrapoder, el lugar de una producción de subjetividad” (Negri, 2008 b: 39). En tales condiciones, procede a desarrollar el análisis de la biopolítica “en el marco de la «subsunción real de la sociedad bajo el capital»”. Cuando hablamos de subsunción real de la sociedad bajo el capital (es decir de la actualidad del desarrollo capitalista), entendemos por cierto la mercantilización de la vida, la desaparición del valor de uso, la colonización de las formas de vida por parte del capital; pero entendemos también la construcción de una resistencia en ese nuevo horizonte” (ídem: 46). El sentido de esa resistencia biopolítica no es otro, por tanto, que la lucha por la autonomía de la vida respecto del capital.

<sup>120</sup> “Podemos aceptar el término «feminización» para indicar estos cambios siempre que se enuncie con ironía amarga, puesto que no ha tenido como resultado la igualdad de género ni ha destruido la división de género del trabajo” (Hardt y Negri, 2011: 147).

que, por vía de los flujos migratorios, tiende a subvertir las divisiones raciales (fortalece los procesos de mezcla racial y social) y eleva la conflictividad. Estos tres fenómenos, inmaterialidad, feminización y migración, están transformando radicalmente el mundo del trabajo en dirección biopolítica, haciendo que los resultados de la producción capitalista sean cada vez más “relaciones sociales y formas de vida” y, por ende, cada vez más comunes (en el sentido de lo común) y más “difíciles de cercar como propiedad privada” (ídem: 149).

El conjunto de este proceso biopolítico involucra, por tanto, un desarrollo de la autonomía del trabajo vivo con respecto al capital, que va cristalizando a medida que las innovaciones tecnológicas desbordan el horizonte de la fábrica o, si se quiere, que el capital variable y el constante se separan:

Lo que ha cambiado es esencialmente el “capital variable” ( $K_v$ ), es decir, el conjunto de la fuerza de trabajo: en primer lugar, porque la fuerza de trabajo hoy se ha apropiado de ciertos elementos del capital fijo (o, en otros términos, ciertos elementos de los medios de producción que ya ahora contiene en ella misma, en el cerebro: propiedades que no han sido construidas por el “capital constante” [ $K_c$ ], que no forman parte del proceso total del capital, sino que viven en relativa autonomía). Cuando se habla de trabajo cognitivo, se habla precisamente de esta nueva facultad de la fuerza de trabajo: *el medio de producción se ha vuelto interno a las singularidades empeñadas en la organización del trabajo* (...) En segundo lugar, también hay que considerar que si la fuerza de trabajo ha interiorizado elementos del capital fijo, el capital variable podrá en adelante circular de manera independiente en la medida en que es la autonomía que posee en relación al capital constante lo que le permite esta independencia (Negri, 2008 a: 85-86).<sup>121</sup>

A la luz de esta interpretación, lo común puede ser visto entonces como “*la suma de todo lo que produce la fuerza de trabajo ( $K_v$ ), independientemente del  $K_c$  (capital constante, capital total), y contra este último*” (ídem: 86), con lo cual la generación de plusvalor ya no puede ser considerada como un proceso interno respecto de la esfera de la producción (y muy especialmente de la producción fabril). Así las cosas, el capital queda ahora en una posición

<sup>121</sup> Negri hace una interpretación muy discutible del conocimiento en tanto atributo del trabajo vivo como capital fijo. De una parte, es sabido que para Marx es la función y no la movilidad o inmovilidad físicas lo que permite distinguir entre capital fijo y circulante. De otra parte, el conocimiento objetivado en maquinaria, patentes, etc., es claramente capital fijo, pero no se entiende en qué sentido el conocimiento en tanto experticia de un trabajador podría ser objeto de ese tipo de tipificación. Así, de la cualificación de la fuerza de trabajo no se deduce necesariamente la autonomía e independencia del capital variable respecto del constante, ni, por tanto, la exterioridad parasitaria del capital respecto del proceso de producción de valor.

de exterioridad en lo que respecta al proceso de valorización, esto es, que “trata, por decirlo así, *a posteriori*, de captar la actividad directa, inmediata, expresiva, de los sujetos. La explotación capitalista de las tecnologías de la vida se ha vuelto totalmente parasitaria” (ídem: 90). En un escenario como este, por supuesto, la medida del trabajo queda echa trizas y la categoría de plusvalía en su sentido original pasa a formar parte de las antiguallas de la historia de la economía política.<sup>122</sup>

Por supuesto, pese a esta transformación de la composición tanto técnica como orgánica del capital en la dirección de la autonomía del trabajo vivo, el afán explotador propio de la dinámica capitalista se mantiene incólume. La cuestión es que ahora —insistimos— la posición del capital respecto de la cooperación cambia, situándose en una exterioridad parasitaria y rentista. En efecto, “en la producción biopolítica el capital no determina la disposición cooperativa, o al menos no en la misma medida. El trabajo cognitivo y el trabajo afectivo producen por regla general cooperación autónomamente respecto del poder de mando capitalista (...) De hecho, podríamos decir incluso que, en lugar de proveer cooperación, el capital *expropia la cooperación* como un elemento central de la explotación de la fuerza de trabajo biopolítica. Esta expropiación tiene lugar no tanto desde el trabajador individual (...) sino más claramente desde el ámbito del trabajo social, operando en el plano de los flujos de información, de las redes de comunicación, de los códigos sociales, de las innovaciones lingüísticas y de las prácticas de los afectos y las pasiones” (Hardt y Negri, 2011: 154). No es ya el beneficio, concluyen los autores, sino la renta lo que caracteriza la explotación que realiza el capital: “Mientras que el beneficio es generado principalmente mediante la implicación interna en el proceso de producción, la renta se concibe por regla general como un modo externo de extracción” (ídem: 155). En ese contexto, entonces, la categoría de plusvalor debe pasar a ser entendida como el producto de una cooperación social cada vez más independiente del circuito del capital, como una expresión de la potencia de lo común que aquél se esfuerza por expropiar. En el análisis de Hardt y Negri, de otra parte, si bien la

<sup>122</sup> En qué sentido la separación entre maquinaria y trabajo vivo implica el fin de la medida del trabajo y no simplemente la reducción del tiempo de trabajo socialmente necesario, es otro aspecto cuya demostración es débil en el análisis de Negri. Y asimismo ocurre con lo concerniente a la relación entre esa separación y la capacidad del capital para proveer cooperación: se menosprecia el papel que juega en ello el nuevo *management* en el marco de la empresa en red a través de instrumentos como la evaluación por resultados, la planeación estratégica, la desconcentración organizativa, la producción *Just in Time*, etc. Esto, por supuesto, tiene consecuencias políticas en la teoría de Negri, pues es a partir de ese presupuesto —como se puede ver, endeble— que el autor deduce la autonomía de la multitud en tiempos posfordistas.

guerra fue tradicionalmente un instrumento inapreciable de cara a dicha expropiación, hoy por hoy su uso resulta cada vez más disfuncional comoquiera que tiende a socavar la productividad en el largo plazo. Así las cosas, el papel central en ese proceso ha venido a ser ocupado por el mundo de las finanzas: el dinero, en tanto abstracción y representación de la riqueza colectiva concentrada en manos privadas, posibilita el control de lo común. El capital financiero, por ende, dada su exterioridad respecto de la esfera de la producción, posee la flexibilidad y la agilidad suficientes para seguirle el paso a la movilidad inherente a la dinámica biopolítica y tender así sobre ella las redes de la abstracción dineraria.<sup>123</sup>

Un ejemplo claro de esto último es lo que ocurre en el caso de la metrópolis contemporánea, la cual, a medida que la fábrica moderna retrocede, pasa a tener un carácter cada vez más biopolítico: un verdadero tejido vivo de “prácticas culturales, circuitos intelectuales, redes afectivas e instituciones sociales”, elementos que hacen posible su caracterización como “fuente del común y receptáculo por el que este fluye” (ídem: 166). Pues bien, de manera simultánea y según ya lo señalábamos en el Capítulo 2, allí, en la metrópolis y particularmente alrededor de la propiedad inmobiliaria urbana, podemos encontrar uno de los circuitos económicos predilectos de la especulación financiera, con su secuela de privatización de lo común y de reproducción de la jerarquía y la desigualdad. Pero justamente por ser escenario de valorización, el espacio metropolitano se erige a la sazón en epicentro de las resistencias: las víctimas de la desposesión y la gentrificación, los trabajadores precarios, los desempleados, los pobres, los guetos de los migrantes, hacinados todos ellos en las periferias urbanas a lo largo y ancho del planeta, habilitan a Hardt y Negri para afirmar que “la metrópolis es a la multitud lo que la fábrica era a la clase obrera industrial: la metrópolis, como la fábrica, es la sede de la jerarquía y de la explotación, la violencia y el sufrimiento, el miedo y el dolor (...) Pero por esa misma razón la metrópolis es también, como la fábrica, la sede del antagonismo y la rebelión” (ídem: 263). En una palabra, hablamos de la urbe contemporánea como la patria de la multitud, donde ella desenvuelve su organización y su política.

---

<sup>123</sup> Aparte de la guerra y las finanzas, Hardt y Negri contemplan también factores “corruptores” de lo común: la familia, la corporación y la nación, en tanto instituciones alrededor de las cuales aquél discurre. En efecto, las tres “movilizan y proporcionan acceso al común, pero al mismo tiempo lo restringen, distorsionan y deforman. Estos son los terrenos sociales en los que la multitud tiene que emplear un proceso de selección, separando las formas benéficas y generativas del común de las perjudiciales y corruptas” (Hardt y Negri, 2011: 172).

Dos consideraciones se desprenden de lo anterior. En primer lugar, que a la luz del mencionado antagonismo escenificado en las metrópolis, no es de extrañar que la multitud se revele como “un concepto de clase” (Hardt y Negri, 2004: 131), condición atada a la explotación de la cooperación realizada por el capital en el sentido ya señalado, es decir, a posteriori y de manera parasitaria. Todo ello en el entendido de que “la clase económica se forma a través de los actos de resistencia colectivos” y que, por ende, la multitud emerge “como la totalidad de los que trabajan bajo el dictado del capital y forman, en potencia, la clase de los que no aceptan el dictado del capital” (ídem: 134), y aclarando que los autores no reducen la idea de clase a lo económico sino que incorporan en ella también el género y la raza.<sup>124</sup> Así las cosas, la clase como dimensión *sociológica* de la multitud viene a articularse a la faceta *ontológica* de la misma, ya ampliamente analizada por nosotros en el sentido de la potencia de las singularidades cooperantes. A todo esto, finalmente, Hardt y Negri agregan el componente *político* de la multitud propiamente dicho, entendido como el autogobierno radical de las singularidades orientado a “la destrucción de la soberanía”, esto es, del poder de mando ejercido desde arriba: “Hoy la multitud necesita abolir la soberanía a nivel global. Lo que significa para nosotros la consigna «otro mundo es posible», es que la soberanía y la autoridad deben ser destruidas” (ídem: 401). De manera que si a nivel ontológico el autogobierno suponía la radical afirmación del ser a la vez singular y colectivo de la multitud, manifiesto en el ejercicio del amor, la creatividad y el deseo como fuerzas constructoras y reconstructoras de la realidad social, en el plano político ese autogobierno se traduce en la recuperación del Lenin más soviético, el Lenin de *El Estado y la revolución*, involucrado a tientas en la apuesta por suprimir la soberanía estatal para reemplazarla por el consejo obrero. Por supuesto, en la actualidad la idea asamblearia propia del soviet no puede ser entendida en clave exclusivamente obrera sino en perspectiva biopolítica y, por tanto, como pluralidad de asambleas multitudinarias organizándose desde abajo mediante redes de comunicación y cooperación. Mas, ¿cuáles son los parámetros que rigen esa organización?

Nadie crea que hablamos de un proceso espontáneo ni improvisado. La destrucción de la soberanía debe organizarse de tal manera que vaya de la mano con la constitución de nuevas estructuras institucionales democráticas basadas en las condiciones existentes. Los escritos de James Madison en *El Federalista* proporcionan un método para tal proyecto constitucional, organizado mediante el pesimismo de la

<sup>124</sup> Esto por cuanto para Hardt y Negri la propiedad privada y la economía mercantil son vehículos de subordinación identitaria.

voluntad: instituyendo un sistema de controles y contrapesos, de derechos y garantías (ídem: 402).

Lenin y Madison por tanto, i. e. asamblea y controles desde abajo, como motivos inspiradores de la multitud en el despliegue de su poder constituyente, a partir, por supuesto, del espacio metropolitano. En *Declaración* (2012), Hardt y Negri dan pistas más concretas de lo que tienen en mente a propósito del diálogo entre dos tradiciones teóricas en principio tan heterogéneas. A ese respecto, resulta elucidador el accionar asambleario que caracteriza a los movimientos sociales contemporáneos, entendido como un modo de organización que garantiza la expresión de las minorías y logra incluir y articular las diferencias que de suyo impregnán la idea de multitud:

Las asambleas horizontales y democráticas no esperan o buscan la unanimidad, sino que, por el contrario, están constituidas por un proceso plural que está abierto a conflictos y contradicciones. Las decisiones de la mayoría avanzan mediante un proceso de inclusión diferencial o, para ser más exactos, mediante la aglutinación de las diferencias. Dicho de otra manera, el trabajo de la asamblea consiste en encontrar modos de vincular diferentes pareceres y diferentes deseos de tal suerte que puedan encajar con arreglo a modalidades contingentes. De esta suerte, la mayoría no se torna en una unidad homogénea, ni siquiera en una base de acuerdo, sino en una concatenación de diferencias. Así, las minorías son protegidas, no siendo separadas, sino siendo empoderadas para participar en el proceso. Esta configuración nos permite dejar atrás las ideas de la voluntad general, que se apoyan en la sabiduría de los representantes para, por el contrario, crear la política democráticamente, con arreglo a la voluntad de todos (Hardt y Negri, 2012: 71).

Ese control que ejercen los movimientos sociales como agentes participativos, se orienta hacia bienes específicos en los que se condensa lo común, como el agua, la educación y, muy particularmente, la banca (“los bancos deben tornarse en instituciones gestionadas en común para el bien común, y las finanzas deben tornarse en una herramienta para la planificación democrática” [ídem: 78]). Pero al hablar del control político que ejercen los movimientos sociales, resulta inevitable entrar a considerar, de otra parte, su relación con los partidos políticos y el Estado. Respecto de lo primero e inspirándose en el caso de las experiencias de relación entre los recientes “gobiernos progresistas” en América Latina y los movimientos, Hardt y Negri destacan —en una línea que coincide en mucho con la que se defendía en el Capítulo 2— cómo, al contrario de lo que sucedió en el caso europeo, en donde la tradición socialista postuló una “relación interna entre movimientos sociales y partidos políticos”, en

Latinoamérica “una de las características que hemos observado (...) durante este periodo es la decidida *externalidad* y por ende la separación de los movimientos sociales con respecto a las prácticas organizativas, las posiciones ideológicas y los objetivos políticos” (ídem: 87) de los partidos en el gobierno. Para los autores, en efecto, esa “externalidad” favorece la capacidad de la multitud para controlar a los gobiernos, obligándolos a transitar hacia la gobernanza (punto sobre el que volveremos más adelante), con lo cual los rasgos primordiales “de una «institucionalidad del común»” quedan a la vista: “la fuerza «destituyente» con respecto a las viejas constituciones coloniales o burguesas; la preeminencia de aspectos programáticos éticos y políticos (...) la temporalidad lenta y la autonomía de los desarrollos políticos; la insistencia en la transparencia de las instituciones y la comunicación; la expresión de contrapoderes (...) el aumento de la protección de las minorías; y los procesos de toma de decisiones democráticos que guían y coordinan todos estos aspectos” (ídem: 88).

En cuanto a la relación con el Estado y los poderes públicos propiamente dicha, un tema cardinal en lo que se refiere a los movimientos sociales es el de su capacidad para erigirse en pivotes del avance hacia el federalismo, siempre desde abajo y desde lo más pequeño (“en el micronivel residen las pasiones y la inteligencia de una lógica federalista de la asociación”): el federalismo como eje de la articulación espacial e institucional resulta clave, por ejemplo, de cara al ejercicio de “un poder legislativo constituyente”, así como en lo que tiene que ver con la práctica de una planificación democrática que ponga en cintura al poder ejecutivo y, también, con la “socialización” de la interpretación constitucional, hoy por hoy ejercida desde arriba y en exclusiva por el poder jurisdiccional.

Ahora bien, decíamos más atrás que de la condición de la metrópolis biopolítica en tanto “fuente del común y el receptáculo por el que este fluye”, se desprendían dos consideraciones. La primera, que acabamos de desarrollar, tenía que ver con las luchas políticas de la multitud a propósito de la defensa de lo común; la segunda, por su parte, se refiere a la forma como esas luchas, que emergen en la metrópolis, se insertan en lo global, es decir, en el escenario de la gobernanza imperial.

Para Hardt y Negri, en efecto, “por sí solas las soberanías nacionales no son capaces de organizar el espacio social global”, conclusión que hacia principios de la década del 2000 los

llevó a postular la idea de “Imperio” como la índole propia del orden posnacional. No obstante, la posterior invasión estadounidense de Irak pareció desmentir tal interpretación, obligándolos a matizar y a reconocer que hoy “vivimos en un periodo de transición, un interregno en el que el viejo imperialismo ha muerto y el nuevo Imperio aún está surgiendo” (Hardt y Negri, 2011: 227). En concreto, para ellos el episodio iraquí es visto como “un golpe de Estado dentro del sistema global” protagonizado por Estados Unidos, es decir, como un intento “encaminado a transformar la forma emergente del Imperio de vuelta a un viejo imperialismo, pero esta vez con una sola potencia imperialista” (ídem: 213). Dicho golpe de mano, visto a día de hoy, no solo ha resultado ser un fracaso del unilateralismo como proyecto sino que ha evidenciado incluso la imposibilidad del multilateralismo, situación que, pese a todo, no debe llevarnos a pensar en un vacío o en un desorden del sistema global, puesto que, de cualquier forma, “la globalización continúa”. En tales condiciones, el actual periodo de transición puede ser caracterizado como un orden de “gobernanza imperial” con dos rasgos fundamentales: discurre dentro de patrones de negociación constante que se alejan de la idea tradicional de gobierno; y, al mismo tiempo y sin embargo, posee una estructura, se regula por unas normas e incluye unas autoridades globales (estados-nación, instituciones supranacionales y subnacionales, corporaciones multinacionales, organizaciones no gubernamentales, etc.).

Aunque los distintos modelos —económico-financiero, neoinstitucional y neocorporativo— de los cuales se nutre la idea de gobernanza en general y de gobernanza imperial en particular, coinciden en concebirla como “una forma de regulación pluralista, que construye desde abajo y se crea en una red configurada por una geometría variable, multivel y/o policéntrica” (ídem: 234), según Hardt y Negri hay que cuidarse de confundirla con la democracia. Efectivamente, si algo define a la gobernanza es su funcionalidad respecto de los intereses de una oligarquía global, de una “aristocracia” enquistada en las estructuras del poder económico mundial.<sup>125</sup> Así pues y retomando el clásico modelo de Polibio, los autores identifican, al lado

<sup>125</sup> A propósito de la naturaleza de esta aristocracia, Hardt y Negri aluden a diversos estudios que “han documentado recientemente la formación de una clase capitalista transnacional global, estrechamente asociada a las corporaciones y las diferentes figuras estatales e institucionales que las regulan” (Hardt y Negri, 2011: 281). Sin embargo, los autores no se detienen demasiado en este punto, pues declaran que su interés no es “la definición sociológica de esta aristocracia” sino ofrecer “una panorámica estructural de las funciones aristocráticas de la gestión y regulación económica global dentro del orden piramidal del sistema imperial”.

de esa esfera aristocrática, otras dos, a saber: una monárquica (la aspiración a un centro: la figura de una gran potencia unilateralista, en lo militar; ciertas metrópolis en lo cultural; y otras tantas en lo financiero) y aquella que se presenta a sí misma como representativa del “pueblo” (elites de estados subordinados, organizaciones no gubernamentales). Sin embargo, el verdadero desafío democrático ejercido contra la gobernanza imperial no son estos pesos y contrapesos institucionales, sino el que encarnan “las resistencias de la multitud”.

A ese respecto, entonces, debemos retornar nuevamente al escenario de lo metropolitano en su condición de primigenio hogar de la multitud. En efecto, en un mundo cada vez más “metropolitano” la resistencia solo puede concebirse incardinada en la producción de lo común en la gran ciudad. Esa resistencia —que por otra parte abreva en la vieja tradición de las luchas urbanas, de las *jacqueries*— es caracterizada por Hardt y Negri como el “éxodo” de la multitud, comoquiera que se trata de su “sustracción respecto a la relación de capital mediante la actualización de la autonomía de la fuerza de trabajo” (ídem: 165). El éxodo es, en una palabra, el rechazo de la multitud dirigido contra el intento del capital por expropiar lo común, que se ubica a caballo entre los espacios de lo global y lo local-metropolitano.

Para los autores, la expresión concreta del éxodo desde el punto de vista de la acción política es la resistencia civil, razón por la cual asume “la forma del sabotaje, de la renuncia a la colaboración, de las prácticas contraculturales y de la desobediencia generalizada. Tales prácticas son eficaces porque el biopoder siempre está «sujeto» a las subjetividades sobre las cuales gobierna. Cuando estas abandonan el terreno, crean vacíos que el biopoder no puede tolerar. Los movimientos de alterglobalización que florecieron en los años inmediatamente anteriores y posteriores al cambio de milenio funcionaban en gran medida de esta manera” (Hardt y Negri, 2011: 369). De otra parte, en lo que se refiere a las cuestiones estratégicas, Hardt y Negri retoman las nociones gramscianas de “revolución pasiva” y “activa”, pero no como alternativas excluyentes sino, antes bien, como complementarias: el “«devenir principio» de la multitud” implica una asunción de la revolución en la que esta envuelve atributos a la vez destituyentes e instituyentes: “No nos enfrentamos a una alternativa —insurrección o lucha institucional, revolución pasiva o activa—. Antes bien, la revolución debe ser simultáneamente tanto insurrección como institución, transformación superestructural y estructural” (ídem: 368).

Así pues, el éxodo supone un esfuerzo de reconstrucción institucional a partir del autogobierno asambleario de la multitud, de su ejercicio del control desde abajo, todo lo cual se encarna —como ya veíamos— en la propuesta federalista planteada por los autores en *Declaración*. Mas ese planteamiento, según ahora nos resulta claro, solo puede tener sentido si se le sitúa en el contexto de la gobernanza imperial. En otras palabras, la potencia de la multitud, desenvuelta en el vértice entre las metrópolis y lo global, tiene que traducirse en el planteamiento de una “gobernanza constituyente” entendida como forma de gobierno de la revolución. Según Hardt y Negri, “los mecanismos de gobernanza del Imperio tienen el mérito de interpretar el contexto biopolítico y registrar la autonomía creciente de las redes de singularidades, las formas rebosantes e incommensurables de valor producidas por la multitud y la potencia cada vez mayor del común. Nos inclinamos a apropiarnos de este concepto de gobernanza, a subvertir su vocación imperial y a reformularlo como un concepto de democracia y revolución” (ídem: 373). En conclusión, fragmentación y pluralismo normativo, lógica de red y flexibilidad para recoger la contingencia del conflicto propio del mundo actual —“estructuras flotantes, podríamos decir, sobre las ondas en conflicto de la sociedad global”—, de manera que se le dé paso a “la experimentación social y la innovación democrática”: tales serían los rasgos fundamentales que tendrían que orientar una tal reformulación.

## 7. 2. John Holloway y el autogobierno como negatividad

En *¿Por qué Adorno?*, John Holloway reivindica la idea de dialéctica negativa como punto de partida y eje de la crítica teórica y práctica del capitalismo contemporáneo. “Pero —se pregunta— por qué preocuparnos por la dialéctica cuando el «materialismo dialéctico [ortodoxo] ha degenerado en dogma»? (...) La respuesta de Adorno es que la dialéctica no es un punto de vista, sino que más bien expresa la inevitable insuficiencia del pensamiento, la desgarrada relación entre el pensamiento y los objetos del pensamiento” (Holloway, 2007 a: 12). Y, al efecto, cita al propio Adorno cuando habla de la dialéctica en estos términos: “«El nombre de dialéctica comienza diciendo solo que los objetos son más que su concepto (...) La contradicción es índice de lo que hay de falso en la identidad, en la adecuación de lo

concebido con el concepto»” (ídem).

Ese desbordamiento del concepto por la objetividad es definido por Adorno como la “primacía del objeto”, principio que, junto con el rechazo del momento de la negación de la negación y con la noción de “no identidad”, articulan su concepción de dialéctica negativa. Primacía del objeto significa, por tanto, que el concepto siempre se queda corto respecto de las cosas, que lo particular no puede ser entendido como un mero caso de lo general pues no es idéntico a sí mismo sino contradictorio: aunque único, mutante e irrepetible, es, en simultánea, estático en tanto encarnación de la totalidad social burguesa. Así las cosas, imposibilidad del tradicional proyecto idealista de aprehender no ya simplemente el absoluto en abstracto sino también la historia como totalidad.

Ahora bien, aunque la razón, según Adorno, “no es capaz de producir o captar la totalidad de lo real”, en cambio sí lo es de “irrumpir en lo pequeño, de hacer saltar en lo pequeño las medidas de lo meramente existente” (Adorno, 1991: 102). Sin embargo, para ello y dado que, se insiste, el objeto no es idéntico a sí mismo sino contradictorio, es necesario emplear una lógica que no puede ser la de la identidad sino, en sus términos, la de la “desintegración” o el “desmoronamiento”, fundada en categorías capaces de dar cuenta de tal contradicción. Aquí el presupuesto es el marco conceptual de tipo materialista previamente fijado por Horkheimer: el materialismo es un pensamiento que se considera a sí mismo incompleto y que concibe “una tensión ineliminable entre concepto y ser” (Horkheimer, 2001: 43) en lugar de su identidad. Así pues, reconocida como utópica la correspondencia entre razón y realidad, la aspiración totalizante queda aparcada y en su lugar hay que volcarse hacia los aspectos más ínfimos y minúsculos de dicha realidad, los cuales, de un lado, desbordan la intención identitaria del concepto y, del otro, son soslayados por ella:

Aquí se podría buscar la afinidad que existe entre la filosofía interpretativa y ese tipo de pensamiento que prohíbe con el máximo rigor la idea de lo intencional, de lo significativo de la realidad: el materialismo. Interpretación de lo que carece de intención mediante composición de los elementos aislados por análisis, e iluminación de lo real mediante esa interpretación: tal es el programa de todo auténtico conocimiento materialista (...) Si la filosofía ha de aprender a renunciar a la cuestión de la totalidad, esto significa de antemano que tiene que aprender a apañárselas sin la función simbólica en la que hasta ahora, al menos en

el idealismo, lo particular parecía representar a lo general; y sacrificar los grandes problemas de cuya grandeza pretendía antes salir fiadora la totalidad, mientras que hoy la interpretación se escapa entre las anchas mandíbulas de los grandes problemas. Si la interpretación solo llega a darse verdaderamente por composición de elementos mínimos, entonces ya no tiene parte alguna que tomar en los grandes problemas en sentido heredado, o solo de manera tal que haga cristalizar en un hallazgo concreto la cuestión total que antes ese hallazgo parecía representar en forma simbólica. La desconstrucción en pequeños elementos carentes de toda intención se cuenta según esto entre los presupuestos fundamentales de la interpretación filosófica (Adorno, 1991: 90-91).

No identidad: frente a una realidad contradictoria, la índole de las categorías a utilizar es la de la propia contradicción. Ese es el único camino para tratar de lidiar con la triple forma de manifestación no identitaria del proceso cognitivo: de un lado, la no identidad del objeto consigo mismo; del otro, la del objeto con respecto a la dimensión del sujeto o del concepto; finalmente, la del sujeto consigo mismo (por cuanto se trata de un abstracto ente cognoscente con pretensiones fundacionales, por una parte; pero, por la otra, de un individuo natural-social concreto, que padece y desea, que es activo y, en tal medida, no se limita a la mimesis del objeto sino que lo transforma).

Mas, evidentemente, utilizar conceptos contradictorios supone apostar por una ambivalencia que niega el espíritu categorizador típico de la lógica identitaria. De ahí que Adorno no afirmaba ni el concepto ni la realidad en sí mismos sino que apuntaba a subrayar su mutua referencia crítica. En otras palabras, cada uno era afirmado en su no identidad respecto del otro, dando como resultado una imagen evanescente e inasible de la función cognitiva. El efecto: la ruptura de la categorización, la lucha incansable contra la fetichización del pensamiento, la negativa a conciliar con una realidad signada por la dominación capitalista.

En ese sentido, la idea de “la dialéctica como conciencia consecuente de la no-identidad, de aquello que desborda”, sería, según Holloway, el tema central del pensamiento de Adorno, aspecto en el cual el autor irlandés cree encontrar el filón más político del pensamiento de este último, procediendo a interpretarlo por tanto como “libertario y revolucionario. Libertario porque su eje y su fuerza motriz es lo inadaptado, la particularidad irreductible, la no-identidad que no se deja contener, el rebelde que no se subordina a la disciplina del partido. Revolucionario porque es explosivo, volcánico. Si no existe otra identidad que la identidad

que está socavada por la no-identidad, entonces no hay posibilidad de estabilidad. Toda identidad es falsa, contradictoria, se basa en la negación de la no-identidad que no puede suprimir, que busca contener y que no puede contener" (Holloway, 2007 a: 12).

Así pues, si el eje conceptual es la no identidad, entonces el punto de partida es el "no", "el grito", la negación de la realidad existente en lugar de su aprehensión como positividad. A ese respecto, Holloway toma distancia de la corriente autonomista italiana a la que achaca la asunción de un autonomismo positivo y no negativo, postura que explicaría su déficit de radicalidad a la hora de anteponer la lucha obrera al desarrollo capitalista (e. g. Tronti). En efecto, si bien Holloway coincide plenamente con semejante inversión del punto de vista y se reconoce a sí mismo como "parte de la tradición autonomista u *operaista*" (Holloway, 2007 b: 89), le censura que su proyecto "era ambiguo, precisamente porque no prosiguió el desarrollo de su argumento hasta sus últimas consecuencias, y porque no cuestionó el concepto identitario de la clase trabajadora como grupo de personas identifiable. Puso la relación capital-trabajo de cabeza, pero para ser consecuente hubiera debido poner el mundo entero de cabeza, ubicando la no-identidad en el centro de nuestra vida y de nuestra forma de pensar" (Holloway, 2007 a: 14).

Ese cuestionamiento del "concepto identitario de clase trabajadora" significa, precisamente, que el carácter disolvente de la idea de no identidad debe ser aplicado también a la categoría de sujeto político, operación que en manos de Holloway da como resultado una fuerza negadora: el "nosotros". "¿Y quiénes somos *nosotros*? Nosotros somos el sujeto que no puede ser encerrado dentro de ningún concepto, dentro de ninguna definición. Podemos decir que somos la clase trabajadora, pero esto tiene sentido solo si entendemos *clase trabajadora* como un concepto que estalla contra sí mismo, un concepto que rompe sus propios límites (...) Un nosotros que no es identitario, sino un nosotros desgarrado, inadaptado, creativo (...) un nosotros antagónico y auto-antagónico (...) El *nosotros* dialéctico es el *nosotros* contradictorio que vive en-y-contra la sociedad falsa, la sociedad capitalista, un *nosotros* clasista no-identitario" (ídem: 13).

En tales condiciones, queda sentado que la clave hermenéutica es la negatividad en lugar de la positividad como punto de partida o, en otros términos, la postulación del mundo del trabajo

como un “nosotros” creador —“el hacer”— que niega tanto al capital como a sí mismo. En su formulación más en general, finalmente, se trata de la comprensión de la no identidad como negación de toda categorización y de todo énfasis en lo estable, en lo permanente, en lo rígido y formal. “El movimiento de la anti-identidad abre” en la medida que asume las cosas como proceso jalónado por la lucha, como parpadeo histórico y no como fijación y eternidad: tal es la esencia del “marxismo abierto”, la cual se condensa, entre otras cosas, en la preocupación por el problema de la “forma” de las relaciones sociales, entendida como el simple “modo de existencia” precario y temporal de las mismas:

el pensamiento burgués (fetichizado) es ciego para la cuestión de la forma. La pregunta por la forma (valor, dinero o capital como formas de las relaciones sociales), surge solamente si uno es consciente de la historicidad de las relaciones sociales burguesas, es decir, del hecho de que el capitalismo es una forma histórica particular de organizar las relaciones entre las personas (...) La categoría de forma es central en la discusión que Marx desarrolla en *El Capital*. Se refiere allí a la “forma-dinero”, a la “forma-mercancía”, a la “forma-capital”, etcétera. Estas no deben entenderse como si fueran parte de una distinción entre género y especie (el dinero como “forma” o “especie” de alguna otra cosa), sino simplemente como un modo de existencia. El dinero, la mercancía, el capital, son modos de existencia de las relaciones sociales, las formas en las que las relaciones sociales de hecho existen. Son los modos de existencia cristalizados o rigidizados de las relaciones entre las personas. “Forma”, entonces, es el eco del grito, un mensaje de esperanza. Gritamos contra las cosas tal como son: sí, llega el eco, pero las cosas-como-son no son eternas, solo son las formas históricamente cristalizadas de relaciones sociales (Holloway, 2002: 78-79).

“Forma” es, de esta manera, la categoría con base en la cual Holloway y el marxismo abierto se remiten a la estructura social en tanto capital y Estado, es decir, en tanto objetivación e instrumentalización histórica de la actividad, la creatividad y la lucha de los seres humanos, que se autonomizan y se convierten en variable capaz de determinar “el hacer” o, si se quiere, el trabajo vivo de los individuos. Lucha del hacer contra lo hecho, de trabajo vivo contra capital, de sujeto contra estructura y de no identidad contra identidad. Hay en el marxismo abierto un retomar de antinomias clásicas de la tradición marxista, que son tratadas ahora a partir de la inspiración dual y conjugada del autonomismo y la dialéctica negativa: simultáneamente, énfasis en la lucha del trabajo vivo como punto de partida y en la no identidad que hace estallar tanto las categorizaciones conceptuales como la formalización que trata de encapsular el dinamismo de las relaciones sociales. El resultado es la priorización de

lo que hay de dinámico, flexible, contingente, temporal y “abierto” en aquellas; es un poner por delante la esperanza de la transformación del orden establecido, y un repudiar la imagen de dureza, estabilidad y eternidad que capital, Estado, partidos, familia y demás instituciones salvaguardadoras de lo existente intentan imponer. Y es también, desde otro punto de vista, la apuesta por el marxismo como teoría de la lucha por oposición no solo a la teoría burguesa (funcionalismo, individualismo metodológico, etc.) sino, incluso, al propio marxismo académico y “cerrado” que esgrime el determinismo en lugar de la acción.<sup>126</sup>

La insistencia en la cuestión de la forma tiene que ver, entonces, con el hecho de que se identifica en ella el instrumento a través del cual el momento político, el momento de la lucha queda situado en un segundo plano, cosa que conduce, ni más ni menos, a la subordinación del hacer con respecto a lo hecho. La forma, en otras palabras, es el vehículo por excelencia de la fetichización de las relaciones sociales, por cuya cuenta queda legitimada la pérdida del control de su actividad creadora por parte de los individuos, la cual se objetiva y se cosifica apareciendo ante ellos como una estructura inmodificable. Entender, por contra, que las formas son solo modos de existencia perecederos de dicha estructura, permite abordar tal fetichización ya no como algo consumado sino como “un proceso de separación de sujeto y objeto, de hacer y de hecho, siempre en antagonismo con el movimiento opuesto de anti-fetichización, de la lucha para reunir sujeto y objeto, para recomponer el hacer y lo hecho”. A partir de esa comprensión, “se disuelve la dureza de todas las categorías y los fenómenos que aparecen como cosas o como hechos dados (como por ejemplo la mercancía, el valor, el dinero, el Estado), se revelan también como procesos. Las formas toman vida. Las categorías

<sup>126</sup> Holloway defiende la necesidad de “una crítica del «marxismo cerrado» [es decir, de] todas aquellas corrientes de la tradición marxista que ven el desarrollo social como un camino predeterminado, ya sea desde un modo de producción hacia otro o, en el lenguaje más de moda de la teoría de la regulación, desde un modo de regulación hacia otro, ya sea que se le vea en los términos tradicionales de la «necesidad histórica» o en los tonos posmodernos, posestructurales, más influyentes de las «inescapables líneas de tendencia y dirección establecidas por el mundo real» (Stuart Hall). Existe una larga, ridícula y a veces hasta asesina tradición del marxismo cerrado de imponer fáciles y mortíferas clasificaciones sobre el futuro. Esta clase de marxismo viene en diversas formas y figuras, desde el determinismo de la Segunda y Tercera Internacionales, hasta las más recientes tendencias como el estructuralismo, el marxismo de la elección racional, la teoría de la regulación o el realismo crítico, pero todas tienen en común una visión teleológica, funcionalista, determinista, del desarrollo histórico que impone límites a las posibilidades del futuro. Está lejos de ser un desarrollo reciente, pero, mientras que el determinismo tradicional del marxismo «ortodoxo» al menos tenía un *deus* (casi *deus ex machina*), el Partido, que podía salvarnos de las leyes objetivas del desarrollo capitalista, las teorías modernas, más como regla que como excepción, simplemente degeneran en teorías de la reproducción capitalista, en más sofisticadas respuestas a las cuestiones de la teoría burguesa. El marxismo deviene, en la frase de Mattick, «el último refugio de la burguesía», proponiendo soluciones a los problemas que la teoría burguesa ha fallado en resolver” (Holloway, sf. 1-2).

se abren para revelar que sus contenidos son lucha” (ídem: 129).

Pero destacar que la forma encubre la lucha, equivale a afirmar que lo que queda oculto es precisamente la índole antagónica y clasista del orden capitalista y, adicionalmente, su propensión a la crisis, entendida como “salto cualitativo, [como] una ruptura en el proceso normal de cambio” (Holloway, 2007 c: 8) y como expresión de la discontinuidad histórica. En el abordaje de la teoría burguesa, ciega como hemos visto ante la cuestión de la forma, la crisis aparece como una dinámica fragmentada entre lo económico y lo político y, adicionalmente, como un mero proceso de “destrucción creadora”. Tal el caso de las teorías schumpeterianas, que interpretan la crisis y su desarrollo como un fenómeno cuyo resultado está siempre predeterminado en el sentido de arrojar un saldo positivo para el capitalismo: permite la renovación de los paradigmas tecnológicos, la depuración de la mano de obra en clave de elevación de la productividad, el redisciplinamiento de los trabajadores, la rebaja de los salarios, etc. En una palabra, la crisis es al capital, en una analogía de jardinería, como la poda para las plantas: un deshacerse de lo innecesario, que fortalece y asegura un florecimiento renovado.

Según Holloway, este tipo de concepción (suscrita por el marxismo académico e, incluso, por el crítico, como en el caso de Negri<sup>127</sup>), que pone el énfasis en la necesidad del momento de la reestructuración, es incapaz de identificar el entrelazamiento de las distintas expresiones de la crisis, las cuales tienen su hilo conductor en la lucha. Contrariamente, cuando se parte de esta, se “abre” la categoría de crisis y se logra encontrar su médula clasista: “Una teoría de la crisis constituye una teoría de la inestabilidad, y por ello, una teoría de la volatilidad de las relaciones de clase (...) La crisis es al mismo tiempo una ruptura y una reestructuración, conlleva a la vez la inestabilidad y la reestabilización de las relaciones de clase. El problema radica en cómo interpretar la relación existente entre estas dos facetas de la crisis” (ídem: 27 y 29). Se trata, pues, de penetrar el fetiche para encontrar tras lo que parecen conflictos fragmentarios y periféricos, la contradicción entre el trabajo y el capital. Por eso, para Holloway, mientras la fetichización supone un proceso de descomposición de clase, el

<sup>127</sup> “Parece existir un supuesto, tanto en el argumento de Negri como en las concepciones de muchos otros teóricos de la crisis, cuando la definen como un proceso de «destrucción creativa», y que asume que los dos aspectos de la crisis simplemente se funden. Pero esto es, precisamente, extender el funcionalismo de la economía burguesa: si la crisis es también una inevitable reestructuración del capital, entonces, la reproducción del mismo constituye un círculo cerrado sin escapatoria” (Holloway, 2007 c: 30).

movimiento contrario, de desfetichización, conlleva la recomposición de la misma, i. e. “la superación del estado de fragmentación de la clase trabajadora. Es mediante la organización práctica y la lucha de la clase trabajadora como se establecen las interconexiones sociales, tanto en la práctica como en la percepción” (ídem: 22).

Así las cosas, tras la aparente pureza económica del fenómeno, emerge su faceta más política y allí donde se nos hablaba de leyes objetivas lo que encontramos ahora como común denominador es el desafío planteado por los que se resisten a que su actividad quede sometida al proceso de valorización.<sup>128</sup> A la crisis de la economía, viene a sumarse entonces una crisis del Estado y, además, “de la familia, de la moral, de la religión, de las estructuras sindicales, de todo lo que previamente parecía asegurar la estabilidad social y en el presente ya no puede garantizarlo (...) Esto es una crisis: una ruptura en el modelo de las relaciones sociales” (ídem: 34). Bien puede ser, por supuesto, que al final de cuentas el capital salga ganancioso y que el resultado del conflicto sea la reestructuración; pero, insiste Holloway, eso es algo que no puede considerarse como necesario, que no está predeterminado: “Entre la crisis como ruptura y la crisis como reestructuración hay un abismo de posibilidades, un *salto mortal* del capital sin ninguna garantía de un aterrizaje seguro: entre ruptura y reestructuración hay una entera historia del mundo de la lucha” (ídem: 36).

En el análisis de Holloway, la forma y el fetichismo separan, fracturan, distorsionan y ocultan; por el contrario, la actividad de los individuos y la lucha unen, recomponen, integran y visibilizan. Bajo esa luz, desfetichizar, abrir las formas, es recomponer el mundo del “hacer” y lograr tanto una recomposición de clase como una unificación de las luchas, de suyo múltiples y diversas, en contra del capital. En tales condiciones, se hace patente la existencia, o mejor, la renovada constitución de una subjetividad de clase articulada al hacer. No

<sup>128</sup> Piénsese, por ejemplo, en la ley de la baja tendencial de la tasa de ganancia entendida como incremento de la composición orgánica del capital. Asumida en perspectiva legaliforme, se trata de una determinación objetiva, propia del funcionamiento del sistema capitalista. Vista, en cambio, a través del prisma de la lucha, lo que se encuentra es “la insubordinación o la no-subordinación del hacer [que] obstruye la intensificación de la explotación requerida por la reproducción capitalista al punto tal que la ganancia de capital se ve seriamente afectada. Por medio del proceso de crisis, el capital busca reorganizar su relación con el trabajo de manera tal de restablecer la ganancia” (Holloway, 2002: 264). Según Holloway, trabajo y capital se repelen mutuamente por cuanto dependen uno del otro: el trabajo “huye” del capital (lucha por dejar de ser trabajo), lo cual se manifiesta en las huelgas, las jornadas de trabajo lento, el sabotaje, etc. Por su parte, el capital también “huye” del trabajo: se desterritorializa, se transforma en dinero, reemplaza trabajo vivo por maquinaria, etc. Cuando el capital no puede huir del trabajo se desata la crisis, por vía de la cual este trata de cambiar a su favor la correlación de fuerzas, redisciplinando al trabajo.

obstante, en la medida en que Holloway tiene como clave hermenéutica una muy particular lectura del principio dialéctico-negativo de no identidad (cuestión sobre la que volveremos más adelante), su visión de la subjetividad pasa por el tamiz del repudio de toda categorización, dando como resultado la etérea formulación —que ya señalábamos con anterioridad— de un “nosotros clasista no identitario”:

No es posible definir el sujeto crítico-revolucionario porque es indefinible. El sujeto crítico-revolucionario no es un *quién* definido sino un *qué* indefinido, indefinible y anti-definicional.

La definición implica subordinación. Solo es posible definir un sujeto sobre la base de una subordinación supuesta. La definición de un sujeto crítico-revolucionario es una imposibilidad, puesto que “crítico-revolucionario” significa que el sujeto no está subordinado, está en rebeldía contra la subordinación. Un enfoque que no comience a partir de la subordinación sino de la lucha es necesariamente anti-definicional. La insubordinación es de manera inevitable un movimiento en contra de la definición, un desbordamiento. Una negación, un rechazo, un grito (Holloway, 2002: 206).

La clase, por tanto, no puede ser entendida como un grupo identificable de personas existente *a priori*, sino como un proceso continuado de constitución clasista, una suerte de constante reclasificación jalona por el antagonismo que, en el caso de todos aquellos cuya actividad es objeto de valorización, tiene en común precisamente eso, es decir, la dinámica continuada del despojo de su capacidad creadora por el capital. Dos consecuencias se desprenden de esto último: primero, que la lucha del mundo del hacer se articula a partir de su oposición a ser clase trabajadora, a permitir que su actividad se convierta en trabajo. Y segundo, que contrariamente a lo defendido por el marxismo ortodoxo, se entiende que la constitución clasista no tiene sus raíces exclusivamente en la esfera de la producción, sino también en la de la circulación, con lo cual no puede ser reducida al proletariado industrial: “La supresión de la creatividad no solo tiene lugar en el proceso de producción sino en la separación total del hacer y lo hecho que constituye la sociedad capitalista” (ídem: 205).

Ese carácter totalizante de la constitución de las relaciones de clase, le permite a Holloway pensar la lucha como una acción que articula las reivindicaciones obreras tradicionales, por así decirlo, con las de los movimientos sociales contemporáneos, conjugando paralelamente la sensibilidad anticapitalista con la que repudia la racionalización administrativa y/o los

liderazgos carismáticos, delineando así una concepción autogubernativa radical. Ello queda de manifiesto en su rechazo de los partidos políticos, del Estado y de la figura —tan importante en la historia comunismo— del militante como héroe y, en contraste, en su exaltación de los lazos solidarios que se traban a la hora de la acción, en clave de política prefigurativa: “El grito-contra y el movimiento del poder-hacer están inextricablemente entrelazados. En el proceso de luchar-contra se forman relaciones que no son la imagen espejular de las relaciones de poder contra las que se dirige la lucha: relaciones de compañerismo, de solidaridad, de amor, relaciones que prefiguran el tipo de sociedad por el que estamos luchando” (ídem: 211).

En lo que se refiere al rechazo de los partidos políticos y de las concepciones que defienden la acción “dentro y contra el Estado”, la postura de Holloway se inspira, como ya resulta axiomático a estas alturas, en el carácter fetichizado que visualiza en estas formas, las cuales en tal virtud fragmentan el hacer y reproducen las relaciones de dominación. En el caso de los partidos y, especialmente, de los partidos “de izquierda” tradicional, el punto queda de manifiesto en su actitud vanguardista, en su pretensión de erigirse en los “conocedores” por excelencia y en los depositarios de la teoría acertada. En tales condiciones, el “contexto político y la idea de la teoría como el «auto-conocimiento de la realidad» se refuerzan mutuamente (la legitimación del Partido depende de su proclamado «conocimiento de la realidad», mientras que la noción de la teoría como conocimiento de la realidad sugiere que tiene que haber un Conocedor: el Partido)” (ídem: 123).

Por su parte, el Estado es definido por Holloway como “una forma rigidizada o fetichizada de las relaciones sociales. Es una relación entre personas que no parece ser una relación entre personas, una relación social que existe en la forma de algo externo a las relaciones sociales” (ídem: 133). Así las cosas, dada esa operación de ocultamiento, no se trata solo de “un Estado en una sociedad capitalista sino [de] un Estado capitalista” comprometido con la reproducción de lo existente, sin que ello deba llevar a soslayar la complejidad de tal compromiso: ni todo lo que hace el Estado es en beneficio del capital ni tampoco su accionar ofrece una solvencia plena de cara a la reproducción, lo cual permite concluir que su relacionamiento con el orden capitalista es más del tipo ensayo y error. Adicionalmente, hay que señalar que la existencia del Estado tampoco debe darse por sentada, pues aunque es una forma de las relaciones

sociales, al mismo tiempo consiste en “un proceso de formación de relaciones sociales” que de suyo incorpora en su seno la disputa acerca de sí mismo.

Por último, para Holloway el comunismo en tanto movimiento autogubernativo opuesto a la fetichización y a “la negación del movimiento” es “anti-heroico” y reticente a centrarse en la pura y simple figura del militante (aunque no la excluye necesariamente). En efecto, el proceso revolucionario como desarrollo del “anti-poder” solo puede ser emprendido por las personas comunes y corrientes a partir de sus lazos cotidianos, afectivos y comunitarios, los cuales niegan la mercantilización de las relaciones sociales. Necesidad, pues, de “tomar como principio central de la organización revolucionaria la idea zapatista de que somos los comunes-por-lo-tanto-rebeldes” (ídem: 188).

Como conclusión de todo lo anterior, entonces, actitudes como militar en partidos, ocupar el Estado y gobernar se traducen en un “proceso activo de derrotarse a sí mismo”, comoquiera que su esencia es la fragmentación y el debilitamiento del hacer. En tales condiciones, el autor se pregunta: “¿cómo cambiamos el mundo sin tomar el poder?”, respondiendo, de manera por demás desconcertante: “Al final del libro, como al comienzo, no lo sabemos” (ídem: 293). Por supuesto, sí intenta formular unas pautas generales a tener en cuenta, como cuando habla de “una acumulación de prácticas de auto-organización oposicional”, de la “lucha cotidianamente repetida y nunca pre-determinada” y de reemplazar la política de organización de tipo tradicional por “una anti-política de eventos”. Holloway reconoce que estas pautas deben trascender la pura negatividad y, en cambio, “afirmar maneras alternativas de hacer”, cosa que exige algún grado de preparación (incluyendo la inevitable intervención de una militancia). Allí los modelos a seguir son mayo del 68, la rebelión zapatista, el movimiento alterglobalización, etc., ejemplos históricos que son elogiados en cuanto constituyen “destellos contra el fetichismo, festivales de los no-subordinados, carnavales de los oprimidos, explosiones del principio del placer...” (ídem: 293). En una palabra, se trata de expresiones que tienen en común una apertura a la incertidumbre y un reconocimiento del “no saber” que son vistos como inherentes a la revolución misma en clave del “preguntando caminamos” zapatista, el cual solo aparece cuando el proceso es protagonizado por la gente común, de manera autogubernativa y desde abajo.

Ahora bien, esa exaltación de la incertidumbre y el “no saber” hasta cierto punto resulta lógica a la luz de un pensamiento que no solo hace de la acción humana el eje hermenéutico por excelencia de la teoría, sino que además la unilateraliza, descartando por “funcionalista” cualquier intento de apelar a la esfera de la estructura a la hora del análisis.<sup>129</sup> Por supuesto —y sin percatarse de la deriva subjetivista en la que se halla incurso—, al adoptar esa postura Holloway cree ser fiel a la exigencia adorniana y materialista de la no identidad. Sin embargo, ya señalábamos cómo en manos de Adorno la dialéctica negativa en tanto método expresa ante todo una sistemática reluctancia (que en tanto sistemática resultaba en sí misma —rasgo muy adorniano— dialéctica y paradójica, teniendo en cuenta el marco general de un enfoque que reivindicaba la asistematicidad) a afirmar tanto la esfera del sujeto como la del objeto *per se*, utilizando más bien cada uno de ellos como eje de la crítica del otro. Eso explica por qué Adorno en ocasiones defendía la índole sistémica del capitalismo contemporáneo y en otros momentos, por contra, su naturaleza fragmentaria y su tendencia a la implosión; o por qué en un texto como *La idea de historia natural*, el análisis oscila entre la afirmación de la naturaleza y la contra-afirmación de la historia, mostrando simultáneamente la dialecticidad interna de cada uno de esos extremos; o por qué reivindicaba la necesidad de apelar a la potencia analítica de la subjetividad, para al mismo tiempo de tratar de “quebrar con la fuerza del sujeto el engaño de una subjetividad constitutiva” (Adorno, 1984: 8), etc.

Por otra parte, a lo anterior se suma como causa del salto al vacío en el que se traduce la teoría de la acción de Holloway, su formulación puramente abstracta de la subjetividad política en la forma de un “nosotros” descualificado. Allí, nuevamente, vuelve a quedarse corto respecto de esa otra noción adorniana de lo “particular concreto”, consistente en la comprensión de que el conocimiento de un fenómeno involucra la referencia simultánea a la totalidad (para el caso la estructura social presidida por el fetichismo de la mercancía) y a las partículas más ínfimas que lo constituyen (para el caso la idea del sujeto como el ser humano empíricamente existente en tanto cuerpo sensible: “un trozo de naturaleza”, al decir de Susan Buck-Morss<sup>130</sup>). La tensión ínsita en tal confluencia de lo general y lo particular era, ni más ni menos, la

<sup>129</sup> Tal es, precisamente, el eje de la crítica de Holloway a Negri y al conjunto del “autonomismo positivo”: estos, luego de haber hecho la revolución copernicana en el campo del marxismo al priorizar la acción, habrían terminado desandando sus propios pasos y derivando —por su déficit de negatividad, i. e. por su repudio de la dialéctica— hacia el énfasis en el análisis de la estructura.

<sup>130</sup> En este aspecto específico y de manera paradójica, la concepción del sujeto de Adorno está más cerca de la idea de “singularidad”, de un antidialéctico como Negri, que de la del “nosotros” defendida por Holloway.

médula constitutiva de lo que Benjamin llamó “constelación” y Adorno “modelo”: conjugación de interpretación e investigación, i. e. descomposición de lo dado a los sentidos y reunión de las piezas combinando el instrumental categorial de la teoría (Marx) y la imaginación creadora, cuestión esta que ya analizábamos en la Introducción.

Así pues, en nuestra hipótesis, la asunción que hace de Holloway de la dialéctica negativa deriva en un subjetivismo abstracto que, en su huida del funcionalismo, lo lleva a soslayar la referencia a lo estructural a la hora del análisis. Ello queda de manifiesto a propósito de la cuestión de la forma: si esta es modo de existencia, es decir, proceso y lucha, entonces es portadora de una tensión, de un antagonismo interno que, en el caso de figuras como el partido o el Estado, en lugar de ser descartado debería más bien ser profundizado y explotado. En otras palabras, el subjetivismo abstracto conduce a Holloway a una visión unilateral o no relacional de la autonomía y del autogobierno, muy al estilo del anarquismo más intransigente y, en tal medida, a la incapacidad para entender las formas como campo de lucha en la perspectiva del cogobierno. Déficit de republicanismo, menosprecio de la desconfianza respecto del poder ejercida desde dentro y desde abajo, cierre de las posibilidades de desatar procesos contrahegemónicos: tales son algunas de las consecuencias políticas de su apuesta por “cambiar el mundo sin tomar el poder”.

No obstante, para ser justos con Holloway hay que decir que en su reacción a las críticas de las que fue objeto su planteamiento inicial, abrió hasta cierto punto la puerta a una trama de relación entre sujeto y estructura menos descompensada, al postular el “método de la grieta”. La idea es que, como respuesta a la lucha y en el intento por contenerla, el capital se ve forzado a incrementar la desarticulación de las relaciones sociales, cosa que instrumentaliza precisamente a través de las formas (valor, dinero, mercancía); pero, al proceder de esta manera, es decir, por vía de la desarticulación, disloca el lazo social abriendo la propensión al desorden. Esos puntos de dislocación son las grietas. Mas el “método de la grieta es el método de la crisis” o, si se quiere, implica la comprensión del capitalismo “no como dominación, sino desde la perspectiva de sus crisis, contradicciones, sus debilidades [donde] nosotros mismos somos esas contradicciones” (Holloway, 2011: 19). Tal el caso, por ejemplo, del desempleo. Si el empleo es forma de control, entonces el desempleo significa un debilitamiento de ese control: obliga a las personas a buscar vías alternativas de supervivencia

al margen de la venta de fuerza de trabajo, como podría ser el caso de aquellas respuestas comunitarias que representan “una nueva socialidad del hacer”.

En el “método de la grieta”, esta última es tanto búsqueda como creación, lo cual da para pensar que hay grietas objetiva o estructuralmente dadas, si bien en cualquier caso son el producto mediato o inmediato de la lucha y, como tales, consecuencia del rechazo categórico y primigenio que Holloway llama simplemente dignidad y que entiende como un momento de “negación-y-creación”: “La dignidad es el desarrollo de la potencia del poder del *no*. Nuestro rechazo nos enfrenta con la oportunidad, la necesidad y la posibilidad de desarrollar nuestras propias capacidades” (ídem: 31). Un desarrollo de capacidades que se articula alrededor de diversos ejes de disputa (lo espacial, los bienes comunes, las explosiones carnavalescas, los desastres —independientemente de si se derivan de causas naturales o sociales—, etc.) y que, en conclusión, cristaliza en la emergencia de relaciones sociales no instrumentales o de apoyo mutuo entre las personas, es decir, en esa suerte de “antilogía de lo que concebimos como humanidad, decencia, dignidad”.

## 8. Conclusiones

En cuestiones de marxismo, toda teoría del gobierno es una teoría de la acción política antisistémica y toda teoría de la acción política antisistémica es una teoría del gobierno (entendiendo por tal acción la lucha de aquellas fuerzas colectivas, más o menos organizadas, que se oponen al orden social y político que hace posible el sometimiento de la actividad humana a la ley del valor, i. e., como lucha anticapitalista). Esto por cuanto, de un lado, dicha acción es capaz de introducir transformaciones de profundidad desigual en la esfera del gobierno, incluyendo su derrumbe total y, del otro, toda acción presupone algún tipo de coordinación interna, o en otros términos, implica un problema de *gobierno de la acción política antisistémica*.

Esta relación de doble vía da la pauta para entender la aproximación crítica que la teoría marxista pretende hacer a la hora de su abordaje del fenómeno del gobierno. Tal abordaje, por otra parte y desde el punto de vista metodológico, no debería realizarse de manera lineal, evolutiva o historicista (es decir, partiendo de considerar a Marx como eje reflexivo y, desde él, ir mostrando la evolución de la teoría), pues por esa vía el producto es un Marx osificado como figura de culto y como depositario de una verdad enclavada en el siglo XIX, que poco tiene que decir al día de hoy. Mucho más fértil es el camino contrario, definido por Walter Benjamin como un “cepillar la historia a contrapelo”. En este caso se trata de detenerse en el presente, en lo que él llama el “tiempo-ahora” (para el caso, la crítica del gobierno existente a día de hoy) y desde allí remontarse hacia el pasado (para el caso, las construcciones teóricas de cada uno de los autores tratados en este trabajo, asumidas en su contexto histórico específico). De cara a ello, el salto hacia el pasado desde el presente se efectúa sobre la base de la construcción de un paradigma o modelo lógico que Benjamin denomina “constelación”, en tanto conjunción dialéctica de una totalidad y de sus partes componentes abordadas con el mayor grado posible de especificidad. El resultado de este ejercicio —en el que hay una detallada descomposición analítica tanto de los hechos del presente como de los del pasado y, a su vez, una reconstrucción de los mismos alcanzada mediante la combinación del cuerpo teórico marxista y la imaginación creadora (lo que Theodor Adorno llamó “fantasía exacta”)—, es la rememoración y reactualización del pasado, amén de su reintroducción en el flujo histórico al calor de los conflictos actuales.

En una palabra, por esta ruta metodológica es el análisis crítico de la forma actual del gobierno el que agencia como punto de partida, derivando en una interlocución con cada uno de los autores objeto de estudio que se configura constelativamente y que, en tal medida, permite la reinterpretación y puesta al día de su pensamiento.

Evidentemente, este tipo de aproximación exige detenerse en el análisis y crítica de la forma actual del gobierno, esto es, de la gobernanza, entendida, según Renate Mayntz, como “los diferentes modos de coordinar acciones individuales o formas básicas de orden social” (Mayntz, 2005: 84). Tales modos consisten en la dirección jerárquica propia del gobierno tradicional, la coordinación autopoética o autogubernativa de tipo sistémico (que alcanza su epítome en el automatismo del mercado económico, por ejemplo) y, por último, los acuerdos entre agentes alcanzados a través del ejercicio de la negociación y la deliberación. “Mando”, “intercambio” y “red”, son los términos que utiliza Bob Jessop para referirse a esta tríada modal y “gobierno jerárquico”, “autogobierno” y “cogobernanza” o “cogobierno”, los que propone Jan Kooiman. En este trabajo, se adopta esta última nomenclatura en virtud de su claridad.

Pero si bien se efectúa dicha adopción, la forma en que se le entiende es muy diferente, comoquiera que se realiza en clave del principio crítico-hermenéutico de la teoría marxista del gobierno expuesto anteriormente, i. e. la interacción entre gobierno y acción antisistémica. Bajo esta luz, la crítica de la gobernanza en tanto forma actual del gobierno se traduce en la construcción de una teoría de la *contragobernanza*.

En tales condiciones, la contragobernanza se presenta como la crítica de la gobernanza hecha desde el punto de vista de las fuerzas sociales y políticas que se oponen a la ley capitalista del valor. Aunque la contragobernanza comparte con la gobernanza la comprensión del gobierno como una relación sociopolítica que envuelve una pluralidad de formas de coordinación entre agentes y organizaciones interdependientes y desenvueltas en diferentes escenarios (global, regional, nacional, subnacional, local, etc.), la visión que la inspira es claramente antitética. Mientras desde la perspectiva de la gobernanza tal coordinación multimodal responde al hecho de que el viejo paradigma de gobierno centralizado y jerárquico se ha vuelto disfuncional en relación con la índole desterritorializada del capital en un escenario de

globalización neoliberal, para la contragobernanza la apuesta por la coordinación en cuestión se deriva de la creciente aspiración a mayores cotas de autonomía organizativa que experimentan comunidades y movimientos sociales no solo a la hora de su lucha contra lo establecido sino de su relacionamiento con partidos políticos en el marco de proyectos de construcción hegemónica.

De otro lado, gobernanza y contragobernanza comparten también un mismo presupuesto sociopolítico, a saber: que en las sociedades contemporáneas los límites entre Estado y sociedad civil o entre lo público y lo privado son cada vez más imprecisos. En la tradición del marxismo, sin duda fue Antonio Gramsci el primero en reparar en ello, como lo evidencian varias de sus categorías (bloque histórico, hegemonía, sociedad civil, etc.), pero sobre todo su concepción del Estado no simplemente como aparato sino como un proyecto que penetra la sociedad civil y lleva a los individuos a comportarse en función del mismo y, por ende, en tanto funcionarios del Estado. En tal sentido, Gramsci no titubea en definir al Estado como “sociedad política + sociedad civil” o “hegemonía revestida de coerción”.

Apoyado en la argumentación gramsciana, Bob Jessop ha definido el Estado como “gobierno + gobernanza «a la sombra de la jerarquía»”, entendiendo esto último como la inevitable apelación al Estado para que resuelva los fallos tanto del mercado, como de las redes o de la propia coerción. Es lo que Jan Kooiman ha llamado “metagobernanza”, en cuanto “gobierno del gobierno” hecho según pautas normativas previamente determinadas (e. g. los valores de la democracia representativa). Pero en la medida en que esos fallos tienen que ver ya sea con problemas económicos o ya con expresiones políticas antisistémicas que dificultan la acumulación de capital, bien podríamos ajustar la definición de Estado de Jessop, así: “gobierno + gobernanza” + *contragobernanza* “a la sombra de la jerarquía”.

Finalmente, gobernanza y contragobernanza comparten también sus formas o modos específicos ya enunciados, es decir, gobierno jerárquico, autogobierno y cogobierno, aunque la perspectiva que los anima difiere de manera notable: en el primer caso, el desajuste entre las necesidades de expansión global del capital y el gobierno tradicional; en el segundo, el desarrollo del accionar oposicional de la fuerzas antisistémicas. Vistas las cosas con más detalle, tendríamos lo siguiente:

1) La contragobernanza cuestiona al gobierno jerárquico por sus ribetes antidemocráticos y elitistas manifiestos en fenómenos como: la colonización de funciones legislativas por el ejecutivo; la autonomización de este último tanto respecto del parlamento como de la ciudadanía, alcanzada a través de la deriva partitocrática del régimen democrático-representativo; el consiguiente carácter oligopólico de este último; la desideologización de los partidos más preocupados por ganar elecciones que por representar intereses concretos (partidos atrapatodo); la cartelización de dichos partidos a medida que se amplía la financiación pública de los mismos —con lo cual se convierten en agentes estatales para infiltrar la sociedad civil (cosa ya entrevista por Gramsci)—; la consiguiente apelación a formas de legitimación centradas en la prefabricación tecnocrática del carisma de los dirigentes; el uso cada vez más frecuente del mecanismo del estado de excepción (justificado, por ejemplo, por amenazas a la “seguridad global” provenientes de grupos terroristas desterritorializados); y, finalmente, el expediente de las redes de políticas públicas o gobernanza en red como mecanismo ideológico (en la medida en que oculta las desigualdades de poder existentes entre los agentes que conforman dichas redes y que les otorga poderes decisionales públicos pese a carecer de legitimación democrática, es decir, configurando una suerte de corporativismo renovado).

2) La contragobernanza entiende el autogobierno como la identidad entre gobernantes y gobernados y como el ejercicio a través del cual un colectivo se da sus propios fines y su propia ley (abarcando en ese sentido el principio de autonomía o *auto-nomos*), todo lo cual desemboca en la idea de democracia desde abajo y, por ende, en esa esfera de lo local o municipal que de siempre fue el escenario de desenvolvimiento de la comunidad.

Así las cosas, a lo que apunta el autogobierno es a potenciar el carácter de la comunidad como pilar de desarrollos democráticos desde abajo, lo cual depende —como bien lo ha hecho ver David Harvey— de que se le asuma como proceso (y, por tanto, con patrones de solidaridad en mutación constante) y de que pueda conectar con proyectos políticos más amplios. Vista bajo esa luz, la comunidad aparece como el núcleo de lo que dicho autor llama “el particularismo militante”, según el cual “todas las políticas (no importa de qué tipo ni si su objetivo es local, urbano, regional, nacional o planetario) tienen su origen en el desarrollo colectivo de una visión política determinada, por parte de personas determinadas, en lugares y

momentos determinados" (Harvey 2014 a: 206).

Es de anotar que el imperativo de la inserción de las comunidades en proyectos más amplios se ha traducido en los últimos tiempos en la lucha por la defensa de los bienes comunes, los cuales no se reducen a elementos naturales como bosques, pastos, caminos, aire, agua, etc. sino que envuelven también conocimientos, materiales genéticos, ondas de radio, internet, productos culturales, educación, salud, entre otros. Todo esto permite pensar en la existencia de comunidades tradicionales y nuevas, pero de cualquier forma involucradas en una resistencia respecto de la desposesión (Harvey) ejercida por el capital a día de hoy, es decir, de la reedición de aquel *enclosure* (cerramiento o vallado) del que hablaba Marx a propósito de la violencia propia de la acumulación originaria.

Dos aspectos se deben destacar a estas alturas. Primero, que esos bienes comunes no son simplemente cosas, pues dada la lucha social y política que se traba en torno a ellos, entran a encarnar relaciones sociales. Y segundo, que uno de esos bienes es ni más ni menos que la propia dimensión de lo espacial en la que se hallan insertos, la cual, bajo esa luz y en idéntico sentido, debe ser vista como una relación social. Y no a otra cosa es a lo que apuntó el marxista francés Henri Lefebvre cuando reivindicó que el espacio, además de ser una producción humana, es una fuerza productiva (organiza el trabajo, los transportes, los flujos de materias primas y de energía, las redes de distribución de productos, etc.). El espacio propio del capitalismo contemporáneo es, en sus términos, "instrumental", en tanto relación que homogeneiza la vida cotidiana (regula el tiempo mediante la continuidad que introducen las vías, los medios de comunicación, los métodos de control poblacional) y que a la vez la fragmenta (el loteamiento y la parcelación inherentes a la propiedad privada, que conduce a la formación de guetos urbanos —conjuntos cerrados, expansiones suburbanas— y, por ende, a la jerarquización del territorio).

Hilando fino en torno a estos fenómenos, Harvey muestra la interrelación existente entre la producción industrial y la producción espacial y urbana: los excedentes generados en la primera se invierten en la segunda. Así las cosas, el autor llama a reconceptualizar la noción de lucha de clases —un concepto que entra a tener plena validez en el escenario de la metrópoli contemporánea— y, por ende, a hacer conciencia acerca de la necesidad de

interrelacionar luchas industriales y luchas urbanas o, lo que es lo mismo, luchas en la esfera de la producción y en la de la reproducción. Según Lefebvre, de otra parte, solo a partir de una tal conjunción de luchas sería posible la transformación del espacio instrumental o abstracto del capitalismo en un espacio “diferencial” o “espacio de goce”, alternativo: la “heterotopía” (la cual germina en las periferias, en las barriadas tuguriales, en las zonas “prohibidas”, en los escenarios bélicos, etc.).

Ahora bien, las luchas desenvueltas en esos microescenarios son la fuente de una renovada idea de la solidaridad comunitaria, en la cual vienen a abreviar los movimientos sociales urbanos. Desde ese punto de vista, las categorías de comunidad y de municipio ejercen una función de mediación entre los individuos y los movimientos sociales, de un lado y, del otro, entre diferentes segmentos de clase. Si a eso agregamos que el universo de la vida cotidiana es epicentro de las luchas contra el patriarcado, que la urbanización desenfrenada impacta el medio ambiente al desruralizar, que es en las grandes metrópolis contemporáneas donde conviven etnias, religiones, opciones sexuales, etc., y que en ellas se desarrollan los conflictos en torno al consumo colectivo (provisión de equipamiento urbano y de servicios), entonces encontramos que comunidad y municipio son un espacio de constitución de clase y de confluencia entre luchas identitarias y luchas anticapitalistas.

3) La contragobernanza entiende el cogobierno como una trama de relaciones horizontales que, partiendo de la pluralidad propia de una política de base autogubernativa, reconoce la necesidad de un gobierno central que sea expresivo de la soberanía popular y que rinda cuentas a los ciudadanos. La autonomía de la que gozan los dos extremos de la ecuación (política de base y gobierno central) se combina con una intencionalidad cooperativa que discurre a la vez por canales de negociación y de deliberación. En tal sentido, el cogobierno supone tanto una acción como una institucionalidad que parten de los microespacios comunitarios incardinándose en conflictos de mayor escala (nacional y global). El conjunto de esta dinámica se traduce, en último término y de otra parte, en una relación de doble vía: la lucha que adelantan movimientos sociales insertos en proyectos de articulación hegemónica que incluyen partidos políticos, y la acción de partidos políticos capaces de gobernar pero, a la vez, de abrirse al control desde abajo ejercido por movimientos sociales.

De esta manera, el cogobierno describe la tensión entre un radicalismo democrático de inspiración comunitaria y un republicanismo centrado en la preocupación por el control de los gobernantes.

Respecto de lo primero, el cogobierno se inspira en esa idea fuerte de Benjamin Barber según la cual la inserción en proyectos presididos por la solidaridad —lo propio de la vida en comunidad, precisamente— potencia los impulsos participativos de las personas y promueve la transformación del conflicto en cooperación. Ahora bien, desde un punto de vista cogubernativo el avance hacia esa transformación pasa por la posibilidad de construir proyectos hegemónicos entendidos ora como la “traducción de lo concreto a lo abstracto” de la que habla David Harvey (proceso por el cual la innovación social que germina en los “particularismos militantes” se proyecta al plano de lo general creando nuevas significaciones colectivas), ora como la “catarsis” gramsciana: el paso de lo corporativo o de grupo a lo ético-político o nacional popular (aquí la hegemonía implica partir del saber popular y, a la vez, garantizar un cierto margen de autonomía a los intelectuales para que fragüen una “fantasía concreta” que dé cuenta de las diferentes escalas espaciales, intereses, saberes y relaciones de fuerza involucrados).

En cuanto a lo segundo, el control de los gobernantes debe ser visto bajo una doble perspectiva: la de lo institucional (una estructura federalista, con división de poderes y apertura al pluralismo político) y la de la desconfianza ciudadana. Esto último exige tanto la vigencia de la deliberación pública en el sentido de la “disputabilidad” que reclama Philip Pettit (la arbitrariedad de los gobernantes se reduce cuando los ciudadanos pueden disputar sus decisiones), como su puesta en ejecución concreta por parte de movimientos sociales que ejercen el derecho de resistencia.

Pero el ejercicio de la resistencia civil por los movimientos no solo da cuerpo a la desconfianza ciudadana (tanto respecto del gobierno instituido como de los partidos políticos), sino que es el punto de partida de la construcción de la hegemonía en tanto praxis política propiamente dicha. En cumplimiento de esta función los movimientos se involucran en un proceso que en simultánea implica tanto una autodefinición identitaria como el desarrollo de una política de protesta orientada a la legitimación social de los temas

particulares que constituyen dicha identidad.

Sin embargo, pese a su importancia, la acción de los movimientos sociales no consigue abarcar el conjunto de la interacción sociopolítica que configura la hegemonía. De cara a ello se requiere poder articular esos temas particulares que defienden los movimientos en una nueva unidad que no se reduzca a la mera sumatoria de los mismos y que se oriente, más allá de la mera resistencia, a un proyecto de dirección de la sociedad en su conjunto. En efecto, solo cuando se produce el salto cogubernativo, es decir, cuando las luchas de abajo a arriba encarnadas por los movimientos se conjugan con el ejercicio del gobierno, las fuerzas involucradas pueden alcanzar el nivel de cohesión necesario para controlar los aparatos de producción cultural de la sociedad civil en los que se fragua la hegemonía (lo cual no es sino otra manera de retomar la definición gramsciana del Estado en tanto “hegemonía revestida de coerción”). Sin gobernar, las fuerzas subalternas no logran consumar su unidad y, en cambio, son llevadas a la desorganización por lo político-instituido. Evidentemente, la tarea de gobernar es propia de los partidos políticos.

A propósito de la cuestión del partido político, el hecho de que desde Gramsci se haya visto en él el “mito-príncipe” capaz de adelantar en solitario las tareas educativas, organizadoras e integradoras que demanda la construcción hegemónica, ha conducido a la sobreestimación de sus capacidades y, en consecuencia, a su mistificación. En tales condiciones, un “mito-príncipe” contemporáneo solo puede ser entendido como la interacción cogubernativa entre movimientos sociales y partidos políticos, de tal forma que unos y otros conservan su autonomía: los movimientos ejercen el control político sobre los partidos y estos tienen un margen de maniobra para darle forma universal a los temas particulares agitados por aquellos. Por supuesto, para que esta articulación pueda tener éxito, se requiere la adopción por los partidos políticos de un modelo organizativo que se abra al control desde abajo (según formas de elegir dirigentes y candidatos, representatividad de fracciones internas y mecanismos que faciliten el control de los dirigentes por parte de militantes y simpatizantes): es el modelo del “partido de movimientos”.

Ahora bien, como se señalaba con anterioridad, el camino metodológico que sigue la teoría marxista del gobierno es la construcción de constelaciones, i. e. la interpretación de la

concepción del gobierno de los autores abordados en este trabajo a la luz de la noción de contragobernanza. En ese sentido, se pueden identificar tres conjuntos constelativos, a saber: una constelación cogubernativa conformada por Marx, Luxemburg y Offe; una constelación jerárquica galvanizada alrededor de Lenin; y una constelación autogubernativa constituida por Marcuse, Negri y Holloway.

*La constelación cogubernativa.* Ya en Marx, en efecto, encontramos una apuesta cogubernativa —gestada a partir de su doble crítica tanto del gobierno jerárquico defendido por Hegel, como del unilateralismo autogubernativo que observa en ácratas coetáneos suyos como Stirner y Proudhon— que se manifiesta en su visión tanto de la clase como del “gobierno de transición”.

Respecto de lo primero, aunque en el sentido analítico de la crítica económica Marx entiende la clase según la posición ocupada en el proceso de producción, resulta claro que desde el punto de vista político esta es para él algo que debe ser formado en la lucha y no una mera cuestión de tipología socioeconómica. Esa formación política de la clase involucra ingredientes como la identidad de intereses, una cultura compartida, una organización política en la escala nacional y la oposición a un adversario externo. Tal perspectiva quedó consignada, entre otros, en *Miseria de la filosofía*, el *Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte* y *La ideología alemana*. En este último texto y reafirmando el carácter contingente de la formación de la clase, Marx observa que: “Los diferentes individuos solo forman una clase en cuanto se ven obligados a sostener una lucha común contra otra clase, pues de otro modo ellos mismos se enfrentan unos con otros, hostilmente, en el plano de la competencia” (Marx y Engels, 1959: 58). Es decir, que lejos de concebir la existencia de las clases como algo ya dado, su posición es que sin la mediación de la lucha política el panorama del mundo del trabajo es de fragmentación y franca competencia entre individuos.

En este punto, por supuesto, juegan un papel decisivo los intelectuales de la clase, que son los llamados a formular una concepción del mundo galvanizadora. El aire de familia que esto tiene con la concepción gramsciana de la hegemonía es innegable y, por tanto, es posible afirmar que la ideología del proletariado es una construcción que involucra ese doble

movimiento de abajo a arriba (desde las necesidades radicales de los trabajadores) y de arriba a abajo (la construcción de la teoría por los intelectuales) que en este trabajo hemos identificado como propio de la noción de cogobierno.

Pero Marx aún va más a fondo y entra a considerar la constitución de la clase en lo concreto, es decir, como un problema de relación entre sindicatos y partido. Aquellos, en efecto, desarrollan una actividad de arriba a abajo fundamental: son los centros de organización de la clase obrera que juegan un papel análogo al que en su momento desempeñaron las comunas medievales y las municipalidades en el caso de la burguesía. Paralelamente, sin embargo, el proceso organizativo tiene que llegar a un punto de aglutinación tal que cristalice como partido político, con lo cual la formación de la clase queda definida claramente como dinámica cogubernativa: de abajo a arriba (desde el sindicato) y de arriba a abajo (desde el partido). De un lado, pues, “movimientos espontáneos” de la clase; del otro, perspectiva unitaria o de conjunto, todo lo cual queda de manifiesto en el caso de la estructura organizativa de la Primera Internacional: “La asociación Internacional de los Trabajadores se propone unir, llevando a un mismo cauce, los *movimientos espontáneos* de la clase obrera, pero, de ninguna manera, dictarle o imponerle cualquier sistema doctrinario” (Marx, 1976 f: 82).

Ahora bien, esa tensión cogubernativa presente a la hora de considerar la formación política de la clase, se reedita a propósito de la conformación de la voluntad política colectiva alrededor del fin emancipatorio, es decir, en el plano del gobierno de la sociedad de cara a echar las bases para una progresión de tipo comunista. Y ello entendido en un doble sentido: de una parte, como gobierno de la mayoría (el proletariado) en favor de sí misma que, sin embargo, es al mismo tiempo un gobierno de la mayoría en favor de todos (la lucha de una clase despojada de toda dignidad humana, es ya una lucha de y por la humanidad en general). Y, de la otra, se trata —según queda explicitado en *La guerra civil en Francia*— de un gobierno organizado desde lo local que alcanza una forma central y nacional, pero que se halla controlado desde abajo. En esa dirección, habría en Marx un claro componente republicano, aunque, paralelamente, también un manifiesto déficit de pluralismo comoquiera que ese control se hace descansar en exclusiva en la revocatoria de mandato ejercida por una sola clase. De cualquier manera, la panorámica hasta aquí descrita viene a encarnar lo que

Marx llama “dictadura del proletariado”, i. e. una hegemonía o democracia cogubernativa capaz de crear las condiciones económicas y políticas adecuadas para el paso al comunismo entendido como autogobierno pleno.

En el caso de Rosa Luxemburg, por su parte, la apuesta por el cogobierno encuentra su presupuesto filosófico en la tensión entre espontaneidad y organización que preside su pensamiento (aunque la idea de espontaneidad luxemburguiana ha dado pie para críticas y descalificaciones, continúa siendo válida su visión de la misma como aquella acción que florece en la micropolítica de la lucha de clases, es decir, en el caso de los albores del capitalismo fordista, en la fábrica: la huelga de masas y el consejo obrero o soviet).

Ahora bien y siguiendo las huellas de Marx, la primera manifestación concreta de la mirada cogubernativa de Luxemburg es su concepción del problema de la formación política de la clase, la cual comienza “abajo, en la masa proletaria organizada” y luego se rubrica con la dirección por parte del partido. Evidentemente, si el punto de partida es la iniciativa de las masas (la micropolítica), entonces la apuesta tiene que ser por la construcción de un amplio movimiento popular al interior del cual el partido cumple funciones de dirección que lo configuran como vanguardia, es cierto, pero solo de manera circunscrita. Nos encontramos aquí, por tanto, con la conocida formulación luxemburguiana de que “la socialdemocracia no está unida a la organización de la clase obrera, sino que es el propio movimiento de la clase obrera” (Luxemburg, 2015 b: 141), cuestión que nos permite entrever que en ese momento histórico específico se presentaban tres posturas diferentes de cara a la comprensión y el tratamiento de la relación entre clase y partido: la del SPD (unidad de clase y partido en términos de gobierno jerárquico); la de Lenin (separación con gobierno jerárquico); y la de Luxemburg (unidad con cogobierno, en una dinámica en la que el impulso proviene de la iniciativa de las masas que se autoeduca en la praxis. Tal iniciativa arranca en el microespacio de la fábrica y asciende a la politización masiva hasta convertirse en “movimiento popular”. El partido es un momento de esa dinámica de politización: se esfuerza por aglutinar a la vanguardia y ejerce ciertas funciones de dirección a la hora de la acción directa).<sup>131</sup>

---

<sup>131</sup> En este trabajo se plantea un cuarto modelo que ya fue analizado en el Capítulo 2: la separación con cogobierno.

A estas alturas, no obstante, deben destacarse las debilidades del análisis de Luxemburg en lo referente a su aprehensión más abstracta que concreta de la clase: se queda corta a la hora de identificar las hondas implicaciones político-organizativas que se desprendían de las transformaciones en la composición de la clase obrera alemana, impulsadas por la expansión imperialista. En especial, pasa por alto la conformación y consolidación de un sector significativo de trabajadores atado a esta última y, en consecuencia, “aburguesado”, el cual entra a ejercer la hegemonía al interior del SPD, explicando así el giro a la derecha de este último.

Desde otro punto de vista, aunque es claro el peso específico que Rosa Luxemburg le otorga a la iniciativa de la clase, no hay duda de que, en una clave cogubernativa, también le reconoce al partido un papel que se enmarca en la idea de vanguardia. Así lo señala explícitamente en *Huelga de masas* cuando ve en la socialdemocracia “la vanguardia más ilustrada y consciente del proletariado”, la cual “no puede y no debe esperar a que el deseado movimiento popular espontáneo le caiga llovido del cielo. Por el contrario, debe *adelantarse*, como siempre, al desarrollo de los acontecimientos, tratar de acelerarlos” (Luxemburg, 2015 a: 227). No obstante, en nuestra hipótesis la concepción luxemburguiana de la vanguardia no es de tipo jerárquico sino cogubernativo, comoquiera que esa capacidad partidista para tirar hacia adelante depende de que el partido logre conectar con la iniciativa proveniente de abajo, de una parte; de la otra, de que se entienda el carácter acotado de su capacidad de dirección: solo el diseño de la táctica y la fijación de la consigna de la lucha, es decir, que el ejercicio de la dirección partidista únicamente es viable dentro de ciertos límites no solo geográficos y políticos sino incluso lógico-técnicos. Dadas las restricciones que concibe de cara al ejercicio de la dirección partidista, lo coherente desde un punto de vista organizativo es adoptar un modelo flexible que combine elementos centralistas y descentralistas de tal forma que se puedan contrarrestar las tendencias autoritarias y conservaduristas.

Por último, en lo que se refiere a su concepción acerca de lo que debe ser la organización de un orden institucional bajo el comando del proletariado, la apuesta de Luxemburg es por un modelo asambleario estructurado de abajo a arriba y girando en torno a unos soviets de obreros y soldados con rotación de cargos interna y capacidad para delegar y revocar el mandato. Así pues, el concepto luxemburguiano de dictadura del proletariado aparece como

un orden de democracia cogubernativa cuyo eje es la autoorganización de las masas, con lo cual se desmarca nítidamente de la comprensión de dicha dictadura como la autonomización de un grupo de políticos profesionales separados de las masas, cosa que, en su opinión, se estaría presentado en la Rusia bolchevique en 1918.

De cara a evitar este desarrollo, en su concepción hay una mutua interacción entre educación, participación y control desde abajo, la cual solo se alcanza en la praxis: el proletariado debe aprender a gobernar, gobernando. Así pues, la suya es una política prefigurativa, en la que la democracia solo tiene sentido pleno en el aquí y el ahora de la práctica cotidiana. Tras bambalinas, por tanto, palpita su idea de la existencia de un círculo virtuoso entre instituciones democráticas y presión popular: esta última produce un efecto vivificante que impide la degeneración burocrática, con su saldo de autoritarismo, funcionarismo y militarismo. Por supuesto, si se clausuran las libertades y se cierra el escenario público, la política de las élites campea y las masas se desmovilizan, haciéndose inviable aquella autoeducación en la acción sobre la que descansa el control desde abajo.

Finalmente, para cerrar el tema de la constelación cogubernativa de la teoría marxista del gobierno tenemos el caso de Claus Offe. Este, influido por su trabajo de casi una década con Jürgen Habermas, concibe una distinción analítica entre los niveles funcional y de sentido de las relaciones sociales —integración sistemática e integración social, en el vocabulario habermasiano—, la cual, enriquecida con la influencia de su originaria formación marxista y de la sociología norteamericana del conflicto, redonda en una postura en cuestiones de teoría social que bien podría ser caracterizable como de tipo ecléctico.

Investido con tales herramientas categoriales, Offe estructura una teoría del Estado capitalista y, particularmente, del Estado de Bienestar contemporáneo que da cuenta de la situación de las sociedades industriales avanzadas: en ellas el Estado responde a la tensión entre acumulación y legitimación defendiendo no los intereses particulares de una clase, sino “los intereses generales de todos los miembros de una sociedad capitalista de clases”. Según Offe, esa tensión refuerza el componente bienestarista que, de una u otra forma, nunca puede desaparecer del todo pues se erige en precondición de la mercantilización de la fuerza de trabajo.

Ahora bien, desde finales de los años setenta Offe se concentra en el estudio de los llamados “nuevos movimientos sociales”, los cuales entiende como la expresión por anonomasia de una acción política no convencional y antiburocrática, empeñada en la defensa de identidades más que en el cálculo de intereses y orientada a la politización de la sociedad civil antes que a la conquista y control del gobierno del aparato estatal. Tal fenómeno vendría a ser una consecuencia de las irracionalesidades sistémicas (el capitalismo y la burocratización impactan a todas las clases sociales y no solo a los vendedores de fuerza de trabajo, con el agravante de que utilizan instrumentos de control cuyo impacto es cada vez profundo pues penetran la vida privada, y de una solidez creciente). De otra parte, nuevas clases medias, sectores desmercantilizados y clase media tradicional serían los sectores sociales que nutrirían estos movimientos, los cuales se combinan de diferentes maneras y con efectos ideológicos diversos a la hora de su interrelación con los partidos políticos, en temas como medio ambiente, género, paz, derechos humanos, etc.

Pese a que, como queda dicho, Offe concibe los movimientos sociales como respuestas a determinantes sistémicos, sin embargo y fiel a su enfoque ecléctico, al mismo tiempo le reconoce a la esfera de la agencia la capacidad de modificar la estructura. En concreto, para él existen “tres arenas acumulativas de conflicto” cuya mutua interacción abre la puerta al cambio en las correlaciones de fuerza: 1) la arena de la toma de decisiones dentro del aparato de Estado, que gira en torno a las élites de políticos profesionales; 2) la arena en la que se configura el poder social (clases, grupos de poder), que condiciona las alianzas a que llegan las élites, así como sus visiones del mundo; y, 3) la que él considera prioritaria: la arena de las luchas, que puede introducir cambios en la desigualdad de poder social propia de la esfera intermedia. En tales condiciones —se infiere— los movimientos sociales, al desplegar un accionar que desafía al sistema y tendencialmente redunda en la generación de problemas de legitimidad, pueden ser pensados como fenómenos que conjuntamente con la pura determinación sistémica configuran la organización y funcionamiento del gobierno en tanto elemento medular del Estado de Bienestar.

Ese gobierno, de otra parte, desde finales del siglo XX ha sido objeto de un reajuste entre cuyos rasgos cabría mencionar: diseños institucionales situados al margen del control ciudadano; reformas fiscales, institucionales y de planeación para tratar de elevar la eficacia

de los órganos sectoriales; y, el reforzamiento de formas neocorporativas de toma de decisiones (y, más allá de eso, podríamos decir nosotros, de gobernanza en red).

No obstante todo esto, Offe sigue apostando por la democracia liberal (con sus logros en materia de ampliación de derechos civiles, políticos y sociales, de pacificación de los conflictos internacionales y de ampliación de la deliberación pública). Por supuesto, el autor es consciente de la necesidad de profundizar esos logros y, particularmente, en lo referente a las condiciones de la deliberación pública (lo que él llama el “logro republicano” de la democracia contemporánea: individuos que hacen uso de sus recursos cognitivos y morales y que, por ende, actúan en clave de aprendizaje colectivo). Para tales efectos, propone “una radicalización del principio de participación democrática” en el sentido de someter a sufragio las preferencias ciudadanas, “sus deseos más y menos deseables”: descartar la existencia de preferencias previas inamovibles y tratar, más bien, de crear conductos para que las microapuestas de los ciudadanos puedan encontrarse, de manera cogubernativa, con la “macrodemocracia de las instituciones políticas de representación”. Offe llama a este mecanismo “principio de reciprocidad”, basado en el mejoramiento de los procesos que llevan a la formulación de las preferencias.

Finalmente, esa visión cogubernativa de Offe, insita en el principio de reciprocidad, se evidencia también —e incluso de manera más nítida— a la hora de considerar los agentes que ejercen la función de articular lo micro y lo macro, es decir, los movimientos sociales y los partidos políticos, los cuales arrastran consigo y en cada caso serias limitaciones (particularismo y despolitización, respectivamente), que solo pueden ser superadas en un escenario de mutua articulación. Ese escenario estaría presidido por la idea de un partido “de nuevo tipo”, orientado a canalizar el apoyo manifestado en el debate electoral y parlamentario hacia la acción extraparlamentaria por vía de lograr darle forma universal —hacer consciente su “racionalidad común”— a los particularismos identitarios de los movimientos sociales: la lucha contra las consecuencias sociales de la modernización capitalista.

*La constelación jerárquica.* Aunque formado en el contexto espiritual de la socialdemocracia europea de finales del siglo XIX (Engels, Kautsky, Plejánov), marcadamente objetivista y

determinista, desde un principio Lenin reconoció la importancia del momento de la subjetividad, de la acción de las clases y de la política como lucha. Según algunos autores, como Tony Cliff, por ejemplo, esa mirada particular de Lenin, que lo llevó a balancear las dimensiones subjetiva y objetiva de la vida social a la hora del análisis, se debió a la influencia que ejercieron sobre él los populistas rusos, quienes militaban en un subjetivismo que se hallaba en las antípodas del objetivismo socialdemócrata. Lenin, por tanto, supo establecer un equilibrio, primero, y una tensión dialéctica, después (a partir de 1914, cuando se involucra en el estudio sistemático de Hegel) entre esos dos extremos, todo lo cual vino a cristalizar en su concepción de la política.

Aunque rica en matices, si en algo cristalizó dicha concepción fue en su visión del partido político como ente diferenciado de la clase obrera en sí misma y comprometido con un rol organizador, impulsor y dirigencial. Ese presupuesto de la separación entre partido y clase tiene que ver con el hecho de que Lenin asume esta última como un conjunto no homogéneo: confluencia de sectores con diversos niveles de experiencia en la lucha social y política, unos más avanzados y otros más atrasados. A ese respecto, el papel del partido como vanguardia podría condensarse de esta manera: “La agitación entre los sectores avanzados del proletariado es el camino más seguro, el único camino, para despertar también (a medida que se amplíe el movimiento) a todo el proletariado ruso” (Lenin, 1973 d: 157).

En concreto, para entender a cabalidad el trasunto jerárquico de la concepción de Lenin del partido es necesario tomar en consideración tres aspectos: su papel en la producción de teoría; su relación con las clases (no solo el proletariado sino también los campesinos, es decir, lo que él llamaba “el pueblo”); y, finalmente, su actitud ante los soviets y el Estado.

En el primer caso, Lenin abandona su original punto de vista kautskyano del tipo gobierno jerárquico (la teoría es producida por intelectuales burgueses externos a la lucha proletaria) y, con ocasión de la Revolución de 1905, argumenta a favor de la espontaneidad (a la que en 1902, en *¿Qué hacer?* había descalificado como fuente de conciencia tradeunionista), considerando que la clase obrera es “socialdemócrata por instinto”. Aquí —como también en 1902— lo que mueve a Lenin son consideraciones tácticas: tres años antes, la cuestión era oponerse a los “economistas” y, para ello, consideró necesaria la apuesta por políticos

profesionales de origen burgués. En cambio, durante las jornadas revolucionarias de 1905 lo determinante es abrir las puertas del partido a una clase obrera de base en plena movilización y esto, además, a costa de los intelectuales que debían ahora quedar en un segundo plano.

En lo referente a la relación con las clases, por otra parte, es claro que para Lenin el proletariado no es una clase ya constituida sino que tiene que formarse como tal, tarea que es, precisamente, la que debe liderar el partido de vanguardia. Para tales efectos, cuestión central era tener presente, además de la ya mencionada heterogeneidad composicional de aquella — obreros, semiproletarios, pequeños artesanos, obreros a domicilio, braceros —, su diversidad cultural, territorial, profesional, etc. No obstante, aunque la labor del partido en esa materia sea decisiva, la postura de Lenin es más matizada: reconoce la importancia de apoyarse en los sindicatos, en tanto forma de organización de base, aunque, eso sí, teniendo clara la dirección desde arriba por parte del partido y la separación entre este y aquellos (su negativa a fundir los sindicatos en el partido es explícita ya desde *¿Qué hacer?* e incluso aún más marcada con ocasión de su polémica con Trotsky y la Oposición Obrera a principios de los años 20) y, adicionalmente, la separación de los sindicatos respecto del Estado soviético.

Ahora bien, parte muy importante de la relación entre el partido y las clases era lo concerniente al campesinado ruso (ampliamente mayoritario respecto del proletariado). Y si bien su vinculación al partido quedaba fuera de consideración, sin embargo debía ser dirigido por este para lo cual era necesario definir una política específica acerca de la cuestión campesina. Ello explica la temprana medida de nacionalización de la tierra y de confiscación y entrega a los campesinos pobres de los latifundios, adoptada por el gobierno revolucionario en 1917.

Con respecto a la relación entre partido, soviets y Estado, volvemos a encontrar al Lenin más táctico. En el caso de los soviets, su postura es oscilante: tras una breve vacilación en 1905 y en contra de la opinión de la mayoría de los bolcheviques, Lenin apoya sin fisuras al soviet como naciente forma organizativa (incluso elogia su pluralismo de clase e ideológico, cosa que ve como provechosa para el trabajo socialdemócrata), conforme lo hará nuevamente en 1917. De otra parte, en lo concerniente al soviet en tanto forma gubernativa capaz de superar el parlamentarismo burgués, también es objeto de elogio por parte de Lenin: “embrión del

gobierno provisional revolucionario”, lo llama ya en 1905, profundizando en el tema más de una década después en *El Estado y la revolución* y en las *Tesis de abril*. Sin embargo, tras la toma del poder, la postura cambia y su olfato político sin par se pone al servicio de la neutralización de los soviets y su subordinación al partido. Aparte de las razones estrictamente políticas que impulsaron este desarrollo, las consideraciones de política económica fueron decisivas al respecto: la apuesta de Lenin es industrialista, desarrollista y —sobre todo y a la manera de los países capitalistas avanzados de la época— taylorista. En tales condiciones, su visión es la de la dirección de la empresa de arriba a abajo, por un solo hombre, de manera disciplinaria y autoritaria y con apoyo en la contratación de técnicos extranjeros, todo lo cual implicaba de suyo dejar fuera de consideración la autonomía de los soviets.

El conjunto de esta progresión, por último, se consuma con la fusión entre el Estado y el partido que se inicia a finales de 1918 y que irá en aumento tanto en el sentido político como en el de la mutua expansión burocrática. Tras bambalinas, por lo demás, Lenin asume una concepción del Estado reduccionista y que enfatiza el componente jerárquico: “una máquina especial de coerción”, un simple instrumento coercitivo al servicio de los fines fijados por el partido.

En cuanto al gobierno interno del partido y a propósito de la diferenciación propuesta por Terry Eagleton entre vanguardia y élite (dependiendo de su prolongación en el tiempo: las vanguardias se autocancelan y las élites se perpetúan a sí mismas), una evaluación en clave cogubernativa arroja la nítida inclinación al elitismo en la organización bolchevique bajo el comando de Lenin. En efecto, tenemos: 1) en lo relativo a la relación entre el partido y la clase, la posibilidad de una participación de esta en la selección de candidatos o en el control de la dirigencia fue totalmente inexistente, pues sería un contrasentido que la vanguardia, en tanto sector avanzado del proletariado, quedara sometida a la decisión de una masa en posiciones retrasadas; 2) respecto de la representación de los diferentes sectores de la clase obrera en los cuerpos dirigenciales del partido, puede decirse, en términos generales y de manera más bien informal, que la hubo a lo largo de las distintas etapas por las que atravesó la organización bajo la conducción de Lenin; 3) en cuanto a las relaciones internas del partido, la militancia partidista adoptó procesos electorales de la dirigencia, a instancias de Lenin, tras la

Revolución de 1905; 4) en lo concerniente a la representación de las fracciones del partido en los cuerpos dirigenciales (Oposición Obrera, Comunistas de Izquierda, Centralismo Democrático, surgidas todas ellas tras la toma del poder), se dio hasta 1921 cuando fueron prohibidas en el X Congreso del partido; y, por último, 5) en lo atinente al control de la dirección partidista por parte de los militantes de base, es de reconocer que hubo períodos de una mayor descentralización interna (1905-07 y 1913-19) favorable a dicho control, de una parte; de la otra, la libertad de crítica interna —en tanto eje de la idea del centralismo democrático: “unidad de acción, libertad de discusión y de crítica”— se salvaguardó hasta 1921 cuando fue seriamente restringida en el ya mencionado X Congreso.

Se observa entonces, en síntesis, una marcada tendencia al gobierno jerárquico en los inicios del bolchevismo; una desigual pero inocultable apertura al cogobierno tras 1905 y, con discontinuidades, hasta 1917; y, finalmente, una clara involución hacia la centralización jerárquica y burocrática tras la toma del poder.

*La constelación autogubernativa.* De acuerdo con el análisis desarrollado por el Instituto para la Investigación Social de Frankfurt a partir de la década de los cuarenta del siglo XX, el capitalismo fordista estaba conduciendo a una especie de extirpación de la individualidad. Según Max Horkheimer, por ejemplo, el individuo se hallaba crecientemente convertido en el objeto de una especie de “preformación biológica” que, como tal, era funcional a la masificación del consumo. En el marco de esta dinámica, resulta axiomática la necesidad de un control efectivo de los consumidores mediante la reglamentación de las pautas de preferencia y conducta en la vida cotidiana.

En *Un ensayo sobre la liberación*, Herbert Marcuse retoma la idea horkheimeriana de la preformación biológica y la desarrolla. La manipulación de las necesidades, i. e. el control de los individuos mediante la creación de necesidades funcionales al capital, lleva a una biologización de lo que es un producto sociocultural: se crea un patrón de comportamiento orgánico o, en otros términos, el organismo se hace receptivo a ciertos estímulos de consumo que, de no darse, llevan al mal funcionamiento del mismo. El control es de tal calado, que el impulso orgánico espontáneo es en realidad prefabricado. Así las cosas, para Marcuse resulta

claro que la dominación contemporánea, en tanto tejido descentralizado de controles ejercidos por las propias personas comunes y corrientes, no es algo en lo que el gobierno instituido tenga un papel central. Su visión de la dominación, por tanto, en algunos aspectos se acerca a la noción de gobernanza e incluso en *El hombre unidimensional* habla de la coordinación de las economías nacionales tanto por intereses corporativos globales como por una espesa trama de alianzas militares y convenios monetarios. Tras ese panorama de conjunto, Marcuse encuentra factores causales como el tendencial paso del trabajo manual al trabajo en el sector servicios, la funcionalización del sistema educativo a las necesidades del mercado, la invasión del hogar privado por los medios de comunicación de masas y, finalmente, la construcción de un enemigo (para el caso el comunismo internacional) que contribuye a la cohesión interna.

Dadas esas circunstancias, las posibilidades de un proyecto emancipatorio dependen de que reúna una profundidad cualitativa y una radicalidad inéditas en la historia del socialismo: hay necesidad de superar la mera cuestión del desarrollo de las fuerzas productivas y, en cambio, apuntar a la creación de unas nuevas necesidades antagónicas respecto de las hoy prevalecientes en las sociedades avanzadas del capitalismo. A la fecha, pues, la emancipación radical solo puede entenderse como un cambio instintivo capaz de dejar atrás el egoísmo, la instrumentalidad, la brutalidad de la explotación y la competencia hoy campantes. El paso a esa nueva sensibilidad, evidentemente, tiene por base la apelación a Eros y, por tanto, la construcción de una nueva racionalidad, una racionalidad sensual. Y tal es precisamente la reflexión en la que Marcuse se involucra hacia mediados de los cincuenta en *Eros y civilización*, remitiéndose para ello a la esfera de la estética.

Ahora bien, dado este fundamento emancipatorio, ¿cuáles son los rasgos del proyecto político que puede conducir a su cristalización?

En primer lugar, se trata de una política de tipo prefigurativo que se esfuerza por poner en práctica en tiempo presente las directrices económicas, políticas y culturales de la sociedad a la que se aspira. En opinión de Marcuse, tal era la realidad que representaba el movimiento estudiantil de los sesenta con su oposición a la violencia y la explotación y con su estetización de la protesta. Una protesta que, de otra parte —y este es un segundo rasgo del proyecto, de gran peso para Marcuse— cumple una función educativa crucial: la educación es una

actividad que debe trascender las aulas de clase y articularse con la política, de tal forma que comprenda “el espíritu y el cuerpo, la razón y la imaginación, las necesidades intelectuales y el instinto, pues nuestra existencia entera ha pasado a ser el sujeto/objeto de la política, de la ingeniería social” (Marcuse, 1981: 148). De igual forma, en tercer lugar, el proyecto político al que se aspira implica la intervención en la vida cotidiana, humanizando el espacio urbano y luchando por la preservación del medio ambiente.

En cuanto a la cuestión organizativa, para Marcuse el punto de partida es reconocer que no hay una base de masas capaz de erigirse en fuerza antisistémica: la clase obrera o por lo menos su dirigencia, ha sido cooptada (la automatización se erige en causa determinante, pues disminuye la intensidad de la explotación y, a la vez, reduce la proporción del trabajo manual en el proceso productivo). En tales condiciones, la correlación de fuerzas es favorable a lo establecido, si bien la clase obrera conserva un papel emancipador potencial en el mediano y largo plazo, bajo ciertas circunstancias, i. e. crisis sistémicas, etc.

No obstante, se pueden identificar algunos catalizadores de la resistencia externos a la clase obrera, los cuales a lo largo de los años sesenta se hallaban galvanizados en la llamada “nueva izquierda”: grupos marginales al capitalismo, tanto provenientes de sectores privilegiados como infraprivilegiados, del mundo subdesarrollado y de los países avanzados. En el caso de estos últimos, los infraprivilegiados son las minorías raciales y los inmigrantes; en el Tercer Mundo, el proletariado agrícola y el proletariado industrial (cuando existe). En cuanto a los “marginales privilegiados”, son aquellos que gozan de bienestar económico y alto nivel educativo y, por tanto, tienen la potencialidad para cuestionar los mecanismos integradores del sistema: los estudiantes, la “*intelligentsia*” (científicos, técnicos, etc. que, eventualmente, pueden ser atraídos al campo de la oposición) y el movimiento feminista. Por supuesto, dichas fuerzas tendrían que confluir en algún tipo de frente unitario flexible y descentralizado, con tareas preparatorias, de protesta puntual y educación política. Esto por cuanto, en la perspectiva de Marcuse, el polo de la contrarrevolución es mucho más poderoso. Esa visión del frente unitario se corresponde con el tipo de oposición extraparlamentaria y desde abajo que encarnan los movimientos sociales (los partidos políticos son formas a las que Marcuse mira con escepticismo y reticencia, pese a reconocer que no debe romperse de lleno con ellos).

De otra parte, una segunda manifestación muy clara de una visión cogubernativa en el campo de la teoría marxista es la que la encontramos en el caso de Antonio Negri. Apoyado en la tradición “inmanente” de la teoría política moderna (Maquiavelo, Spinoza y Marx), Negri concibe el poder constituyente como una capacidad creadora histórica, tanto de instituciones sociales y políticas como de subjetividades propiamente dichas, todo lo cual, a efectos contemporáneos y al hilo de lo común, desemboca en una combinación de singularidades, es decir, en la multitud, categoría en la que, influido por Spinoza, Negri ve la condensación de la potencia. A la larga, de otra parte, estos elementos entrarán a conjugarse en su pensamiento con la lectura que hace de la noción foucaultiana de biopolítica (los controles poblacionales sobre la vida encuentran siempre su correlato en resistencias “biopolíticas”, cuestión que no llega a demostrar) y a adquirir una expresión concreta en el escenario posfordista actual: el trabajo inmaterial y su creación de conocimiento, información, comunicación, nuevas sensibilidades, etc.

En la medida en que ese trabajo inmaterial tiende a discurrir —a caballo de las innovaciones tecnológicas que separan capital constante y capital variable— de manera autónoma (interpretación que menosprecia los mecanismos de control propios de la empresa en red y del *management* posfordista), sus productos son un patrimonio cuya expresión es “lo común”. A la luz de esta lectura, lo común puede ser visto entonces como “*la suma de todo lo que produce la fuerza de trabajo (Kv), independientemente del Kc (capital constante, capital total), y contra este último*” (Negri, 2008 a: 86), con lo cual la generación de plusvalor ya no puede ser considerada como un proceso desenvuelto al interior de la esfera de la producción (y muy especialmente de la producción fabril). Así las cosas, el capital queda ahora en una situación de exterioridad respecto de la valorización y, por tanto, su posición pasa a ser más la del rentista parasitario que ya no incorpora en sí mismo la cooperación y que se ve abocado a expropiarla “a posteriori”. De cara a esto último, el entramado propio del mundo de las finanzas resulta decisivo.

Desde un punto de vista espacial, de otra parte, tanto la producción como la expropiación de lo común encuentran su epicentro en la metrópolis contemporánea en tanto esfera biopolítica: conjunto de “prácticas culturales, circuitos intelectuales, redes afectivas e instituciones sociales” (Hardt y Negri, 2011: 166). Pero justamente por ser escenario de valorización, la

gran ciudad contemporánea se erige a la sazón en espacio de las resistencias: las víctimas de la desposesión y la gentrificación, los trabajadores precarios, los desempleados, los pobres, los migrantes, hacinados todos ellos en las periferias urbanas a lo largo y ancho del planeta, convierten la metrópolis en el hogar de la multitud.

Vista así, en su contexto concreto, la multitud revela su faceta más clasista —el conjunto de quienes producen lo común y son expropiados de él por el capital— y, a la vez, también, su identidad política radical como autogobierno de las singularidades orientado a suprimir el poder de mando ejercido desde arriba. En oposición al trascendentalismo propio de la soberanía, la reconstrucción política propiciada por la multitud apunta a una combinación de leninismo y republicanismo, de gobierno asambleario y mecanismos de control y contrapeso —particularmente de tipo federal— hechos eficaces desde abajo por los movimientos sociales. De otra parte y como momento cogubernativo, Negri no descarta la acción conjunta de estos últimos con los partidos políticos, siempre y cuando se mantenga una relación de “externalidad” que evite la absorción del movimiento por el aparato partidista.

Finalmente, este palpitar de la multitud en el marco de lo metropolitano se articula con el espacio más amplio de lo global, el cual asume la forma organizativa de una “gobernanza imperial”. Esta aparece como un instrumento de coordinación que involucra estados-nación, instituciones supranacionales y subnacionales, corporaciones multinacionales, organizaciones no gubernamentales, etc. Pese a su carácter policéntrico, flexible y en red, esa gobernanza no se traduce en un orden de tipo democrático sino más bien y siguiendo a Polibio, de naturaleza mixta: envuelve un elemento aristocrático, encarnado por una clase capitalista transnacional global; un componente monárquico, consistente en la aspiración a un centro: la figura de una gran potencia unilateralista en lo militar, ciertas metrópolis en lo cultural y otras tantas en lo financiero; y finalmente, una esfera que se presenta a sí misma como representativa del “pueblo”: élites de estados subordinados, organizaciones no gubernamentales.

La némesis de ese orden imperial es, por supuesto y una vez más, la multitud articulada a la producción de lo común en la gran ciudad. Su “éxodo”, desenvuelto a caballo entre los espacios de lo global y lo local-metropolitano, se expresa en la forma de la resistencia civil: una “gobernanza constituyente” (fragmentación y pluralismo normativo, lógica de red y

flexibilidad para recoger la contingencia del conflicto propio del mundo actual) opuesta a la “gobernanza imperial”.

Ahora bien, cerrando el tema del autogobierno tenemos el caso de John Holloway. Su pensamiento bien puede ser descrito como una radicalización política de la categoría dialéctica de “no-identidad” de Theodor Adorno. Originalmente entendida por este último en tanto no correspondencia y tensión entre pensamiento y ser en clave de crítica a las aspiraciones totalizantes del idealismo en sus diferentes versiones, la no identidad muestra la condición mutante tanto de la realidad objetiva como de un sujeto que no es mera conciencia sino, a la vez, sensibilidad concreta (es decir, fenómeno a la vez natural y social). En ese orden de ideas, allí donde el idealismo y la identidad ven quietud, estabilidad y fijeza, la no identidad adopta una crítica negativa que se vuelca hacia el elogio del cambio constante y el repudio de aquella lógica que al solo dar cuenta de lo estático, absolutiza sus categorías. En las antípodas de esta última, la lógica dialéctica es el fogonazo, a la vez inasible e iluminador, que plasma en imágenes la índole perecedera y transitoria de lo real. Es el “desmoronamiento” de la dureza de las instituciones sociales, su desestabilización por vía de la puesta en evidencia del velo ideológico de eternización que las legitima.

Esta veta política de la dialéctica negativa es la que Holloway se apresura a recoger y exaltar. Ello se expresa de diferentes maneras. En primer lugar, como un comenzar a partir del “no”, del grito, del repudio de la dominación realmente existente. En segundo lugar, como concepción no identitaria del sujeto político: la clase no es un grupo de personas identifiable sino un “nosotros” antagónico respecto de la estructura social e incluso antagónico respecto de sí mismo (rechazo del cierre categorial del que el propio nosotros puede ser objeto). Y tercero, la identificación del “hacer” creador como la actividad propia de ese sujeto y hacia la cual el capital vuelca sus esfuerzos mercantilizadores.

A la luz de estos presupuestos, queda configurada una apuesta epistemológica de apertura categorial, un “marxismo abierto” cuyo núcleo es la priorización de ese momento dinámico y activo materializado en la lucha política del nosotros en tanto sujeto. Ahora bien, la priorización de la lucha entendida al mismo tiempo como apuesta política y como postura metodológica, conlleva el rechazo de unas instituciones (capital, Estado) que se justifican a sí

mismas en tanto categorías cerradas y fijas. Contra esa dureza categorial, el marxismo abierto postula la cuestión de la “forma” (lógica) como mero modo de existencia temporal en el marco de un proceso histórico, con lo cual no solo abre las categorías desde el punto de vista metodológico sino que las desmitifica o desfetichiza desde el punto de vista político.

Así pues, mientras la fetichización propia de la mirada identitaria fractura y fragmenta, la desfetichización inherente a la no identidad permite unificar y recomponer las luchas a partir del hilo conductor del hacer: la constitución de la clase no tiene lugar únicamente en la esfera de la producción sino también en la de la reproducción, perspectiva que permite entrar a conjugar las luchas identitarias con las socioeconómicas.

Ahora bien, la identidad que caracteriza y salvaguarda a capital y Estado también es la armadura que recubre a la forma partido. Por eso este debe ser descartado: es un aparato rigidizado, un aglutinador de militantes que se consideran a sí mismos portadores de la verdad y un medio orientado a la toma del poder del Estado y al ejercicio del gobierno y, por tanto, a la reproducción y reforzamiento de la dominación. En tales condiciones, la única expresión viable del sujeto político es el autogobierno encarnado por las personas comunes y corrientes a partir de sus lazos cotidianos, afectivos y comunitarios, los cuales son proteicos en su manifestación, planteamiento que, por supuesto, termina encallando en la vaguedad y la indefinición.

Holloway, no obstante y por último, al reaccionar ante las críticas de las que fue objeto a raíz de la publicación de *Cambiar el mundo sin tomar el poder*, introduce la idea de la “grieta” y, consiguientemente, del “agrietamiento” del capitalismo. Con ello hace un tímido guiño a la esfera de lo estructural (habría grietas objetivamente producidas e. g. un desastre natural), si bien la profundización y aprovechamiento político de tales grietas solo puede ser el producto de la lucha.

## BIBLIOGRAFÍA

ABENSOUR, Miguel (1998), *La democracia contra el Estado*, Buenos Aires, Colihue.

ADORNO, Theodor (1984), *Dialéctica negativa*, Madrid, Taurus.

——— (1991), “La actualidad de la filosofía”, en *Actualidad de la filosofía*, Barcelona, Paidós, pp. 73-102.

AGUILAR Villanueva, Luis F. (2008), *Gobernanza y gestión pública*, México, Fondo de Cultura Económica.

AGUILERA DE PRAT, Cesáreo (2005), *La teoría bolchevique del Estado socialista*, Madrid, Tecnos.

ÁLVAREZ JUNCO, José (1992), “La teoría política del anarquismo”, en Fernando Vallespín (editor), *Historia de la teoría política (4)*, Madrid, Alianza Editorial.

ANDERSON, Kevin (2010), “El redescubrimiento y la persistencia de la dialéctica en la filosofía y la política mundiales”, en Sebastian Budgen, Stathis Kouvelakis, Slavoj Zizek (eds.), *Lenin reactivado. Hacia una política de la verdad*, Madrid, Akal, pp. 119-144.

BAKUNIN, Mijail (2008), *Estatismo y anarquía*, en <https://miguelbakunin.files.wordpress.com/2008/05/estatismo-y-anarquia1.pdf>. Fecha de consulta: 17 de febrero de 2017.

BALIBAR, Étienne (2000), *La filosofía de Marx*, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión.

——— (2011), *Spinoza y la política*, Buenos Aires, Prometeo.

BARBER, Benjamin (1984), *Strong Democracy. Participatory Politics for a New Age*, Los Angeles, University of California Press.

BELL, Daniel (1992), *Las contradicciones culturales del capitalismo*, Madrid, Alianza Universidad.

BENJAMIN, Walter (2008), “Sobre el concepto de historia”, en *Obras*, libro I / vol. 2, Madrid, Abada Editores, pp. 303-318.

BENSAÏD, Daniel (2004), *Cambiar el mundo*, Madrid, Catarata.

— (2009), *Elogio de la política profana*, Barcelona, Península.

— y Alain Naïr (2015), “A propósito del problema de organización. Lenin y Rosa Luxemburgo”, en *Es spontaneidad y acción. Debates sobre la huelga de masas, la revolución y el partido*, Buenos Aires, Ediciones RyR, pp. 565-595.

BIEHL, Janet y Murray Bookchin (2009), *Las políticas de la ecología social: municipalismo libertario*, Barcelona, Virus Editorial.

BONEFELD, Werner (1994), “Reformulación de la teoría del Estado”, en Werner Bonefeld et al. *¿Un nuevo Estado? Debate sobre la reestructuración del Estado y el capital*, Mexico, Editorial Cambio siglo XXI, Colegio Nacional de Ciencias Políticas y Administración Pública, pp. 40-67.

BOOKCHIN, Murray (2012), *Rehacer la sociedad. Senderos hacia un futuro verde*, Santiago de Chile, Lom Ediciones.

— (sf), *Seis tesis sobre el municipalismo libertario*, en <http://www.ual.es/Universidad/CGT/pagina/SALA%20DE%20LECTURA/Bookchin-seis-tesis-sobre-municipalismo-libertario.pdf>, Fecha de consulta: 2 de marzo de 2015

CASTORIADIS, Cornelius (2005 a), “Poder, política, autonomía”, en *Ciudadanos sin brújula*, México, Ediciones Coyoacán, pp. 45-74.

— (2005 b), “La *polis* griega y la creación de la democracia”, en *Los dominios del hombre. Las encrucijadas del laberinto*, Barcelona, Gedisa, pp. 97-131.

CERRONI, Umberto (1975), *Marx y el derecho moderno*, México D. F., Editorial Grijalbo.

CHÂTELET, François (1977), *Los marxistas y la política. I Las metamorfosis de la Revolución (1843-1917)*, Madrid, Tauros.

CLIFF, Tony (2002), *Rosa Luxemburg socialista revolucionaria*, Montevideo, Ediciones El Mundo al revés.

— (2011), *Lenin. La construcción del partido*, Barcelona, El viejo Topo.

COLLETI, Lucio (1977), “La cuestión de Stalin”, en *La cuestión de Stalin y otros escritos sobre política y filosofía*, Barcelona, Anagrama, pp. 9-43.

COLOM, Francisco y Salvador Mas (1992), “Críticas y alternativas a la democracia representativa: en torno al pensamiento político de Claus Offe”, en José M. González y Fernando Quesada (Coords.), *Teorías de la democracia*, Barcelona, Anthropos, pp. 227-266.

COLOMBO, Paolo (2003), *Gobierno. Léxico de la política*, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión.

COTTA, Maurizio (1991), “Los gobiernos”, en Gianfranco Pasquino et al., *Manual de ciencia política*, Madrid, Alianza Universidad, pp. 265-363.

DE LA BOËTIE, Etienne (2001), *Discurso sobre la servidumbre voluntaria o el Contra uno*, Madrid, Tecnos.

DELLA PORTA, Donatella y Mario Diani (2015), *Los movimientos sociales*, Madrid, UCM/CIS.

DIANI, Mario (1998), “Las redes de los movimientos: una perspectiva de análisis”, en Pedro Ibarra y Benjamín Tejerina (Editores), *Los movimientos sociales. Transformaciones políticas y cambio cultural*, Madrid, Trotta, pp. 243-270.

DÍAZ-POLANCO, Héctor (1997), *La rebelión zapatista y la autonomía*, México, Siglo XXI.

DUBIEL, Helmut (1993), “Democracia”, en *¿Qué es neoconservadurismo?*, Barcelona, Anthropos, pp. 45-69.

EAGLETON, Terry (2010), “Lenin en la era posmoderna”, en *Lenin reactivado. Hacia una política de la verdad*, Madrid, Akal, pp. 45-60.

ENGELS, Federico (1976 a), *Prefacio a la edición alemana de 1890 del Manifiesto Comunista*, en C. Marx, F. Engels, *Obras escogidas (I)*, Moscú, Editorial Progreso, pp. 103-105.

——— (1976 b), *Introducción de 1891 a la Guerra civil en Francia*, en C. Marx, F. Engels, *Obras escogidas (II)*, Moscú, Editorial Progreso, pp. 188-200.

EYERMAN, Ron (1998), “La praxis cultural de los movimientos sociales”, en Pedro Ibarra y Benjamín Tejerina (Editores), *Los movimientos sociales. Transformaciones políticas y cambio cultural*, Madrid, Trotta, pp. 139-163.

FREUND, Julien (2001), “La sociología alemana en la época de Max Weber” en Tom Bottomore y Robert Nisbet (compiladores), *Historia del análisis sociológico*, Buenos Aires, Amorrortu Editores, pp. 178-217.

FRÖLICH, Paul (2013), *Rosa Luxemburg. Vida y obra*, Buenos Aires, Ediciones IPS.

GRAMSCI, Antonio (1981), *Cuadernos de la cárcel (2)*, México, Ediciones Era.

——— (1984), *Notas sobre Maquiavelo, sobre la política y sobre el Estado moderno*, Buenos

Aires, Nueva Visión.

——— (2016), “Introducción al estudio de la filosofía”, en *Para la reforma moral e intelectual*, Madrid, Catarata.

HABERMAS, Jürgen (1989), “Ciencia y técnica como ideología”, en *Ciencia y técnica como «ideología»*, Madrid, Editorial Tecnos, p. 53-112.

——— (1995), *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, Buenos Aires, Amorrortu.

HARDT, Michael y Antonio Negri (2004), *Multitud. Guerra y democracia en la era del Imperio*, Barcelona, Mondadori.

——— (2011), *Common Welth. El proyecto de una revolución del común*, Madrid, Akal.

——— (2012), *Declaración*, Madrid, Akal.

HARVEY, David (2014 a), “Ciudad y justicia: los movimientos sociales en la ciudad”, en *Espacios del capital. Hacia una geografía crítica*, Madrid, Akal, pp. 204-224.

——— (2014 b), *Ciudades rebeldes. Del derecho de la ciudad a la revolución urbana*, Buenos Aires, Akal.

HOLLOWAY, John (1994), “La rosa roja de Nissan”, en Werner Bonefeld et al. *¿Un nuevo Estado? Debate sobre la reestructuración del Estado y el capital*, Mexico, Editorial Cambio siglo XXI, Colegio Nacional de Ciencias Políticas y Administración Pública, pp. 134-156.

——— (2002), *Cambiar el mundo sin tomar el poder. El significado de la revolución hoy*, Barcelona, El Viejo Topo.

——— (2007 a), “¿Por qué Adorno?”, en John Holloway, Fernando Matamoros, Sergio Tischler (compiladores), *Negatividad y revolución*, Buenos Aires, Herramienta Ediciones, pp. 11-16.

- (2007 b), “Autonomismo positivo y negativo”, en John Holloway, Fernando Matamoros, Sergio Tischler (compiladores), *Negatividad y revolución*, Buenos Aires, Herramienta Ediciones, pp. 89-93.
- (2007 c), “Crisis, fetichismo y composición de clase”, en Werner Bonefeld, Alberto Bonnet, John Holloway y Sergio Tischler (compiladores), *Marxismo abierto. Una visión europea y latinoamericana*, Vol. II, Buenos Aires, Herramienta Ediciones, pp. 7-36.
- (2011), *Agrietar el capitalismo. El hacer contra el trabajo*, Buenos Aires, Herramienta Ediciones.
- (sf), *Historia y marxismo abierto*, en <https://corredordelasideas.blogspot.com>. Co/2017/10/john-holloway-historia-y-marxismo.html. Fecha de la consulta: 11 de enero de 2018.
- HORKHEIMER, Max (1999), “Materialismo y moral”, en *Materialismo, metafísica y moral*, Madrid, Tecnos, pp. 99-158.
- (2000 a), “Teoría tradicional y teoría crítica”, en *Teoría tradicional y teoría crítica*, Barcelona, Paidós, pp. 23-77.
- (2000 b), “Razón y autoconservación”, en *Teoría tradicional y teoría crítica*, Barcelona, Paidós, pp. 89-120.
- (2001), “Materialismo y metafísica”, en *Autoridad y familia*, Barcelona, Paidós, pp. 25-63.
- (2006), *Estado autoritario*, México, Editorial Itaca.
- (2007), *Crítica de la razón instrumental*, Buenos Aires, Terramar Ediciones.

ICHIYO, Muto (1997), “Toyotismo. Lucha de clases e innovación tecnológica en Japón”, en Ben Watanabe et al., *Japón: ¿milagro o pesadilla? La otra cara del toyotismo*, en

<http://www.tel.org.ar/libros/japon/html>. Fecha de consulta: 12 de junio de 2010.

JESSOP, Bob (1999 a), “Regulación, *governance* y postfordismo”, en *Crisis del Estado de Bienestar. Hacia una nueva teoría del Estado y sus consecuencias sociales*, Bogotá, Siglo del Hombre Editores, Universidad Nacional de Colombia, pp. 135-176.

— (1999 b), “Fordismo y postfordismo: una reformulación crítica”, en *Crisis del Estado de Bienestar. Hacia una nueva teoría del Estado y sus consecuencias sociales*, Bogotá, Siglo del Hombre Editores, Universidad Nacional de Colombia, pp. 19-62.

— (2008), *El futuro del Estado capitalista*, Madrid, Catarata.

— (2017), *El Estado. Pasado, presente, futuro*, Madrid, Catarata.

KATZ, Richard S. y Peter Mair (2007), “La supremacía del partido en las instituciones públicas: el cambio organizativo de los partidos en las democracias contemporáneas”, en José Ramón Montero, Richard Gunther y Juan J. Linz (editores), *Partidos políticos: viejos conceptos y nuevos retos*, Madrid, Trotta, pp. 101-125.

KOLAKOWSKI, Leszek (1982), *Las principales corrientes del marxismo. II. La edad de oro*, Madrid, Alianza Editorial.

KOOIMAN, Jan (2005), “Gobernar en gobernanza”, en Agusti Cerrillo i Martínez (Coordinador), *La gobernanza hoy: 10 textos de referencia*, Madrid, Instituto Nacional de Administración Pública, pp. 57-81.

KOUVELAKIS, Stathis (2010), “Lenin como lector de Hegel. Hipótesis para una lectura de los Cuadernos de Lenin sobre La ciencia de la lógica”, en Sebastian Budgen, Stathis Kouvelakis, Slavoj Zizek (eds.), *Lenin reactivado. Hacia una política de la verdad*, Madrid, Akal, pp. 159-196.

LACLAU, Ernesto y Chantal Mouffe (1987), *Hegemonía y estrategia socialista*, Madrid,

Siglo XXI.

LAVAL, Christian y Pierre Dardot (2015), *Común. Ensayo sobre la revolución en el siglo XXI*, Barcelona, Gedisa.

LEFEBVRE, Henri (1976), *Ciudadanos sin brújula*, Barcelona, Editorial Kairós.

— (2013), *La producción del espacio*, Madrid, Capitán Swing.

LENIN, Vladímir (1961 a), “Sobre la reorganización del partido”, en *Obras escogidas*, Tomo I, Moscú, Editorial Progreso, pp. 311-316.

— (1961 b), “Las tareas inmediatas del poder soviético”, en *Obras escogidas*, Tomo II, Moscú, Editorial Progreso, pp. 355-373.

— (1973 a), “Dos tácticas de la socialdemocracia en la revolución democrática”, en *Obras*, T. III, Moscú, Editorial Progreso, pp. 6-58.

— (1973 b), “La bancarrota de la II Internacional”, en *Obras*, T. V, Moscú, Editorial Progreso, pp. 97-120.

— (1973 c), “Tesis de abril. Cartas sobre tácticas”, en *Obras*, T. VI, Moscú, Editorial Progreso, pp. 111-116.

— (1973 d), “Las tareas de los socialdemócratas rusos”, en *Obras*, T. I, Moscú, Editorial Progreso, pp. 153-164.

— (1973 e), “Más vale poco y bueno”, en *Obras*, T. XII, Moscú, Editorial Progreso, pp. 168-174.

— (1973 f), “Un paso adelante, dos pasos atrás”, en *Obras*, T. II, Editorial Progreso, pp. 121-160.

- (1973 g), “La guerra de guerrillas”, en *Obras*, T. III, Editorial Progreso, pp. 109-113.
- (1973 h), “Sobre los sindicatos, la situación actual y los errores del camarada Trotsky”, en *Obras*, T. XI, pp. 137-147.
- (1973 i), “Una vez más acerca de los sindicatos, el momento actual y los errores de los camaradas Trotsky y Bujarin”, en *Obras*, T. XI, pp. 148-164.
- (1973 j), “Esbozo inicial de las tesis sobre el problema agrario” (inserto en “Tesis para el II Congreso de la Internacional Comunista”) en *Obras*, T. XI, pp. 53-71.
- (1973 k), “Cartas desde lejos”, en *Obras*, T. VI, Moscú, Editorial Progreso, pp. 83-101.
- (1973 l), “Tesis de abril. Las tareas del proletariado en nuestra revolución”, en *Obras*, T. VI, Moscú, Editorial Progreso, pp. 119-133.
- (1973 m), “El imperialismo, fase superior del capitalismo”, en *Obras*, T. V, Moscú, Editorial Progreso, pp. 161-210.
- (1978), *El Estado y la revolución*, Moscú, Editorial Progreso.
- (1981), *¿Qué hacer?*, Moscú, Editorial Progreso.
- (1998), *La enfermedad infantil del izquierdismo en el comunismo*, Madrid, Fundación Federico Engels.
- LOSURDO, Domenico (2015), *Antonio Gramsci. Del liberalismo al comunismo crítico*, Madrid, Ediciones del Oriente y del Mediterráneo.
- LUKÁCS, Georg (1969), “Rosa Luxemburg como marxista”, en *Historia y conciencia de clase*, México, Grijalbo, pp. 29-48.

— (2005), “Lenin. Estudio sobre la coherencia de su pensamiento”, en *Lenin-Marx*, Buenos Aires, Editorial Gorla, pp. 31-113.

— (2015), “Observaciones críticas acerca de la Crítica de la Revolución Rusa de Rosa Luxemburgo”, en *Es spontaneidad y acción. Debates sobre la huelga de masas, la revolución y el partido*, Buenos Aires, Ediciones RyR, pp. 489-513.

LUXEMBURG, Rosa (2015 a), “Huelga de masas, partido y sindicatos”, en *Es spontaneidad y acción. Debates sobre la huelga de masas, la revolución y el partido*, pp. 173-249.

— (2015 b), “Problemas de organización de la socialdemocracia rusa”, en *Es spontaneidad y acción. Debates sobre la huelga de masas, la revolución y el partido*, pp. 135-156.

— (2015 c), “La crisis de la socialdemocracia alemana”, en *Es spontaneidad y acción. Debates sobre la huelga de masas, la revolución y el partido*, pp. 275-386.

— (2015 d), “El orden reina en Berlín”, en *Es spontaneidad y acción. Debates sobre la huelga de masas, la revolución y el partido*, pp. 441-446.

— (2015 e), “La Revolución Rusa”, en *Es spontaneidad y acción. Debates sobre la huelga de masas, la revolución y el partido*, pp. 453-487.

— (2015 f), “¿Qué quiere la Liga Espartaco?”, en *Es spontaneidad y acción. Debates sobre la huelga de masas, la revolución y el partido*, pp. 403-413.

— (2015 g), “Discurso ante el Congreso de fundación del Partido Comunista Alemán”, en *Es spontaneidad y acción. Debates sobre la huelga de masas, la revolución y el partido*, pp. 415-446.

MACPHERSON, C. B. (1991), *La democracia liberal y su época*, Madrid, Alianza Editorial.

MARCUSE, Herbert (1969), *Un ensayo sobre la liberación*, México, Editorial Joaquín

Mortiz.

— (1981), “La liberación de la sociedad opulenta”, en *Ensayos sobre política y cultura*, Barcelona, Ariel.

— (1983 a), “¿Fracaso de la nueva izquierda?”, en *Calas en nuestro tiempo. Marxismo y feminismo. Teoría y Praxis. La nueva izquierda*, Barcelona, Editorial Icaria.

— (1983 b), “USA: cuestión de organización y sujeto revolucionario”, en *Calas en nuestro tiempo. Marxismo y feminismo. Teoría y Praxis. La nueva izquierda*, Barcelona, Editorial Icaria.

— (1984), “La agresividad en la sociedad industrial avanzada” en *La agresividad en la sociedad industrial avanzada*, Madrid, Alianza Editorial, pp. 97-127.

— (1986), “El problema de la violencia en la oposición”, en *El final de la utopía*, Barcelona, Editorial Icaria.

— (1989), *Eros y civilización*, Barcelona, Editorial Ariel.

— (1994), *El hombre unidimensional*, Barcelona, Editorial Ariel.

— (2010), “La tolerancia represiva”, en *La tolerancia represiva y otros ensayos*, Madrid, Catarata, pp. 47-74.

— y Theodor Adorno (1999), “Memoria de los 60”, en revista *Letra Internacional* No. 61, Madrid.

MARX, Carlos (1975), *Elementos fundamentales para la critica de la economía política (borrador) 1857-1858 (I)*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores.

— (1976 a), “La guerra civil en Francia”, en C. Marx, F. Engels, *Obras escogidas (II)*,

Moscú, Editorial Progreso, pp. 188-259.

— (1976 b), “El dieciocho brumario de Luis Bonaparte”, en C. Marx, F. Engels, *Obras escogidas (I)*, Moscú, Editorial Progreso, pp. 404-498.

— (1976 c), “Carta a Pavel Annenkov”, del 28 de diciembre de 1856, en C. Marx, F. Engels, *Obras escogidas (I)*, Moscú, Editorial Progreso, pp. 531-542.

— (1976 d), “Sobre Proudhon”, en C. Marx, F. Engels, *Obras escogidas (II)*, Moscú, Editorial Progreso, pp. 20-27.

— (1976 e), “Salario, precio y ganancia”, en C. Marx, F. Engels, *Obras escogidas (II)*, Moscú, Editorial Progreso, pp. 28-76.

— (1976 f), “Instrucción sobre diversos problemas a los delegados del Consejo Central Provisional”, en C. Marx, F. Engels, *Obras escogidas (II)*, Moscú, Editorial Progreso, pp. 77-86.

— (1976 g), “Manifiesto inaugural de la Asociación Internacional de los Trabajadores”, en C. Marx, F. Engels, *Obras escogidas (II)*, Moscú, Editorial Progreso, pp. 5-13.

— (1976 h), “Carta a Friedrich Bolte”, del 23 de noviembre de 1871, en C. Marx, F. Engels, *Obras escogidas (II)*, Moscú, Editorial Progreso, pp. 446-448.

— (1976 i), “Estatutos generales de la Asociación Internacional de los Trabajadores”, en C. Marx, F. Engels, *Obras escogidas (II)*, Moscú, Editorial Progreso, pp. 14-17.

— (1976 j), “Tesis sobre Feurbach”, en C. Marx, F. Engels, *Obras escogidas (I)*, Moscú, Editorial Progreso, pp. 7-10.

— (1977), *El capital. Crítica de la economía política (vol. III)*, Bogotá, FCE.

- (1979 a), *Crítica al programa de Gotha*, Moscú, Editorial Progreso.
- (1979 b), “Carta a Bracke”, del 5 de mayo de 1875, en *Crítica al programa de Gotha*, Moscú, Editorial Progreso, pp. 7-9.
- (1981), *Miseria de la filosofía*, Moscú, Editorial Progreso.
- (1982 a), “Crítica del derecho del Estado de Hegel”, en *Escritos de juventud*, México, FCE, pp. 319-438.
- (1982 b), “En torno a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel”, en *Escritos de juventud*, México, FCE, pp. 491-502.
- (1982 c), “Sobre la cuestión judía”, en *Escritos de juventud*, México, FCE, pp. 463-490.
- (1982 d), “Manuscritos económico-filosóficos de 1844”, en *Escritos de juventud*, México, FCE, 555-668.
- (1982 e), “Glosas críticas al artículo «El rey de Prusia y la reforma social. Por un prusiano»”, en *Escritos de juventud*, México, FCE, 505-521.
- (sf), *Notes on Bakunin's “Statehood and Anarchy”*, en <http://www.Google.com/search?q=Notes%20on%20Bakunin%27s%20Statehood%20and%20anarchy&ie=utf-8&oe=utf-8&aq=t&rls=org.-mozilla:es-ES:official&client=firefox-a&source=hp&channel=np>. Fecha de consulta: 20 de febrero de 2017.
- y Federico Engels (1959), *La ideología alemana. Crítica de la novísima filosofía alemana en las personas de sus representantes Feurbach, B. Bauer y Stirner, y del socialismo alemán en las de sus diferentes profetas*, Montevideo, Ediciones Pueblos Unidos.
- y Federico Engels (1976 a), “Manifiesto del Partido Comunista”, en C. Marx, F. Engels, *Obras escogidas (I)*, Moscú, Editorial Progreso, pp. 99-140.

— y Federico Engels (1976 b), “Las pretendidas escisiones en la Internacional”, en C. Marx, F. Engels, *Obras escogidas (II)*, Moscú, Editorial Progreso, pp. 262-302.

— y Federico Engels (1976 c), “De las resoluciones del Congreso General celebrado en La Haya”, en C. Marx, F. Engels, *Obras escogidas (II)*, Moscú, Editorial Progreso, pp. 309-310.

— y Federico Engels (1980), *La sagrada familia. Crítica de la crítica crítica*, Bogotá, Editorial Pluma.

MAYNTZ, Renate (2005), “Nuevos desafíos de la teoría de la gobernanza”, en Agustí Cerrillo i Martínez (Coordinador), *La gobernanza hoy: 10 textos de referencia*, Madrid, Instituto Nacional de Administración Pública, pp. 83-98.

MCADAM, Dough, John D. McCarthy y Mayer N. Zald (1999), “Oportunidades, estructuras de movilización y procesos enmarcadores: hacia una perspectiva sintética y comparada de los movimientos sociales”, en Dough McAdam, John D. McCarthy y Mayer N. Zald (eds.), *Movimientos sociales: perspectivas comparadas*, Madrid, Itsmo, pp. 21-46.

MCCARTHY, John D. (1999), “Adoptar, adaptar e inventar límites y oportunidades”, en Dough McAdam, John D. McCarthy y Mayer N. Zald (eds.), *Movimientos sociales: perspectivas comparadas*, Madrid, Itsmo, pp. 205-220.

MEES, Ludger (1998), “¿Vino viejo en odres nuevos? Continuidades y discontinuidades en la historia de los movimientos sociales”, en Pedro Ibarra y Benjamín Tejerina (editores), *Los movimientos sociales. Transformaciones políticas y cambio cultural*, Madrid, Trotta, pp. 291-320.

MICHELS, Robert (1991), *Los partidos políticos (2)*, Buenos Aires, Amorrortu.

MONEDERO, Juan Carlos (2009), *El gobierno de las palabras: política en tiempos de confusión*, Madrid, Fondo de Cultura Económica.

— (2018), *Los nuevos disfraces del Leviatán: El Estado en la era de la hegemonía neoliberal*, Madrid, Akal.

MULLER, Jean-Marie (2005), “La no-violencia como filosofía y como estrategia”; en VV. AA., *Acción política no-violenta, una opción para Colombia*, Bogotá, Universidad del Rosario, pp. 167-181.

MÚNERA, Leopoldo (2010), “Critique and Social Sciences”, en *Ciencia Política* No. 10, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, pp. 66-83.

NEGRI, Antonio (2008 a), “Más allá de lo privado y de lo público: lo común”, en *La fábrica de porcelana. Una nueva gramática de la política*, Barcelona, Paidós, pp. 80-97.

— (2008 b), “El trabajo de la multitud y el tejido biopolítico”, en *La fábrica de porcelana. Una nueva gramática de la política*, Barcelona, Paidós, pp. 37-57.

— (2015), *El poder constituyente*, Madrid, Traficantes de sueños.

OBSERVATORIO METROPOLITANO DE MADRID (2014), *La apuesta municipalista. La democracia empieza por lo cercano*, Madrid, Traficantes de sueños.

OFFE, Claus (1984), *Contradictions of the Welfare State*, London, Hutchinson & Co.

— (1992 a), “Democracia de competencia entre partidos y el Estado de Bienestar keynesiano. Factores de estabilidad y desorganización”, en *Partidos políticos y nuevos movimientos sociales*, Madrid, Editorial Sistema, pp. 55-88.

— (1992 b), “Los nuevos movimientos sociales cuestionan los límites de la política institucional”, en *Partidos políticos y nuevos movimientos sociales*, Madrid, Editorial Sistema, pp. 163-244.

— (1992 c), “Neocorporativismo. Notas acerca de sus presupuestos y de su significación

democrática”, en *Partidos políticos y nuevos movimientos sociales*, Madrid, Editorial Sistema, pp. 133-161.

——— (1992 d), “«Ingobernabilidad». Sobre el renacimiento de teorías conservadoras de la crisis”, en *Partidos políticos y nuevos movimientos sociales*, Madrid, Editorial Sistema, pp. 27-53.

——— (1992 e), “Partido competitivo e identidad política colectiva”, en *Partidos políticos y nuevos movimientos sociales*, Madrid, Editorial Sistema, pp. 89-110.

——— (2004), *Las nuevas democracias. Transición política y renovación institucional en los países postcomunistas*, Barcelona, Editorial Hacer.

——— y Ulrich Preuss (1990), “Instituciones democráticas y recursos morales”, en *Isegoría* No. 2, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas-Instituto de Filosofía, pp. 45-74.

OLIVIER, Michel (2011), *La izquierda bolchevique y el poder obrero. 1919-1927*, Ediciones Espartaco Internacional.

PANNEKOEK, Anton (1976), “Las divergencias tácticas en el seno del movimiento obrero”, en Serge Bricianer (editor), *Anton Pannekoek y los consejos obreros*, Barcelona, Anagrama, pp. 67-128.

PETTIT, Philip (1999), *Republicanismo. Una teoría sobre la libertad y el gobierno*, Barcelona, Paidós.

PROUDHON, Pierre Joseph (1978), *La capacidad política de la clase obrera*, Barcelona, Ediciones Júcar.

——— (1998), “Carta a Carlos Marx”, en VV. AA., *Socialismo premarxista*, Madrid, Tecnos.

RANCIÈRE, Jacques (2007), *El odio a la democracia*, Buenos Aires, Amorrortu.

RHODES, R. A. W. (2005), “La nueva gobernanza: gobernar sin gobierno”, en Agusti Cerrillo i Martínez (Coordinador), *La gobernanza hoy: 10 textos de referencia*, Madrid, Instituto Nacional de Administración Pública, pp. 99-122.

RIECHMANN, Jorge (1994), “Los partidos verdes en el proceso de institucionalización de los nuevos movimientos sociales”, en Jorge Riechmann y Francisco Fernández Buey, *Redes que dan libertad. Introducción a los nuevos movimientos sociales*, Barcelona, Paidós, pp. 143-175.

RITZER, George (2003), *Teoría sociológica moderna*, Madrid, Mc Graw Hill.

ROSANVALLON, Pierre (2007), *La contrademocracia. La política en la era de la desconfianza*, Buenos Aires, Ediciones Manantial.

ROUSSEAU, Jean Jacques (1981), *El contrato social*, Madrid, Aguilar.

RUBEL, Maximilien (2003 a), “El partido proletario en Marx”, en *Marx sin mito*, Barcelona, Octaedro, pp. 213-229.

——— (2003 b), “Marx, teórico del anarquismo”, en *Marx sin mito*, Barcelona, Octaedro, pp. 93-123.

——— (2003 c), “Marx y la democracia”, en *Marx sin mito*, Barcelona, Octaedro, pp. 193-211.

SABUCEDO, José Manuel, Javier Grossi y Concepción Fernández (1998), “Los movimientos sociales y la creación de un sentido común alternativo”, en Pedro Ibarra y Benjamín Tejerina (Editores), *Los movimientos sociales. Transformaciones políticas y cambio cultural*, Madrid, Trotta, pp. 165-180.

SARTORI, Giovanni (1992a), “Parlamento”, en *Elementos de teoría política*, Madrid,

Alianza Universidad Textos, pp. 177-204.

——— (1992b), “Videopoder”, en *Elementos de teoría política*, Madrid, Alianza Universidad Textos, pp. 305-316.

SHANDRO, Alan (2010), “Lenin y la hegemonía. Los soviets, la clase obrera y el partido en la Revolución de 1905”, en Sebastian Budgen, Stathis Kouvelakis, Slavoj Zizek (eds.), *Lenin reactivado. Hacia una política de la verdad*, Madrid, Akal, pp. 295-316.

SHARP, Gene (sf), *De la dictadura a la democracia. Un sistema conceptual para la liberación*, en <http://www.aeinsteinst.org/wp-content/uploads/2013/09/DelaDict.pdf>, p. 31. Fecha de consulta: 2 de septiembre de 2016.

SPINOZA, Baruch (1986), *Tratado político*, Madrid, Alianza Editorial.

STIRNER, Max (2003), *El único y su propiedad*, México D. F., Editorial Sexto Piso.

TAYLOR, Peter J. (1994), *Geografía política. Economía mundo, Estado-nación y localidad*, Madrid, Trama Editorial.

TEJERINA, Benjamín (1998), “Los movimientos sociales y la acción colectiva. De la producción simbólica al cambio de valores”, en Pedro Ibarra y Benjamín Tejerina (Editores), *Los movimientos sociales. Transformaciones políticas y cambio cultural*, Madrid, Trotta, pp. 111-138.

TROTSKY, León (sf), *Nuestras tareas políticas*, en <http://grupgerminal.org/?q=system/files/NuestrastareasTrotsky1904.pdf>, p. 52. Fecha de consulta: 26 de abril de 2017.

VALLESPÍN, Fernando (2003), *El futuro de la política*, Madrid, Taurus.

VERCAMMEN, François (2014), *Lenin y la cuestión del partido: notas sobre ¿Qué hacer?*, en <http://old.sinpermiso.info/articulos/ficheros/fvlenin.pdf>. Fecha de consulta: 29 de marzo de

2017.

WAINWRIGHT, Hilary (2005), *Cómo ocupar el Estado. Experiencias de democracia participativa*, Barcelona, Icaria.

WEBER, Max (1989), “La política como profesión”, en *Política y ciencia*, Buenos Aires, Editorial Leviatán, pp. 7-95.

— (1992), *Economía y sociedad*, México, Fondo de Cultura Económica.

WOLINETZ, Steven (2007), “Más allá del partido *catch-all*: enfoques para el estudio de los partidos en las democracias contemporáneas”, en José Ramón Montero, Richard Gunther y Juan J. Linz (editores), *Partidos políticos: viejos conceptos y nuevos retos*, Madrid, Trotta, pp. 127-161.

ZIBECHI, Raúl (2006), *Dispersar el poder. Los movimientos como poderes antiestatales*, Buenos Aires, Tinta Limón.

ZIZEK, Slavoj (2004), *Repetir Lenin*, Madrid, Akal.