



Democracia, Estado, Nación

Álvaro García Linera

El Estado y La Revolución

Vladimir Ilich Lenin

Prohibida su venta

Biblioteca Laboral N°14

Ministerio de Trabajo, Empleo y Previsión Social

Foto portada: ABI

Diciembre de 2015

La Paz - Bolivia

**Democracia,
Estado, Nación**

Álvaro García Linera
Vicepresidente del Estado Plurinacional

**El Estado y
La Revolución**

Vladimir Ilich Lenin

ÍNDICE

Prólogo	3
Democracia, Estado, Nación	5
Democracia.....	7
El Estado.....	104
Nación.....	154
El Estado y La Revolución	163
Capítulo I: La Sociedad de Clases y el Estado.....	165
Capítulo II: El Estado y la Revolución. La Experiencia de los Años 1848-1851.....	196
Capítulo III: El Estado y la Revolución. La Experiencia de la Comuna de París de 1871 El Análisis de Marx.....	216
Capítulo IV: Continuación. Aclaraciones Complementarias de Engels.....	247
Capítulo V: Las Bases Económicas de la Extinción del Estado.....	287
Capítulo VI: El Envilecimiento del Marxismo por los Oportunistas.....	317
Capítulo VII: La experiencia de las revoluciones rusas de 1905 y 1917.....	347

PRÓLOGO

El Ministerio de Trabajo, Empleo y Previsión Social pone a consideración de los trabajadores, mediante la Escuela de Formación Política Sindical, un clásico de la literatura marxista: El Estado y la Revolución de Vladimir Lenin, y Democracia, Estado y Nación de Álvaro García Linera.

El primero hace un repaso de la doctrina marxista acerca del Estado con la finalidad de que los trabajadores tengan armas para “liberarse, en un porvenir inmediato, del yugo del capital”.

“(…) socialismo de palabra y chovinismo de hecho, se distingue por la adaptación vil y lacayuna de los “jefes” del “socialismo”, no sólo a los intereses de “su” burguesía nacional, sino, precisamente, a los intereses de “su” Estado, pues la mayoría de las llamadas grandes potencias hace ya largo tiempo que explotan y esclavizan a muchas nacionalidades pequeñas y débiles. Y la guerra imperialista es precisamente una guerra por la partición y el reparto de esta clase de botín. La lucha por arrancar a las masas trabajadoras de la influencia de la burguesía en general y de la burguesía imperialista en particular, es imposible sin una lucha contra los prejuicios oportunistas relativos al ‘Estado’”, sentencia en conductor de la Revolución Rusa.

En Democracia, Estado y Nación, Álvaro García Linera hace un repaso histórico y conceptual de esas

categorías y muestra cómo ha cambiado Bolivia, como es que ahora existe un nuevo bloque en el poder, como la democracia tiene un nuevo sentido y como la nación ha adquirido una identidad unificadora.

“¿Cuáles son las características de este nuevo bloque de poder dominante? Su base material económica la constituye la pequeña producción mercantil, tanto agraria como urbana, la misma que caracterizó a la multitud movilizada en las grandes rebeliones sociales semiinsurreccionales de 2000 a 2003”, así define García Linera a los protagonistas del denominado Proceso de Cambio.

“El Estado se ha indianizado y, con ello, la nación estatal boliviana está cambiando su contenido y forma mediante la sustitución del “sentido común” de la tradicional clase media castellano hablante letrada, por un nuevo “sentido común” de época emergente de los movimientos sociales indígena-populares”. Todo esto confluye en un “Estado plurinacional, que es el reflejo de la “sociedad plurinacional”.

El Ministerio de Trabajo, Empleo y Previsión Social, considera que la lectura de ambos documentos es importante para comprender las perspectivas de construcción de un nuevo Estado en transición al socialismo y al comunismo.

Ministerio de Trabajo, Empleo y Previsión Social
Diciembre de 2015

Democracia, Estado, Nación

Álvaro García Linera

“El imperio conspira permanentemente, y lo que estamos viendo por ahora, las agresiones económicas, las guerras económicas tienen resultados para que el imperio pueda nuevamente tener el control geopolítico en nuestra región. ¡Qué tan importante es cuidar la soberanía económica, la independencia económica! y aquí en Bolivia con la nacionalización realmente hemos mejorado la situación social y económica del país”

Evo Morales

8 de diciembre de 2015

La Paz, Bolivia

Democracia¹

En las últimas décadas, la palabra “democracia” ha adquirido el rango de valor social normativo y prescriptivo en la constitución de los poderes públicos en todos los Estados modernos. Independientemente del punto de vista que se tenga, más conservador o reformador, más académico o administrativo, la enunciación discursiva para adquirir el rango de legitimidad y para acceder al circuito de reconocimiento social debe referirse de alguna manera a la “democracia” como bien sustantivo de la interacción colectiva. Esto muestra que esta palabra juega el papel de dispositivo de vigencia y ascendencia del discurso dentro del campo político.²

El carácter performativo del concepto de democracia

1 Capítulo del Cuaderno de Análisis Democracia en Bolivia. Cinco análisis temáticos del Segundo Estudio Nacional sobre Democracia y Valores Democráticos, CNE, agosto de 2005.

2 Fue Bourdieu quien definió el mundo de las diputadas políticas como un campo donde los sujetos políticos ocupan una posición y despliegan una lucha en función del volumen de capital político que poseen. Ahora bien, este capital político es el capital de reputación y de reconocimiento que permite a las personas u organizaciones que lo poseen influir y modificar, parcial o totalmente, la manera cómo la sociedad representa, significa, imagina y “conoce” las jerarquías, las divisiones sociales y las “necesidades” que regulan o deben regular la vida colectiva de un país. Por ello, Bourdieu habló del campo político como del espacio de competencias y luchas simbólicas “por la manipulación legítima de los bienes políticos” que tienen por objetivo común el poder sobre el Estado. Sobre el concepto de campo político, véase, P. Bourdieu, *El campo político*, Plural, La Paz, 2001.

El campo político es el espacio de fuerzas, luchas y competencias por la definición de los acontecimientos, las acciones, las ideas, los conceptos, las jerarquías y las estrategias consideradas válidas para regular la vida en común y los bienes comunes de una sociedad. En el proceso de constitución de este campo, las estructuras simbólicas en todas sus formas (reflexivas y prerreflexivas, discursivas, representables y prácticamente ejecutables) juegan un papel decisivo. Estas estructuras o, mejor, las luchas por la constitución particular de estas estructuras establecen las múltiples estrategias programáticas discursivas para el monopolio de la conversión de las ideas en organización-institución, en materia social, en acción colectiva y en fuerza, esto es, para el monopolio de lo que habrá de entenderse, temporalmente, como política. En este campo, así de limitado, ciertas palabras juegan el papel de gatilladores de crédito, de principios de habilitación a la competencia y lucha por la consagración. Y esto es así porque estas palabras y/o conceptos anudan la estructura de orden en el campo o, lo que es lo mismo, su connotación histórica, su trayectoria y la síntesis simbolizada de las lecturas dominantes de entendimiento de la acción política. Entonces, el manejo y la presentación de estos signos y palabras de adecuación al orden son los primeros requisitos para el ingreso al campo, constituyéndose así en conceptos o palabras “certificadoras” que

delimita una primera frontera entre los “profanos” y los “ungidos”, entre los “entendidos” y los “marginales”.

A partir de ese momento, habiendo accedido al campo de las enunciaciones legítimas, la posibilidad de que el discurso y su portavoz (personal o institucional) obtengan mayores niveles de reconocimiento, de influencia y afectación en los acontecimientos políticos dependerá de varios factores. Dependerá de las características de la narrativa discursiva que acompañe al dispositivo de acceso a la legitimidad (en este caso, a la palabra “democracia”), de la habilidad con que se lo trabaje y articule con otros “dispositivos de verdad” socialmente existentes, de la “resonancia” que guarde con otros saberes colectivos susceptibles de ser movilizados, de su relación con la estructura de otros campos limítrofes (el campo científico, el campo intelectual) y de la posibilidad de integrar otros bienes políticos reconocidos en el campo, como por ejemplo, el apoyo de instituciones prestigiosas, recursos monetarios, titulaciones que respalden lo dicho y otras distintas formas de capital político vigentes.

Las palabras y las ideas son, por tanto, dispositivos de poder sólo en contextos de poder pues por sí mismas son sólo apuestas por la representación del mundo. El carácter performativo de los discursos, esto es, el que la palabra devenga en materia social, en fuerza práctica, requiere de la presencia de esa materia, de la existencia de núcleos de fuerza que, gracias a esas palabras que

juegan el papel de articulaciones, se fusionan, se suman o se escinden desencadenando procesos sociales de acción colectiva. Las palabras y los discursos políticos tienen, entonces, el poder de hacer cosas sólo en tanto que existe previamente el poder de las cosas.

Los discursos políticos, como por ejemplo el de democracia, tienen, por tanto, la capacidad de producir productos, acontecimientos, sujetos y acciones políticas, pero nunca de manera arbitraria, si no sobre el campo de posibilidad es estructural es heredado por el discurso y que existe independientemente de la acción de la palabra.

En términos estrictos, en el ámbito de estudio de los comportamientos políticos no hay palabras ni conceptos neutros; su significado es un determinado volumen de poder social obtenido por el desplazamiento de otros poderes acumulados anteriormente y, que sirve directamente, además, a la perpetuación, ampliación o transformación de esta circulación de poderes en el campo político. Detrás de cada palabra y de cada discurso sobre la política, y la democracia es uno de ellos, hay un flujo de fuerzas materiales y discursivas que pugna por el monopolio de las formas dominantes de la significación del mundo y de los modos legítimos de interpretar y entender los conceptos sobre el mundo. En este sentido, la política puede ser leída como el juego social que asume de manera explícita la lucha por el monopolio de las enunciaciones legítimas del mundo

que son capaces de crear algún tipo de organización social (instituciones, comportamientos, normas, etc.). Cada concepto es, por lo tanto, la escenificación provisional de un campo de fuerzas donde continuamente se dirimen múltiples potencialidades de su significado habilitadas, gatilladas, por el contexto. De ahí que las luchas por el significado de las palabras y los conceptos, por su montaje y desmontaje, sea tan importante. O, mejor, que sea parte de la propia lucha por los poderes sociales que habrán de tener esas palabras, esos conceptos y los discursos, en el montaje o desmontaje de la correlación de fuerzas del campo político.

En el concepto de democracia se anudan, precisamente, estas dos determinaciones del campo; él es un dispositivo de acceso a la legitimidad del predominante campo discursivo político, pero a la vez el concepto mismo de democracia, en sus actuales cualidades de contenido histórico, es fruto de una competencia, de unas luchas de significaciones llevadas adelante en las últimas décadas en libros, conferencias, investigaciones y debates. Esto muestra que no existe la “verdadera” y definitiva definición de democracia, transhistórica y objetiva. Lo que se entiende por democracia en un momento dado es siempre una convención histórica, un producto provisional de intersubjetivaciones resultantes de distintos modos de acción comunicativa. Pero, no olvidemos, de acciones comunicativas en las que los poderes de enunciación no están distribuidos

igualmente entre los concurrentes a la producción de la definición. La distribución del peso y la capacidad de nombrar las cosas es siempre desigual y, por eso, tenemos definiciones dominantes, consideradas válidas, y definiciones subalternas, consideradas provisionalmente ilegítimas, independientemente de la razón argumentativa que acompañe a cada una de ellas. Así, la validez de una definición, su rango de verdad es una contingencia histórica que resulta, en primer lugar, de la estructura de fuerzas discursivas y organizativas dentro del campo político y del campo intelectual y, sólo en segunda instancia, de la fuerza argumentativa de las razones expuestas en la definición. Así, lo que hoy se considera una definición aceptable de la democracia es probable que mañana sea tomada como irrelevante y sustituida por la que hasta entonces era tomada como marginal.

En la teoría social, las “verdades”, las evidencias, las legitimidades son arbitrariedades culturales resultantes de la trayectoria histórica de la estructura y funcionamiento del campo intelectual, de sus procesos de acumulación, verificación y competencia interna que han consagrado cierto modo de entender, investigar y nombrar al mundo. Cuando se trata de conceptos que afectan o que son utilizados dentro del campo político, la construcción del régimen de validez del concepto combina una arbitrariedad cultural con una arbitrariedad política.³

3 Al igual que las reglas de los campos, este trabajo de objetivación es también un espacio de tensionamiento de fuerzas, pero con la

Crítica de la lectura procedimental de la democracia

El concepto de democracia articula, justamente, esas dimensiones. La actual invención dominante del significado de democracia en el ámbito intelectual, en su versión liberal, minimalista y procedimental, construye el concepto en los términos de la formación de un orden regulatorio del proceder político.⁴ Ya sea

diferencia de que las armas que se esgrimen, los poderes que se tensan, son los de las razones, los de la lógica argumental. De esta manera, no porque toda construcción conceptual esté regida por un espacio de fuerzas es potencialmente válida, como supuso cierto anarquismo epistemológico. El que un concepto desempeñe la función de dispositivo de verdad política en el campo político no significa necesariamente que tenga un rango de validez en el campo intelectual y viceversa. Sin embargo, es posible que una formación de validez, construida con la lógica argumentativa en el campo científico, pueda influir en la construcción de dispositivos de verdad políticos que modifiquen la disposición del campo político, más aún si éste está construido sobre forzamientos o mutilaciones argumentativas en las construcciones discursivas. Así se constituye una cadena de influencias entre las luchas argumentativas, propias del campocientífico, con las luchas por el sentido, propias del campo simbólico, con las luchas políticas, propias del campo político. Este carácter ficticio de determinadas “verdades” sociales no quita, sin embargo, la existencia de lo que Bourdieu ha denominado el “trabajo de objetivación” del campo científico, que consiste en el conjunto de procesos de acumulación, control, verificación, argumentación y contra argumentación internos correspondientes a la lógica específica del proceder de la construcción conceptual ya la cual el investigador está obligado a ceñirse desde el momento en que acepta su papel de investigador. Ver, P. Bourdieu, *El oficio del científico. Ciencia de la ciencia y reflexividad*, Anagrama, Barcelona, 2003.

4 Schumpeter, *Capitalismo, socialismo y democracia*, Aguilar, México, 1952; G. Sartori, *Teoría de la democracia*, 2 tomos, Alianza Universidad, México, 1988; A. Dahl, *La democracia y sus críticos*, Paidós, España, 1993; A. Przeworski, *Democracia y mercado*, Cambridge University

como método de selección y renovación de gobernantes y/o como modo de resolución de conflictos según ciertos procedimientos, estas maneras de entender a la democracia suponen unos fines valorados (selección de los más aptos, resolución de conflictos) ante los cuales la democracia se presenta como un medio instrumental mediante el cual se puede alcanzarlos.

La ausencia de fundamentación moral

Bajo esta mirada procedimental, la democracia se entiende como un artefacto, como un conjunto de reglas que permite la selección de élites que atienden la agregación de intereses privados y cuyo resultado final es la “voluntad general”. De esta manera, la democracia se define como un instrumento que permite la selección de los “más capaces” para la administración de lo público o como instrumento para atenuar los conflictos entre múltiples intereses individuales. Así, la democracia queda reducida a una “herramienta” sobre cuya argumentación moral se puede decir lo mismo que se dice sobre cualquier técnica empleada para lograr algún propósito. Lo central de esta definición no es, pues, el medio, los procedimientos o la “herramienta”, sino los resultados que ese procedimiento permite obtener: la selección

Press, 1995; A. Liphart, *Las democracias contemporáneas*, Ariel, Barcelona, 1998; S. Huntington, *La tercera ola, la democratización a fines del siglo XX*, Paidós, España, 1994; N. Bobbio, *El futuro de la democracia*, FCE, México, 1995; G. Pridham, *Transitionsto Democracy*, Darmouth, Aldershat, 1995.

de élites o el apaciguamiento de los conflictos, que se presentan como valores sociales determinantes. Por ello, si hubiese otra “herramienta” política más apta para obtener de manera más eficiente esos mismos resultados, no habría ningún motivo moral para no sustituir a la “democracia” por otro artefacto institucional.

Dejando de lado la suposición de que los intereses individuales agregados existen independientemente de la acción política, esta manera de entender la democracia reduce el hecho democrático a una técnica de agregación de intereses cuya meta es maximizar una utilidad (la selección de élites o resolución de conflictos), similar al papel que en la teoría liberal juega el mercado en la optimización de la asignación de recursos. Así, la justificación instrumental de la democracia es una “teoría” de la democracia imposibilitada de fundarla en valores o premisas históricas pues la democracia es sólo un medio para fines que sí pueden tener algún tipo de argumentación histórico moral, aunque independientemente de la “democracia” que sólo es el “medio” temporal para alcanzarlos.

Esto imposibilita la lectura de la democracia como un valor en sí mismo, pues se la justifica únicamente por los resultados que produce. Bajo esta mirada, de hecho, cualquier intento de fundamentación de la democracia queda inhabilitado, pues no se puede fundamentar la “teoría” de alguna herramienta particular, por ejemplo un martillo.

El fondo lógico de la teoría procedimental imposibilita construir una teoría de su consistencia histórico moral, lo que no quita la existencia de abundante literatura para su legitimación por la vía del expediente de la predominancia histórica de esta manera de entender la democracia.

Decimos que se trata de un recurso de legitimación ideológica más no así de fundamentación teórica, en la medida en que para validar una construcción lógica se recurre a un suceso histórico, cuando lo que las reglas del campo científico exigen es que la fuerza argumentativa radique en el propio armazón lógico y, después, en su capacidad de dar cuenta de los procesos históricos. A su vez, esta desarticulación entre lo lógico y lo histórico permite una ideologización del discurso teórico en la medida en que ya no se presenta como un proceso de producción de conocimiento, en base a reglas y procedimientos lógicos, sino como una legitimación de procesos históricos, en base a la manipulación de herramientas lógicas. El resultado de esta justificación procedimental de la democracia es un discurso de la “democracia”, profundamente ideologizado y por tanto de desconocimiento, de encubrimiento de realidades políticas de dominación que son las que, precisamente, han generado la historia de cualquier régimen de gobierno. Lo paradójico de esta interpretación procedimental de la democracia es que al tiempo de colocar la evidencia histórica

como argumento de su inevitabilidad, la propia lógica argumentativa que emplea, la democracia es un medio para fines, hace que en el fondo la democracia sea considerada prescindible, como lo es cualquier artefacto que puede ser reemplazado por otro más eficaz en la misma función.

Así, mientras en la legitimación del discurso la democracia es presentada con la fuerza de una fatalidad histórico-natural, la razón argumentativa ubica a la democracia como un artefacto reemplazable en función de la eficiencia en la obtención de unos resultados que sí tienen el rango de valores (selección de los más aptos, resolución de conflictos).

Cuando el discurso teórico usa a la historia de las acciones políticas como justificación y demostración del concepto, un particular estado de la correlación de fuerzas y unas específicas relaciones de dominación que sostienen esas acciones históricas que dan con sagrados teóricamente como sustancia y alcance del concepto y, entonces, cualquier construcción discursiva posterior que se haga a partir de esta formación de significancia conceptual no puede ser más que un discurso legitimador de las relaciones de dominación de las que partió el discurso. Con ello, la retórica ha sustituido a la investigación y la ideología al proceder científico. Gran parte de la producción bibliográfica sobre democracia y cultura democrática en Bolivia puede ser catalogada, precisamente, de esta manera.⁵

Eludir los límites del discurso legitimista requiere, por lo tanto, varias rupturas; inicialmente, dejar de tratar a la historia como “criterio de verdad” de la teoría para tratarla como un objeto que, precisamente, va a ser desmontado a partir de las cualidades de los conceptos capaces de brindarnos a la “historia”, a los acontecimientos de las instituciones, a las colectividades y sus estructuras de poder como resultado, como procesos, justamente aprehensibles, conocibles a partir de contenidos y articulaciones categoriales.

Esto, a la vez, supone una mirada procesual de las categorías y de la propia realidad que intentamos conocer a través de esos conceptos, lo que exige concebir las estructuras de comportamiento social, las instituciones, los sistemas de disciplina y de orden como formaciones sociales contingentes, cargadas de arbitrariedad y, por lo tanto, de historicidad.

El orden social no es la premisa, es el resultado, el producto cosificado de un determinado trabajo social, es la cristalización de específicas relaciones de poder, de particulares prácticas de dominación y, como tal, es

ia, USAID, La Paz, 1999; R. Mayorga, El desmontaje de la democracia, CEBEM, La Paz, 2001; R. Mayorga, “La democracia o el desafío de la modernización política”, en Bolivia en el siglo XX, Club de Harvard en Bolivia, La Paz, 2000; C. Toranzo, “Lógica corporativa y lógica ciudadana”, en Retos y dilemas de la representación política, PNUD, La Paz, 2000; J. Lazarte, “Entre dos mundos: la cultura de mocrática en Bolivia”, en Democracia y cultura política en Bolivia, PNUD/Corte Nacional Electoral/BID, La Paz, 2001.

transitorio, susceptible de modificación y revocatoria. Lamentablemente, las lecturas procedimentales e institucionalistas de la democracia se hallan reñidas con estos principios primarios del proceder cognitivo y de ahí una el punto de partida de la larga cadena de inconsistencias lógicas y teóricas que muestran esta escuela ideológica.

En lo que se refiere a los componentes procedimentales que diseña esta lectura liberal-instrumental de la democracia, presentan los mismos inconvenientes de argumentación que la propuesta general. Cuatro son los mecanismos mediante los cuales la visión instrumental de la democracia propone para llegar a los fines deseados:

1. Que las personas y grupos políticos organizados compitan libremente por el acceso al gobierno mediante una oferta pública de sus postulados.
2. Que cada individuo, cada ciudadano, manifiesta su preferencia respecto a esas ofertas a través de un voto individual.
3. Que cada voto individual vale lo mismo, independientemente de su posición social, étnica o genérica.
4. Que la suma de votos individuales define el triunfo o la derrota de los ofertantes.

El esquema es simple y en él quedan resumidas todas las ideas sobre la mediación política del pensamiento liberal; en sentido estricto, es una réplica de la lógica

del mercado a la política, lo que trae de entrada un desplazamiento conceptual riesgoso por cuanto los bienes políticos que circulan en el campo político por definición no son mercancías, como en el campo económico, lo que obliga a un achatamiento de la política a un proceso meramente de consumo y no de producción de política, que es el origen mismo de la definición histórica de la democracia.

La política, entendida como gestión de las libertades de una sociedad, aparece reducida a una competencia entre ofertantes (los “políticos”) y consumidores o usuarios (los “votantes”), que no sólo vuelve a consagrar la separación entre el proceso de diseño y producción de la política a cargo de las élites y el proceso de consumo o padecimiento de esos productos por parte de los ciudadanos sino que, además, lo hace replicando la lógica industrial fundada en la propiedad y apropiación privada de las condiciones de producción. La gran limitación de esta racionalidad privatizante de la emisión de los productos políticos radica en que, supuestamente, la modernidad se sostiene, al menos ése es el mito, en una creciente socialización de las prerrogativas políticas o, si se prefiere, en una socialización de las capacidades generativas de los bienes políticos bajo el denominativo de ciudadanía. Sin embargo, esta mirada restrictiva de la democracia lo que hace es, precisamente, socavar esta ampliación de capacidades políticas mediante una sistemática

apropiación de las condiciones materiales de generación y administración de los bienes políticos, dándose lugar a una contradicción irresoluble bajo el marco de este esquema conceptual.

Por otra parte, las políticas públicas que son ofertadas por las élites en competencia no son panes cuyo alcance de realización práctica se agota mediante la satisfacción de una demanda individualizada del consumidor-comprador. En el caso de las políticas públicas, el acto de “consumo” individual (la elección) sólo se puede realizar mediante el “consumo” inevitable, y muchas veces obligatorio, de los demás miembros de la comunidad política, por lo que la selección de las políticas públicas no puede ser guiada por la lógica del escaparate, a la que irresponsablemente la asimila la lectura liberal-procedimental. De la misma forma, la soberanía política que entrega el votante no tiene la misma cualidad social que el dinero; aunque ambos son convenciones sociales, la política tiene que ver con el estado de responsabilidad del individuo con respecto al destino de los que considera sus comunes y a las cualidades de esa comunidad; el dinero, en cambio, es sólo la representación de un tiempo de trabajo abstracto que le permite al individuo medir su esfuerzo con respecto a los de los demás.

El acto de elegir políticamente algo no tiene la misma significación ni el mismo grado de repercusión que la compra de un refresco, tanto porque en el mercado

político se intercambian bienes sociales de naturaleza social inconmensurables (soberanía política que es un potencial de acción política por políticas estatales que son decisiones burocráticamente decididas) como porque si el refresco no nos agrada se lo puede dejar y comprar otro, en cambio, en la elección política, el elector está obligado a soportar el inconveniente de su opción por los años venideros sin ninguna posibilidad inmediata para enmendar su error y, encima, con riesgo de haber infringido inconvenientes a otras personas por la decisión tomada.

De la misma forma, así como el “libre mercado” en realidad encubre el despotismo de los productores con la composición orgánica de capital más alta, que son los que regulan con su productividad el precio de las mercancías, el modelo de mercado político por definición tiende a concentrar autoritariamente en determinado cuerpo de productores con mayores condiciones técnicas de emisión (control de medios de comunicación, sistemas de impresión, transporte, etc.) las posibilidades de oferta política y de elección. Por ello, la “libre elección” es sólo un eufemismo de un despotismo político afincado en el monopolio de las condiciones técnicas de esta peculiar forma de hacer política. El que los partidos políticos contemporáneos sean antes que formadores de programas políticos empresas de inversión económica no es una anomalía o trasgresión de la norma “democrática”, sino su

condición y destino dentro de esta lógica procedimental. En lo que respecta al que cada ciudadano elige individualmente la oferta política de su preferencia, no cabe duda que estamos ante una exacerbación de la vieja mitología liberal del momento primigenio del individuo como sustancia autoreferida, exento de influencias y determinaciones que no sean las que emanan de su propio *self* y en las que se deposita la virtud y sabiduría de una “buena elección”.

Nuevamente estamos ante un reciclamiento político de la constitución mercantil de la sociedad moderna que requiere para su funcionamiento que, al momento del intercambio de productos entre sus poseedores, los lazos que se entablen, regidos por el derecho, sólo involucren el trabajo abstracto de sus productos, al margen de cualquier relación de dependencia, servidumbre o de parentesco que tergiverse la equiparación del *quantum* de trabajo abstracto incorporado en los bienes que han de intercambiarse. El mercado moderno requiere imaginar entonces individuos “libres”, exentos de determinaciones que distorsionen el intercambio de sus productos por el volumen de trabajo social abstracto contenido en ellos. El desarrollo histórico del capitalismo en términos formales ha creado este tipo de individuos desprendidos de fidelidades tradicionales por medio de la erosión y destrucción de las estructuras económicas y políticas tradicionales y la creación de dependencias abstractas basadas en las equivalencias de trabajo

general. Lo que hace el liberalismo es traspasar esta invención transaccional de individualidades abstractas al ámbito político. De inicio, ésta es nuevamente una contradicción pues la soberanía política es inseparable de la concrecicidad actuante del ciudadano, por lo que no puede ser representada por la abstracción del derecho del mercader.

Por otra parte, este ser angelical, exento de determinaciones y relaciones de fuerzas, a quien se le atribuye la facultad de optar “libremente” en el secreto del voto, no existe, ni puede existir en política. Cada individuo es una cristalización de relaciones sociales y obra en función del campo de posibles de esa trayectoria; pero, además, ese individuo sólo puede actuar adecuadamente reconociendo y utilizando abiertamente en su acción política esa cualidad socializada de su ser, de su intimidad y sus preferencias. El voto individual no se realiza al margen de las fuerzas sociales formativas de la trayectoria del individuo sino en medio de ellas, de las arbitrariedades que pesan sobre él, de las fuerzas que lo determinan y que, en muchos casos, no puede, individualmente, ni entender ni explicar.

En política se trata de tomar posición sobre lo público. En esa medida, la mejor forma de tomar posición y de formar opiniones de manera pública, concertada, por medio de la múltiple circulación de razones que involucran a todos los electores. La elección “libre”, individual y secreta es un eufemismo en la medida en que las opciones, como

oferta y como predisposición social, han sido producidas socialmente; con la agravante de que al negar el carácter socializado de los resortes íntimos de elección se deja en pie la predominancia de aquellas fuerzas sociales, por lo general de dominación, sobre las que no se tiene conciencia en tanto fuerzas de dominación y de conducción pre-reflexiva de los criterios de elección. En cambio, la producción colectiva de la elección, negada por la mitología liberal del individuo, tiene la virtud de formar opiniones y posiciones⁶ a través de la reflexión y el descubrimiento de las fuerzas que determinan los comportamientos sociales. La fuerza de este otro modo de producción de opciones individuales colectivamente generadas restituye el dominio de las elecciones, de las preferencias y opciones a los propios electores por medio de los intercambios comunicativos públicos. Precisamente esa fuerza constitutiva de lo público es lo que se ha venido a llamar democracia deliberativa.⁷

Y éste es, precisamente, el límite del modelo liberal procedimental resumido más arriba. Al concebir la voluntad colectiva como un mero amontonamiento contabilizado de opiniones personales, concibe a la sociedad como simple bolsa de papas en la que cada individuo y cada opinión se amontonan con

6 P. Bourdieu, *El campo político*, Plural, La Paz, 2000.

7 J. Habermas, *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*, Trotta, Valladolid, 1998; J. Elster (comp.), *La democracia de liberativa*, Gedisa, España, 2001; C. Santiago, *La constitución de la democracia de liberativa*, Gedisa, España, 1997.

otros individuos y otras opiniones para dar cuerpo a la “opinión general”. Aquí el todo es simplemente la suma de las partes, cuando es sabido que ni lógica ni realmente existe un todo resultante de la mera agregación amontonada de las partes. Así como un edificio no es el amontonamiento de ladrillos y cemento, eso es una montaña de escombros, ninguna estructura argumental es el amontonamiento de palabras y conceptos. Lo que importa en ambos casos es la forma de articulación, el ordenamiento, la ubicación connotada de las cosas. El todo es, por ello, mucho más que la suma de las partes y de ahí que también sea normal que, en términos lógicos e históricos, la voluntad general sea muchísimo más que la suma aritmética de los votos individuales, como precisamente cree la escuela liberal. En los hechos, lo que por lo general puede hacer este amontonamiento de opiniones individuales es la validación de una opinión sectorial previa, que ha tenido la capacidad, los medios, el tiempo y la posibilidad de producir colectivamente su opinión y que se sobrepone sobre el curso de las opiniones y elecciones individuales, condenadas de entrada a la impotencia y a la interiorización frente a la primera. Por lo general, esta opinión sectorial, capaz de adelantarse a las opiniones individuales, de guiarlas y de utilizarlas para imponerse como opinión dominante y para legitimarse como la “opinión general”, es aquella que cuenta con el monopolio de los recursos y las condiciones

materiales para producir opinión, esto es, la opinión correspondiente a los segmentos sociales económica y culturalmente dominantes y que ahora reafirman su posición como sectores políticamente dominantes.

Este modo liberal representativo de formación de la voluntad general como escrutinio numérico, al concentrarse en la sumatoria de voluntades individuales, instaura una manera de producción de la política que aísla al individuo de sus pares en la constitución de sus opciones y, al hacerlo, lo somete al designio de aquellas opciones enraizadas en la fuerza de reproducción de las estructuras sociales. Por ello, toda elección es, por lo general, un triunfo de las fuerzas de conservación que se sostienen no por la capacidad disuasiva de los argumentos y las razones sino por la inercia de una maquinabilidad social que ha instituido unos controles, unos poderes y unas ideas dominantes que se sobreponen con la fuerza de la inercia histórica de toda la sociedad a cualquier intento individual, personal, de cambio social.

La suma de intenciones individuales como modo de fabricación de la voluntad colectiva es, en este punto, tanto un modo mutilado y falaz de formación de una voluntad social general como un modo eficiente de sometimiento de la individualidad a la fuerza de conservación de la estructura social, de sus dominaciones y sus jerarquías.

Y en lo que se refiere a la calidad moral de esta “voluntad general” que debiera caracterizar al soberano

democrático, está claro que esta versión instrumental de la democracia anula cualquier posibilidad sobre los escenarios de reflexión moral que caracterizan la construcción de una comunidad de ciudadanos. Si la “democracia” es sólo un medio para agregar voluntades individuales que están definidas de antemano y que sólo responden ante sí, entonces la “mayoría” obtenida por el procedimiento democrático es sólo una cuantificación de los estados de opinión de las personas, lo que no necesariamente es una “voluntad general” que presupone una cualificación moral de las opciones producidas intersubjetivamente entre ellas mismas. Claro, no tiene el mismo valor moral proceder a obtener la “mayoría” sobre el color de la casa de gobierno, que lograr la opinión mayoritaria sobre cómo la sociedad desea vivir. En el primer caso se trata de una agregación de gustos sin efecto moral y social alguno que puede ser obtenida sin dificultad por la mera suma de preferencias individuales. En el segundo caso, el horizonte de sociedad deseada requiere la producción dialógica y jerarquizada de valores y criterios morales que pueden producir una “voluntad general” fundamentada, lo que no se logra mediante la simple contabilización de gustos privados.

Desencuentro práctico con la complejidad social

Si en el terreno de la lógica argumentativa la lectura

procedimental de la democracia presenta un cúmulo de inconsistencias y limitaciones, en el terreno de la pertinencia conceptual para sustentar normativamente un conjunto de procedimientos, instituciones y prácticas en el contexto histórico boliviano sus limitaciones son aún mayores.

Las cuatro reglas anteriormente observadas, que forman parte del instrumental organizativo de esta interpretación liberal-procedimental, para su funcionamiento práctico y sostenibilidad institucional necesitan una serie de requisitos imprescindibles o condiciones de posibilidad primarias que garanticen su verificación. En primer lugar, lo que alguna vez Zavaleta denominó el prejuicio de la igualdad como hecho de masas.⁸ Si de lo que se trata es de que al “mercado político” concurren individuos con facultades para intercambiar bienes políticos al margen de las coerciones “extrapolíticas”, a fin de que garanticen la libre elegibilidad personal y el principio de igualdad de cada opción en la constitución de la “voluntad general”, en el “mercado” deben confrontarse personas portadoras de los mismos derechos jurídicos de transacción y de las mismas prerrogativas políticas frente al poder público. Éste es el sustento del mercado económico y, con más razón, del “mercadopolítico”. Se trata, ciertamente, de una ilusión jurídica y política en la medida en que frente a la ley y al Estado el impacto de las opiniones personales siempre estará mediado por un mayor acceso a los poderes prevaecientes

8 R. Zavaleta, “Las masas en noviembre”, en Bolivia, hoy, México, Siglo XXI, 1982.

en el campo, comenzando desde el conocimiento de las leyes, el manejo del idioma legítimo, la disposición de tiempo libre, los recursos económicos disponibles para hacerse oír o colaborar, etc. Sin embargo, se trata de una ilusión bien fundada en la medida en que, en el acto electoral, la gente “cree” que tiene el mismo poder que los demás, independientemente de su posición económica o cultural, así como “cree” que en el mercado tiene los mismos derechos y opciones que sus competidores, clientes u ofertantes. Es un prejuicio colectivo de igualdad ficticia el que abstrae las determinaciones reales y las coerciones subterráneas que regulan la elección política del votante, en tanto que las técnicas de intercambio y de regulación jurídica del intercambio invisibilizan las presiones y arbitrariedades sociales que regulan las incursiones individuales en el mercado.

Pero esto requiere:

- a. Que la sociedad haya generalizado la lógica mercantil en la mayoría de sus actividades productivas, consuntivas, culturales, intelectivas y éticas; cosa que sucede mediante la generalización y conducción técnica del régimen de producción capitalista y la extinción de estructuras productivas no capitalistas, como las agrario-campesinas, comunales, artesanales. A esto es a lo que el viejo Marx llamó subsunción real del trabajo bajo el capital.⁹

9 Karl Marx, Manuscript 1861-1863 en Collected Works, Tomos 31-35, Lawrence Wishart, London, 1995. Para una interpretación del papel de la subsunción real en la argumentación de Marx, ver A. Negri, Marx más

Para los requerimientos del buen funcionamiento de la democracia liberal procedimental, la ausencia de subsunción real o, si se prefiere, la existencia generalizada de estructuras productivas no capitalistas, de regímenes de intercambio y producción no mercantil son un obstáculo a la constitución de sujetos igualados con capacidad de asumir el mercado como fundamento racional de sus comportamientos sociales, incluidos el político. No en vano, el debate y la argumentación sobre la eficiencia y conveniencia de la democracia entendida como procedimiento surgen, precisamente, en sociedades modernas de sólida base económica mercantil-capitalista.

Sólo la generalización del régimen capitalista puede promover la interiorización de la lógica mercantil en los hábitos colectivos de la sociedad, sobre los que habrá de erigirse el prejuicio igualitario entre los individuos que habilita a la cantidad social como forma política de selección cualitativa de la sociedad.

En el caso de Bolivia, es por demás evidente que nos encontramos con un dominio de la racionalidad capitalista pero no así con su generalización; es más, cerca de las dos terceras partes de los circuitos económicos se mueven bajo los parámetros tradicionales semimercantiles de la economía artesanal, familiar (el llamado “sector

informal”), la economía campesina y la economía comunal. Es cierto que todas estas estructuras no capitalistas, aparte de tener sus propias tecnologías de circulación e intercambio, también se vinculan por medio del mercado y el intercambio mercantil, pero los esquemas sociales de articulación de las condiciones de producción, consumo y reproducción social tienen una naturaleza social diferenciada de los específicamente capitalistas.

De ahí que todo intercambio duradero, y hasta el precio, estén siempre marcados por el tamiz de los grados de parentesco ficticios o reales, que el sentido de la producción esté marcada por la satisfacción de necesidades y no exclusivamente por el lucro y la acumulación productiva, que existan espacios cerrados para la realización de los productos y que la productividad combine lo ritual con lo político y no sólo la reducción del tiempo de trabajo abstracto como en la economía capitalista, etc. Es por ello que, en términos de esquemas mentales, es escasa la presencia de un sentido de igualdad social en correspondencia a la débil vigencia de una economía capitalista plenamente desplegada sino que, además, los espacios de igualdad son fragmentados, territorializados por lugar de residencia, por parentesco, paisanaje, etc. Una de las condiciones estructurales de la democracia representativa es, por tanto, inexistente

en la formación social boliviana; y esto no es un hecho sólo de “cultura política” susceptible de modificación mediante acciones pedagógicas y llamados a la conciencia.

b. El otro componente de la constitución de la igualdad política es la disolución de los modos de diferenciación en el acceso a los derechos políticos fundados en la cultura, la etnicidad, la religión o el género que impedirían el escrutinio numérico como modo de resolución de la “voluntad general”. Esto significa que la conformación de los capitales políticos relevantes debe ceñirse a los bienes culturales institucionalizados pública e indiferenciadamente emitidos (las titulaciones).

Dado que los colonialismos, entre otras cosas, instituyen la etnicidad y la cultura heredada como bienes sociales jerarquizantes y como formas de capital político que garantiza no excluyen de derechos políticos, la razón de la democracia representativa requiere la descolonización política y de ciertos grados de homogeneización cultural de la sociedad. A eso se le ha llamado nacionalización de la sociedad y es un requisito de la formación de ciudadanía y aptitud representativa liberal.

No puede haber representación liberal en medio de la vigencia de regímenes coloniales que imponen una cultura, una etnicidad o una religión minoritaria como sellos de ingreso a la participación política.

En el caso de Bolivia, ésta es, precisamente, la realidad. Sobre la presencia de poblaciones mayoritarias portadoras de una cultura, de unos usos lingüísticos y una etnicidad particular se halla un grupo social minoritario, portador de un idioma, una cultura y etnicidad diferentes pero instituidas como legítima y dominante. Se trata de una forma de colonialismo “interno” que ha convertido a la etnicidad en un capital capaz de definir procesos de enclasmiento social y de diferenciación política sustantiva.

Resulta así que los hábitos excluyentes y el generalizado racismo que atraviesa la vida cotidiana de la sociedad, especialmente de las élites supuestamente empeñadas en procesos de modernización política, son a la vez unos de los más importantes obstáculos a esas inclinaciones liberalizantes de la política.

c. Para que el mercado político liberal funcione, la política tiene que acontecer como un particular espacio de intercambios simbólicos, a saber, el intercambio simbólico de bienes políticos: soberanía política vía el voto a cambio de ofertas de políticas públicas potencialmente realizables a través de la constitución de gobiernos elegidos por la preferencia electoral. Lo que se intercambia en este juego político son, entonces, bienes simbólicos bajo la forma de bienes políticos. A

pesar de la asimetría de los bienes, anteriormente señalada, la consistencia del intercambio radica en la cualidad simbólica de las ofertas. Para que este espacio simbólico se consolide con autonomía y reglas del juego propias, históricamente han tenido que acontecer varias transformaciones, en particular la instauración de lo que Marshall ha definido como los derechos sociales.¹⁰ La importancia de estos derechos que completan la ciudadanía moderna radica en que al garantizar un mínimo de condiciones de reproducción social para todos los miembros de la sociedad, éstas pueden habilitar un mínimo de tiempo susceptible de ser invertido en la intervención, en el diálogo, en la información y la comunicación políticas que se supone posee cada ciudadano; pero, sobre todo, garantiza que el elector entre al campo de los intercambios políticos en condiciones de poner en circulación bienes simbólicos y exigir los bienes simbólicos correspondientes ofertados por las élites políticas.

Cuando el elector no tiene garantizado ni el tiempo mínimo de intervención en la política ni las condiciones básicas de reproducción material, su ingreso a la arena electoral está marcado por la coerción de asegurar la reproducción material básica de la existencia, llevando a deformar y a aceptar la deformación del intercambio político,

aceptando bienes materiales personalizados a cambio de bienes políticos. Con ello, el mercado político, de un espacio de intercambios simbólicos de viene en un espacio de intercambios simbólicos (el voto) a cambio de bienes materiales (la oferta electoral), característico del clientelismo¹¹ tan extendido en la vida política boliviana.

El clientelismo, propio de las relaciones serviles tradicionales renace en plena modernidad y de la mano del liberalismo institucionalizado, tanto un circuito entre desiguales sociales (los que tienen garantizada la reproducción social y los que no) como una circulación de bienes sociales de naturaleza distinta (bienes simbólicos por bienes materiales), derrumbado todo el presupuesto liberal-procedimental de agregación electiva de iguales.

Democracias posibles

Una definición sustantiva

Es necesario, no sólo para el debate teórico sino también para la reforma de las instituciones democráticas y la ampliación de la acción democrática de la sociedad, construir una definición de democracia que supere las inconsistencias lógicas y las limitaciones históricas de la lectura procedimental y

11 J. Ayuero, *La política de los pobres. Las prácticas clientelares del peronismo*, Manantial, Argentina, 2001.

minimalista de la democracia¹². Señalaremos algunas líneas argumentales de un esquema interpretativo alternativo.

En términos generales, se puede entender la democracia como una manera de organizar la gestión del bien común de una sociedad, el modo de esa gestión, la amplitud de ese bien común y las propias características de la comunidad que quiere definirse en torno a ese bien. En este sentido, es una forma política de proceder sobre los recursos e intereses colectivos; es un proceso de renovación de los modos de decidir sobre ese bien común, es una voluntad para redistribuir los recursos comunes; es una de liberación sobre cuáles son esos recursos y necesidades que deben ser objeto de atención y, ante todo, una continua producción del “común” que desea, acepta y pugna por existir como comunidad.

En términos más precisos, es una forma de producción de la política que se caracteriza por:

a. Una subjetivación ampliada de la política. Si la política tiene por objeto la dirección y gestión de lo común, la democracia es la producción y reproducción ampliada tanto del sujeto que forma parte del común, del sentido de lo común, como del sujeto que ha de dirigir esta comunidad así constituida. Hay democracia en tanto hay debate público en torno a qué es lo que une a las personas, a cómo se las puede unir más y a

12 Para el aporte de nuevas lecturas de la democracia ver, Ranciere, El desacuerdo. Política y filosofía, Nueva Visión, Argentina, 1996; T. Negri, M Hard, Multitud, Editorial Debate, Argentina, 2004.

cómo tiene que ser gestionada esta creación de unidad.

La democracia es una forma de politización de la sociedad mediante la cual personas, grupos, y colectividades deliberantes asumen su unidad ampliada, interna y externa, con los otros componentes de la sociedad, no como un dato ni como una institución sino como una responsabilidad ética, como una acción que los involucra en sus medios y fines.

Hay democracia en tanto hay más personas que desean intervenir en la dirección general de la sociedad porque están dispuestas a producir directamente el contenido de los vínculos que los unen a los demás. No hay democracia por seguir unos procedimientos establecidos sino, precisamente, porque cualquiera que sean esos procedimientos, incluso frutos de una intervención democrática anterior, hay personas y colectividades que ahora buscan participar en la dirección de esos procedimientos, buscan responsabilizarse de la producción de dirección de la sociedad, modificando las normas y procedimientos de la práctica política legítima. Esto vale tanto para los pequeños grupos que pueden competir con los grupos de dirección consolidados, como, y con más razón, para las colectividades, los movimientos y las clases sociales que irrumpen en el escenario político.

Democracia es, entonces, ampliación de lo político,

creciente ruptura de los monopolios de la política, continua renovación de las instituciones políticas para dar paso a responsabilidades ampliadas de un número mayor de miembros de la sociedad. Democracia es movimiento, flujo, revocatoria, ampliación de la capacidad de decidir. Una sociedad es tanto más democrática cuantas más personas no sólo participan en la política sino también en la decisión de las maneras de participar, en las prerrogativas de la participación y en la ejecución de las decisiones que involucran a todos. Por ello, la democracia es una creciente responsabilidad de los ciudadanos por el destino de las demás, es una comunitarización de la política que rompe la serialización y el disciplinamiento de cualquier norma rígida de la acción política.

Igualmente, los procesos de democratización social, por lo general no provienen de las estructuras institucionales de participación sino de las estructuras de movilización social que se mueven fuera del campo político dominante, en el “subsuelo político”¹³, como los movimientos sociales que, con sus demandas económicas, políticas o nacionales, amplían las redes de intervención social en la vida pública y, con ello, generan democracia.

En cierta medida, la democracia resulta de una

13 L. Tapia., La velocidad del pluralismo. Ensayo sobretiempos y democracia, Comuna, La Paz, 2002.

“invasión” en la producción del espacio público y de sus funciones por parte de colectividades sociales anteriormente mantenidas al margen de esos espacios de decisión y que, al momento de hacerlo, no sólo amplían los canales de decisión y gestión (lo que equivaldría al reforzamiento de la vieja institucionalidad) sino también reforman los propios canales de acción política o inventan otros en los que puedan caber todos según las nuevas normas acordadas también por todos. De aquí la segunda característica del hecho democrático.

b. Proceso de producción de igualdad política. Para que esta ampliación de la acción política pueda consumarse, la incursión de los nuevos sujetos, sus modos particulares de hacerlo y las demandas en arboladas deben presentarse ante la sociedad entera con la misma fuerza y poder de interpelación que la de cualquier otro miembro de la comunidad, incluidos los miembros de la anterior estructura política de administración de lo público. Hay democracia en tanto hay producción sustancial de igualdad entre quienes constituyen la sociedad, y esa igualdad se verifica el momento en que cualquier ciudadano que se siente compelido a actuar en la esfera pública porta un mínimo de poder social que convierte a su opinión y a su modo de hacerlo en una intervención eficiente y con capacidad de influir en el campo político en condiciones similares a las

del resto de los participantes.

La democracia puede ser entendida como la conformación de un campo político capaz de garantizar un mínimo eficiente de capital político a cualquier miembro de la sociedad que desee intervenir, lo que a su vez implica la imposibilidad de cerrarse o elitizarse; pero además, un campo político capaz de reconocer múltiples formas organizativas de aglutinamiento y administración concentrada del capital político. Los derechos políticos modernos basados en la posibilidad de elegir a los gobernantes son apenas una manera abstracta y limitada de esta asignación de capital político, ya que así, la persona no adquiere capital político ni capacidad de influencia en las decisiones, sino sólo capacidad para decidir quiénes han de administrar o monopolizar el capital político del campo y, además, bajo una forma de sumatoria contingente y despersonalizada de la cuantificación electoral del voto.

La democracia como formación de igualdad requiere que el ciudadano, cualquiera sea su condición, oficio o trayectoria, sea reconocido y tomado en cuenta como ser competente y actuante en el campo político, que sus reflexiones tengan la posibilidad de un nivel similar de impacto en la estructura del campo y que las formas organizativas bajo las que incursiona en el campo

tengan posibilidad de articular nodos de influencia, independientemente de las cualidades culturales que posea esta forma organizativa. Por tanto, hay democracia, por una parte, cuando hay permanente redistribución y desmonopolización del capital político eficiente en el campo político, igualando a los sujetos en sus capacidades reales, materiales y simbólicas de intervención política; y, por otra, cuando hay reconocimiento de modos plurales de organización para condensar y competir por la regulación del capital político, lo que implica el reconocimiento de derechos individuales y colectivos como principios constitutivos de la acción política y de la formación de poder político.

c. La presencia de una comunidad litigante (Ranciere). Más que consenso, la democracia es la presencia de un diferendo, de un litigio manifiesto por la enunciación, la visibilización o denuncia de una carencia, de una desigualdad, de una injusticia económica o política. No se trata simplemente del reconocimiento del disenso, sino de la eficacia y poder público del disenso en cuanto capacidad de transformar las estructuras de orden de la gestión de lo público.

Hay democracia porque las personas se constituyen como comunidad política entorno a la controversia, lo que suponen o sólo la tolerancia a la diferencia sino la constitución del hecho político, de las

fuerzas y poderes efectivos de la acción política legítima entorno a la admisión y canalización de ese desacuerdo.

El liberalismo ha reducido este hecho fundamental del acto democrático, el desacuerdo, a un reconocimiento testimonial de las diferencias, dejando intacto el sistema de poderes reales ante los cuales, precisamente, se rebela la disidencia. La democracia surge, en cambio, cuando la sociedad se presenta como comunidad polémica y las estructuras de corporalización de esa comunidad (instituciones políticas, regímenes de verdad, cuerpo de poderes) son atravesadas por ese diferendo y son capaces de soportar las transformaciones materiales necesarias para integrar el desacuerdo en un nuevo acuerdo portador de nuevas reglas de gestión de los poderes, renovadas instituciones y nuevos regímenes de verdad.

La democracia no surge como resolución de conflictos; a su modo, las dictaduras lo hacen, excluyendo, deslegitimando o exterminando a los disidentes. La democracia surge en la acción misma de enunciar un desacuerdo entorno al acceso de ciertos bienes (políticos, económicos) y en la capacidad de los sujetos políticos de recomponerse ampliadamente en torno a la superación de estas exclusiones visibilizadas. De esto se desprenden varias consecuencias.

La democracia se inicia cuando se plantean desacuerdos; se objetiviza cuando esos litigios reconstituyen a la comunidad política; se realiza cuando, fruto de esa recomposición, se amplía la presencia de sujetos con capacidad de dirección sobre lo público y cuando la carencia enunciada encuentra una resolución comúnmente aceptada.

d. Autoconciencia y ejercicio práctico de facultades y prerrogativas como miembro competente de una comunidad política.

La democracia, en la medida en que se verifica al momento de la ampliación de la intervención de la sociedad en la definición de lo público, no sólo extiende la amplitud de quienes han de habilitarse para gestionar los asuntos comunes, sino que además reinventa el sentido de lo público, esto es, las prerrogativas que unen a los miembros de la comunidad política. En los estados modernos, estas facultades toman la forma de derechos ciudadanos (civiles, políticos y sociales) garantizados por la normatividad estatal, y es por eso que la democracia es consustancial y el escenario por excelencia de realización de la ciudadanía moderna.

Sin embargo, esta democracia de ciudadanía no es un problema de legalización de los derechos otorgados a la población por el Estado, aunque ésta sea la manera de su objetivación institucional; sólo hay democracia en cuanto hay sujetos que

producen inter-subjetivamente prerrogativas y facultades como ampliación de su responsabilidad en la definición de lo público.

e. Prácticas de objetivación contingente.

La democracia no son unos procedimientos e instituciones, aunque requiere de ellos para objetivarse. Estos procedimientos e instituciones son medios transitorios, simples efectos revocables del hecho democrático que, precisamente, se manifiesta en su capacidad de reconfiguración constante de los sujetos ampliados de dirección política de la sociedad y de las instituciones y prácticas que cristalizan este desborde de intervención.

Dado que hay democracia en tanto hay desmonopolización del poder político, y hay desmonopolización del poder político porque hay constitución de comunidades litigantes que reivindican la “parte de los que no tienen parte”, las normas, reglas, instituciones, saberes y legitimidades que regulan la vida política de una sociedad democrática son circunstanciales, cristalizaciones provisionales de la estructura de resolución del desacuerdo anterior, que habrán de dar paso a una nueva estructura de poderes resultante de los nuevos desacuerdos que dan inicio a la acción democrática de una sociedad.

La democracia no es la ausencia de reglas, sino la contingencia necesaria de esas reglas y el consenso

acordado de esa contingencia. La democracia es, por ello, una constante desfetichización de la acción política, en la medida en que requiere una razón política y una voluntad política comúnmente inventada y reinventada como fuente de consagración y legitimación de las normas, las instituciones y las funciones creadas para la gestión del bien común. La democracia es el desborde de la sociedad, o de una parte de ella, para mejorar o producir nuevos escenarios de igualdad, pero sobre la base de antecedentes previos de igualdad que permiten a los sujetos el reconocimiento de sus facultades de litigar o enunciar, con capacidad de modificarla, una injusticia social, económica o política. Las instituciones son el escenario temporal, fruto de antiguos litigios que consagran los procesos de igualación alcanzados entonces, pero a la vez, con el tiempo, deberán ser objetos de continuos cambios y sustituciones para dar paso a nuevas querellas y acuerdos que deberán consagrarse en nuevas instituciones, y así sucesivamente.

f. Producción colectiva de opinión política.

La democracia como valor moral no resulta, por tanto, de la agregación de opiniones privadas sino de la producción colectiva del diferendo, de la argumentación pública de razones sobre la calidad de las decisiones y las consecuencias de

esas acciones, del intercambio de razones que modifican puntos de vista previos, de un lado y de otro, y que al final dan cuerpo moral a un tipo de acuerdo intersubjetivamente producido mediante la acción comunicativa de iguales. El resultado es una “voluntad general” deliberativamente producida en torno al diferendo, no individualmente agregada que queda temporalmente instituida como “mayoría” y norma o institución política. La producción colectiva de opinión política, la producción política de instituciones y normas, la revocatoria colectiva de instituciones y normas, la invención colectiva de la propia colectividad política, esto es, la comunitarización de la política, son precisamente los mecanismos por medio de los cuales la gestión de los poderes públicos se vuelve democrática.

1.1 Los retos de la democracia

Tomada en conjunto, la democracia, en su acepción dominante y plana de instituciones y procedimientos, no sólo tiene que enfrentar múltiples retos emergentes de una serie de reclamos y demandas sociales sino también, ante todo, tiene que modificarse a sí misma para e introducir una fundamentación racional y moral capaz de permitirle superar una serie de limitaciones conceptuales e institucionales. Esas limitaciones,

hoy en día, fomentan el desencanto general de lo que ella representa¹⁴. Necesita una autotransformación para visibilizar y conducir un creciente cúmulo de potencias y desacuerdos estructurales decisivos para la vida política del país. La democracia, en su definición minimalista y procedimental, está incapacitada para dar cuenta de ellos y mucho menos para conducirlos.

En este sentido, el gran reto histórico de la democracia contemporánea es su autotransformación sustancial como forma política capaz de articular el desbordante flujo de participación e igualdad social, es decir de democratización, que viene de la sociedad. Frente a este flujo, varias instituciones prevalecientes y prejuicios dominantes en las élites políticas son unos lamentables obstáculos formales y cognitivos.

Y lo mismo sucede con las ideas actualmente prevalecientes en algunos centros de investigación sobre el comportamiento político nacional. Cuando realizan estudios sobre la democracia, parten, muchas veces sin darse cuenta ni someterla a una previa reflexión, de una idea predefinida de democracia, de la cual se desprenden parámetros, variables y mediciones resultantes de una matriz unilateral y, muchas veces, pre-reflexiva de la “democracia”. Por ello, esos estudios producen resultados igualmente unilaterales que revalidan y “comprueban” de manera tautológica las ideas-fuerza pre-reflexivas de las

14 La democracia en América Latina. Hacia una democracia de ciudadanos y ciudadanas, PNUD, Perú, 2004.

cuales partieron, pero que ahora son presentadas como “comportamiento democrático” en general, universal y casi científicamente comprobado. Buena parte de los estudios sobre cultura política en el país tienen ese lamentable sesgo. No resulta raro, entonces, que los resultados, pese a la extraordinaria capacidad de incursión de la sociedad en los debates públicos, fundamento de cualquier hecho democrático, siempre den la “cifra” de una sociedad con “baja cultura democrática” y que la recomendación siempre concluya con una teleología de la historia con la que se supone que seremos “mejores” y llegaremos a lo que se supone es una “alta” cultura democrática. Moraleja final que los organizadores del estudio ya sabían antes del estudio¹⁵. Una forma seria de superar esta filosofía de la historia intuitiva es someter a reflexión el punto de partida de cualquier debate o investigación sobre la democracia, a saber: la concepción misma de democracia, tanto en términos de su fundamentación lógico-moral como de su adecuación histórico-crítica a la realidad política. De otro modo, la simple aplicación de la concepción de una escuela teórica dominante, como la escuela procedimental y minimalista cuya argumentación contiene muchas deficiencias, producirá resultados con las mismas deficiencias en la “cuantificación” de parámetros.

15 Para una lectura sociológica y crítica de las encuestas políticas ver: Patrick Champagne, *Hacer la opinión. El nuevo juego político*, Plural, La Paz, 2002

Y, lo peor, esta concepción funcional a un tipo de sociedades, industrialmente modernas y liberales, consideradas como modelo de medición, en nuestras sociedades, semimodernas y semiliberales dará resultados conocidos de antemano: “baja” cultura democrática, de una manera tan obvia que, para llegar a semejante conclusión, sería preferible ahorrarse el “estudio”. Romper esta tautológica ideológica que sólo lleva a cuantificar lo que el sentido común ideológico ya sabe, para bien de la ciencia, requiere una reflexión de lo que se denominará democracia, de la manera de fundamentar la articulación del hecho democrático con la cualidad histórica de la sociedad de la que se está hablando y luego recién, hallar “variables” y modos de medición que puedan brindar cualidades y deficiencias internas, a partir de las propias cualidades y potencialidades contenidas en la sociedad y no desde las “virtudes” o “limitaciones” propias de otras sociedades, que no somos ni nunca llegaremos a ser.

Precisamente, algunas limitaciones y falencias de *Cultura política y democrática en Bolivia. Segundo estudio nacional* se deben a esta inclinación procedimental y a la ausencia de una problematización teórico-histórica de la democracia. De ahí una serie de debilidades en la formulación de los parámetros escogidos (definición y modo de medición de la cultura política, de los “valores democráticos”, tratamiento de los “grupos minoritarios”, la temática indígena,

la generalidad en las preguntas sobre autonomías, la separación entre lo “político” y lo “social”, etc.). En el caso de la temática “retos de la democracia”, una concepción ampliada de la democracia hubiera permitido ir más allá de la percepción sobre las instituciones democráticas y sus expectativas para indagar, por ejemplo, los fundamentales desacuerdos estructurales que atraviesan la sociedad, las jerarquías y la complejidad que tienen esos diferendos, las capacidades del sistema político parlamentario y extraparlamentario para procesarlos, las características y potencialidades de las redes de participación y deliberación política que posee la sociedad, los distintos imaginarios de reforma político-institucional y de democratización económica de la población, etc. Con todo, el estudio, sin lugar a dudas, también contiene una serie de elementos relevantes que ayudan a comprender varios de los retos que la democracia tiene que afrontar en los siguientes años.

1.1.1. Primer reto: La democracia de bienestar económico

Hay distintas maneras de interpretar el desarrollo de los procesos de democratización de la sociedad boliviana. Una de estas interpretaciones, que estuvo en boga a fines del anterior siglo, es la “modernización política”. Esta interpretación analiza las características de la

democracia a partir del cumplimiento de la construcción de instituciones democrático representativas sobre la base de la consolidación de los derechos civiles y políticos, la división constitucional del Estado en tres poderes y la limitación del gobierno por esos derechos de ciudadanía¹⁶. Se trata, ciertamente, de una vertiente de la interpretación procedimental de la democracia cuya principal preocupación es el seguimiento de la formación local de instituciones políticas de corte liberal-representativo similares a las que existen en otros Estados modernos, considerados modelos avanzados para medir el “desarrollo” o “consolidación” de la democracia en Bolivia.

Como ya se vio, se trata de una concepción lineal y teleológica que, a tiempo de fundamentar instrumentalmente la democracia (vista como instituciones y procedimientos), traza una línea obligatoria de “ascenso” histórico a la “verdadera democracia”, independientemente de si, estructuralmente, esta sociedad puede cumplir lo que otras sociedades altamente industrializadas han logrado en términos de organización política. Cualquier desvío de esta especie de línea ineluctable de la historia nos coloca en la consabida ubicación de “transición democrática” o “democracia poco consolidada”. Debido a estos obstáculos cognitivos, no debe extrañarnos que esta corriente interpretativa

16 René A. Mayorga, “La democracia o el desafío de la modernización política”, en Bolivia en el siglo XX. La formación de la Bolivia contemporánea, Harvard Club de Bolivia, La Paz, 1999.

viva el actual período de turbulencia democrática de la sociedad como un tipo de “agujero negro” donde las “leyes” de lo democráticamente correcto han colapsado. Pero no sólo esto. Esta lectura evolucionista elude abordar dos elementos fundamentales para cualquier interpretación sustantiva de la democracia, a saber: la participación de la sociedad en los asuntos públicos y la producción de la igualdad que, desde la Grecia clásica hasta nuestros días, es el núcleo fundante del hecho democrático¹⁷. De ahí que no sea casual, por ejemplo, que en el enfoque de la “modernización política”, en la construcción de instituciones democráticas, se mencione la dimensión de los derechos civiles y políticos ciudadanos de esa construcción, pero que se eluda deliberadamente los derechos sociales que, como lo argumentó Marshall, de donde viene la clasificación por etapas de la formación de los derechos de ciudadanía¹⁸, es el punto nodal donde quedan articuladas la construcción de la ciudadanía y la democracia moderna¹⁹.

En el terreno de los derechos sociales (seguridad

17 J. Gallego, *La democracia en tiempos de tragedia. Asamblea ateniense y subjetividad política*, Universidad de Buenos Aires, Argentina, 2003.

18 Marshall, *Op. Cit.* También “Ciudadanía, el debate contemporáneo” en revista *La Política*, N° 3, España, 1996.

19 “La ciudadanía puede ser definida como el conjunto de prácticas (jurídicas, políticas, económicas y culturales) que definen a una persona como un miembro competente de su sociedad, y que son consecuencia del flujo de recursos de personas y grupos sociales en dicha sociedad”, B. Turner (ed.), *Citizenship and Social Theory*, Sage Publications, London, 1883. Sobre la relación entre democracia y ciudadanía se puede revisar C. Thiebaut, *Vindicación del ciudadano*, Paidós, España, 1998.

social, trabajo, distribución de la riqueza) se articula no sólo la condición material básica del ejercicio responsable de todos los otros derechos ya que las personas sólo son miembros plenos y participativos de la sociedad en la medida en que sus necesidades básicas estén satisfechas²⁰, sino también la demanda y lucha por la igualdad en las posibilidades de acceso al bienestar material y a la riqueza socialmente producida. Como lo ha mostrado Marshall, la condición de ciudadanía moderna, y de la forma política democrática que la engloba, es un proceso que se consolidó recién a principios del siglo XX en el mundo industrial mediante la atenuación de las desigualdades económicas derivadas del mercado capitalista.

Por ello, la lucha por la igualdad de acceso al bienestar material socialmente disponible es una de las fuerzas fundamentales en la construcción de la democracia.

El moderno Estado de derecho, irradiado como modelo universal durante el siglo XX, tuvo como supuesto económico y redistributivo al Welfar State. Esto muestra hasta qué punto la democracia está indisolublemente ligada a la conquista del bienestar económico de las sociedades²¹. En ese sentido, como lo señaló el olvidado Marx hace más de 150 años, las profundas reformas políticas de la sociedad, como su democratización,

20 Michael Ignatieff, "Citizenship and moral narcissism", en *Political Quarterly*, N° 60, 1989.

21 Ver, D. Held, "Ciudadanía y autonomía" en revista *La Política*, N° 3, España, 1996.

siempre han sido profundas reformas económicas que han modificado la estructura de propiedad y gestión de la riqueza de las sociedades²².

Por tanto, un estudio y una clasificación seria de la democratización de las sociedades tienen que incluir como elemento nuclear los procesos de creciente redistribución de la riqueza colectiva, de igualación de oportunidades y de conquista material del bienestar de las sociedades, esto es, de formación de ciudadanía.

No puede haber democracia sin una continua ampliación de la ciudadanía social: la democracia no son sólo instituciones políticas, son prácticas de igualación social, precedidas de disensos y deliberaciones que quedan objetivadas como instituciones contingentes y adecuadas a las luchas por la conquista del bienestar. Una narrativa de la democracia en Bolivia, a riesgo de una mutilación del hecho democrático, no pasa solamente por la descripción de las instituciones liberales consolidadas; pasa, necesariamente, por un estudio de los distintos períodos de construcción y ampliación de la participación de la sociedad en la definición de la *res pública* (derechos civiles y políticos activos) que muchas veces pueden cristalizarse por medio de instituciones complejas e hibridadas con las liberales y por la igualación de las condiciones de bienestar material de la población (ciudadanía social).

Una lectura sustantiva de la democracia, por su

22 K. Marx y F. Engels, Sobre las revoluciones de 1848-1849, Progreso, Moscú, 1981.

parte, centra su mirada en el ámbito de los procesos de construcción de igualdad social a partir de la participación y deliberación de los ciudadanos, esto es, del autogobierno y la calidad de las razones que sostienen este proceder²³. No es casual, por lo tanto, que uno de los temas recurrentes de demanda a la democracia en Bolivia sea precisamente la ampliación de los derechos sociales de la población.

Si la democracia que no es capaz de producir bienestar material para los ciudadanos más que democracia es un procedimiento electoral de renovación de gobernantes, y esto es justamente lo que muestra abiertos síntomas de agotamiento histórico. Y es la propia ciudadanía la que con sus actitudes, búsquedas y certidumbres va brindado las pautas de una transformación sustancial del entendimiento colectivo de la democracia como proceso de igualación social de las condiciones de bienestar de la sociedad. Por tanto, el gran reto de la democracia, quizás el más importante en las siguientes décadas, es articular de manera eficiente ciudadanía social con democracia a través de la ampliación de una cultura y una institucionalidad de bienestar económico. Pareciera ser que sólo de esta manera la

23 Hay una vertiente de la tradición republicana en filosofía política que trabaja precisamente estos componentes. Se puede revisar A. Allen y M. Regan (eds.), *Debating Democracy Discontent*, Oxford University Press, Oxford, 1996; A. Fraser, *The Spirit of the Laws*, University of Toronto, Toronto, 1990; A. Hernández (comp.), *Republicanism contemporáneo. Igualdad, democracia deliberativa y ciudadanía*, Siglo del Hombre Editores/Universidad de los Andes, Colombia, 2002.

“democracia”, en su limitada acepción dominante de instituciones políticas, podrá superar el lento pero creciente deterioro de su base de apoyo ciudadano. Pero a la vez, esto requiere, antes o simultáneamente, modificar las coordenadas de lectura del hecho, la cultura y los procesos democráticos, a fin de habilitar como núcleo central de la reflexión y el trabajo de democratización social la igualdad y la ciudadanía social capaces de complementar y superponerse a la mera interpretación instrumental de la democracia.

1.1.2. Segundo reto: Democracia y complejidad institucional. Liberalismo y comunitarismo

Una de las características principales de lo que se denomina régimen democrático es la creación de un tipo de institucionalidad política capaz de habilitar y canalizar los disensos sociales, promover la deliberación pública y materializar sus resultados en normas y nuevas instituciones políticas. En este sentido, no puede haber democracia sin institucionalidad democrática, aunque la institucionalidad democrática no es la democracia, es sólo un medio construido por los comportamientos y fines democráticos, y si estos medios deben contener los componentes de los fines para los que fueron creados²⁴ no pueden sustituir a los propios contenidos y fines del hecho democrático.

24 Sobre la relación entre medios y fines y la contención de los fines en los medios revisar K. Marx, *Collected Works*, Tomo 5, Lawrence y Wishart, London, 1995.

En Bolivia, la instauración del régimen democrático en 1982 ha permitido la formación de un tipo de institucionalidad política para canalizar una serie de expectativas de participación, deliberación y disensos políticos que han modificado radicalmente los mecanismos de toma de decisiones en el aparato estatal. No cabe duda de que los partidos y el Parlamento constituyen las institucionalidades más activas y emblemáticas de la nueva realidad democrática representativa del país. Si bien la existencia de los partidos como modos de agrupación política se remonta al siglo XIX²⁵, en los últimos 50 años no tuvieron un papel central en la definición y elaboración de las políticas estatales como lo tienen hoy. Entre 1952 y 1964, el MNR fue el partido más importante, aunque tenía que compartir su protagonismo no con otros partidos, que en los hechos eran poco influyentes en el escenario político (FSB, POR, etc.), sino con organizaciones sociales (COB, Federación de Mineros) que crearon un tipo de sistema político democrático de tipo partidista y corporatista unipolar (MNR/COB). Desde el golpe de Estado de 1964 hasta 1982, el campo político se escindió en dos polos. Por una parte, el Ejército, que hacía el papel de articulador de fracciones empresariales; por la otra, la COB, que se desempeñaba como centro unificador de lo nacional-popular de raigambre obrera y urbana. Sin embargo,

25 H. Klein, *Parties and political change in Bolivia: 1880-1952*, Cambridge University Press, Cambridge, 1969.

esta polaridad era relativa porque si bien entre los sindicatos obreros y las FFAA había una mirada antagónica sobre el sistema político (democracia versus dictadura), en términos económicos ambas posiciones compartían un modelo desarrollista con un Estado productivo y promotor de la modernidad. En este sentido, es factible hablar de la existencia de una polaridad política atenuada con sujetos políticos corporatistas y no partidistas. Fueron momentos en los que la institucionalidad democrática representativa quedó ilegalizada dejando en pie un Estado autoritario. En esa época, la actividad partidaria estaba subordinada a las decisiones de la corporación armada que hacía de intermediaria entre la sociedad y el Estado, o estaba en la ilegalidad y actuaba dentro de los sindicatos. Durante todo ese período, los partidos políticos, ya sean de izquierda o de derecha, cobraban relevancia sólo a partir de su influencia en los sindicatos, gremios y movimientos sociales del país. Las fuerzas relevantes eran los sindicatos obreros y agrarios, en tanto que los partidos vivían y crecían a su sombra.

A partir de 1982 esto se modificará lentamente. En primer lugar, el campo político inaugurado por la democracia tiende a unipolarizarse, ya que tanto el Ejército como la COB perdieron sus funciones políticas. El primero, por un repliegue a funciones militares-policiales; la segunda, por el desmantelamiento de su base organizacional obrera de gran empresa (COMIBOL, fabriles).

Con ello, la política formalmente se descorporatizó temporalmente, dando pie a un renovado protagonismo de los partidos políticos, pero con la particularidad de que los más influyentes compartían un conjunto similar de creencias y propuestas de transformación estatal y política (el llamado “modelo neoliberal”), que volvió a cerrar el espacio de competencias y programas de sociedad dentro del campo político.

Desmantelada la base material de la izquierda sindical (COB) y en medio de la derrota política de la izquierda partidaria (UDP), el pensamiento conservador y de derecha, que se presentaba discursivamente como renovador y progresista, ocupó monopólicamente el escenario de las representaciones legítimas del mundo. Así, durante una década y media, los principios de representación y visión del mundo dominantes, aceptados por gobernantes y gobernados, estuvieron signados por la ideología del libre mercado, la creencia en el papel desarrollista de la inversión extranjera y el cuoteo multipartidista como sinónimo de gobernabilidad.

Esto llevó a un sobredimensionamiento del polo de la derecha, cuyo poderío simbólico era de tal magnitud que anuló cualquier contraparte de la izquierda sindical o partidaria, creando la ilusión, bien fundada, de la extinción de la oposición “derecha e izquierda”. Las disputas y competencias políticas giraron exclusivamente en torno a distintas maneras de interpretar o conducir el paquete de reformas

liberalizantes de la economía y la política. El centro político, entendido como la equidistancia entre posiciones confrontadas, no era el centro del espacio político sino el centro del polo político neoliberal, donde la disputa se daba entre las posiciones más ortodoxas (MNR), más “sociales” (MIR) o más institucionalistas (ADN) para implementar el neoliberalismo. Por tanto, se puede decir que el campo político se caracterizó por un tipo de unipolaridad multipartidista de derecha.

Paralelamente a la creciente unipolarización del campo político, que duró hasta el año 2002, los partidos asumieron de manera formal e institucional el monopolio de la representación de la sociedad, dando lugar a un sistema político multipartidario. Durante todo ese período, la toma de decisiones políticas se concentró en gobiernos elegidos en base a una competencia abierta entre candidaturas partidarias. La alternancia de los gobiernos resultó de elecciones libres y de coaliciones partidarias y, formalmente, la política tuvo como escenario privilegiado de acuerdos, debates, pactos y horizontes de acción a los partidos políticos.

Durante década y media las grandes decisiones políticas y la alternabilidad de los gobernantes dependió casi exclusivamente de la intensa vida interna de los partidos que compartían o se acercaban a premisas similares sobre la liberalización de la economía y las reformas estructurales²⁶. Sin embargo,

26 B. Lozada y A. Saavedra, *Democracia, pactos y élites. Genealogía de la gobernabilidad en el neoliberalismo*, La Paz, 1998.

este sistema multipartidario fue lo suficientemente flexible para permitir la emergencia de posturas relativamente disidentes de la filosofía general de la época. La presencia de UCS y especialmente CONDEPA en el escenario político en los años 90, no sólo amplió el abanico de opciones en el espectro político sino que permitió integrar y reconocer percepciones y demandas de inclusión de sectores sociales urbanos subalternos en el espacio político²⁷. En lo que se refiere a la formulación de horizontes de país de larga o mediana duración, a su modo, los partidos sustituyeron a los sindicatos como ofertantes legítimos de líneas de acción colectiva, lo que no significa que sean los partidos los productores de estos proyectos de acción política. Las principales reformas económicas y políticas que el país experimentó en los últimos 18 años, como la descentralización administrativa del Estado por vía municipal, la privatización de las empresas públicas, la capitalización y la reforma de pensiones²⁸, fueron proyectos elaborados, financiados y supervisados por los llamados organismos de apoyo multilateral (FMI, Banco Mundial, BID, etc.)²⁹. Los resultados de estas reformas, con excepción de la Ley de Participación Popular, fueron altamente

27 F. Mayorga, *Neopopulismo y democracia*, CESU/Plural, La Paz, 2002; también S. Alenda, "Condepa y UCS, ¿fin del populismo?", en *Opciones y Análisis* N°57, Fundemos, La Paz, 2002.

28 Milenio, *Las reformas estructurales en Bolivia*, op. cit.

29 R. Fernández, *FMI, Banco Mundial y Estado neocolonial. Poder supranacional en Bolivia*, Plural/UMSS/Profortes, La Paz, 2003.

rentables para las inversiones externas y de fracaso en cuanto a la obtención de bienestar para los ciudadanos y beneficios para el país³⁰. En su implementación es innegable que los partidos jugaron un papel destacado, sin desmerecer la notable intervención de los organismos de apoyo multilateral³¹ en la elaboración y sostenimiento de estos programas.

Ahora bien, el lugar de realización y legitimación electoral de esta determinación externa de la actividad política partidaria fue el Parlamento, la institución más emblemática de la democracia. La competencia partidaria, la formulación de proyectos y el reclutamiento de adhesiones ciudadanas crearon un escenario de simulación de autodeterminación local. De hecho, a través de la consagración de la creencia de que el Parlamento es la única instancia deliberativa y legislativa legítima de la sociedad, los partidos pudieron “blindar” la determinación externa mediante una escenografía de deliberación parlamentaria “nacional”, inaugurando, entre 1985 y el 2002, uno de los períodos históricos de mayor estabilidad y contención política de los últimos 50 años.

30 Álvaro García Linera, “Los impactos de la capitalización: evaluación a medio término” en 10 años de la capitalización, op. cit.

31 “La oferta de proyectos ya no viene de los partidos políticos. Éstos se han vuelto consumidores de una oferta de planes de regulación y reforma política del mercado internacional. Para decirlo metafóricamente, los partidos se han convertido en usuarios de proyectos, de los cuales son intermediarios con la población”. L. Tapia, “Condiciones, problemas y capacidad de proyecto de la representación política”, en Cuadernos de Futuro. Retos y dilemas de la representación política N° 8, PNUD, La Paz, 2000.

A su vez, la concentración de los tiempos y procedimientos de la política en el Parlamento dio lugar a una compresión del tiempo social de la política en el momento único del acto electoral, lo que garantizó materialmente, por lo menos hasta el año 2000, que las decisiones políticas y las influencias en el campo de poder estatal estén circunscritas prioritariamente al Parlamento bajo el monopolio de los partidos políticos y, extra parlamentariamente, de los organismos de apoyo multilateral que diseñaron las grandes políticas de reforma en el país.³²

A partir de 1985, con el Parlamento como centro de la “representación” ideal de la sociedad y escenario real de las distintas fracciones de poder del país, los partidos con representación parlamentaria implementaron una serie de acciones que garantizaron la estabilidad institucional y, en algunos casos, la mejoraron. La primera de ellas y quizá la más importante en términos de la formación de la gobernabilidad fueron los pactos partidarios en torno a las coaliciones mayoritarias.

Las coaliciones mayoritarias resultaron de las alianzas de las principales fuerzas con representación parlamentaria (MNR-ADN en 1985; MIR-ADN en 1989; MNR-UCS en 1993, ADN-MIR en 1997, MNR-MIR-NFR-UCS en 2002), lo que les permitía elegir al Presidente de la República entre los candidatos más votados, a la vez que garantizaba al Ejecutivo una mayoría

32 R. Fernández, FMI, Banco Mundial y Estado neocolonial. Poder supranacional en Bolivia, PLURAL/UMSS, La Paz, 2003.

parlamentaria para aprobar leyes y elegir a los miembros del Poder Judicial (Corte Suprema, Consejo de la Judicatura, Tribunal Constitucional). La gobernabilidad formada por estas coaliciones parlamentarias, llamada con poco tino “democracia pactada”, garantizó la estabilidad gubernamental y la eficiencia en la relación entre los poderes Ejecutivo y Legislativo.

Paralelamente, los partidos con representación parlamentaria buscaron mejorar los mecanismos de representación política introduciendo reformas a la Constitución Política del Estado. Desde 1994, a raíz de acuerdos políticos previos entre los principales partidos, se estableció la diferencia entre diputados uninominales y diputados plurinominales. Hasta entonces, los partidos entregaban al organismo electoral listas de candidatos a Presidente, Vicepresidente, senadores y diputados departamentales. Sin embargo, en la papeleta de elección sólo figuraba el nombre del candidato presidencial, y según el número de votos que obtenía, “arrastraba” la elección de diputados por departamento. Las reformas de 1994 introdujeron una división: la mitad de los diputados (68) son elegidos directamente y por simple mayoría en “circunscripción uninominal”. Para ello, el país se divide territorialmente en 68 circunscripciones territoriales, en función del número de habitantes y ciertas afinidades territoriales.

Esto ha permitido una mayor cercanía de los diputados uninominales con el electorado, al menos con la parte

mayoritaria que lo elige, mejorando las posibilidades técnicas de representación política³³.

Sin embargo, esto no fue suficiente para superar dos grandes fallas estructurales del funcionamiento partidario en Bolivia. La primera es que, en las últimas décadas, los partidos no se han formado como estructuras políticas de representación y mediación de amplios intereses colectivos con el Estado, sino fundamentalmente como organizaciones “patrocinadoras de cargos”³⁴, esto es, asociaciones que se encargan de convertir el apoyo plebiscitario en cuotas de poder que les permiten usufructuar privadamente cargos públicos³⁵. En el mejor de los casos, si algún trabajo de representación realizan es articular intereses particulares de élites empresariales que son las dueñas de los partidos y de los cargos públicos; pero frente a la sociedad sólo han construido mecanismos clientelares de obtención del voto.

Los escasos estudios serios sobre la dinámica organizativa de los partidos contemporáneos muestran, sin excepción, que no tienen ninguna capacidad organizativa para articular la representación de colectividades y bloques sociales, lo que exigiría una

33 “Elecciones legislativas: diputados uninominales 2002”, en Opiniones y Análisis N° 58, Fundemos, La Paz, 2003.

34 Max Weber, “Sociología de la dominación”, en Estado y Sociedad, Fondo de Cultura Económica, México, 1998.

35 L. Tapia, “Condiciones, problemas y capacidad de proyecto de la representación política”, en Cuadernos de Futuro. Retos y dilemas de la representación política N° 8, PNUD, La Paz, 2000.

amplia capacidad de diálogo continuo de los niveles partidarios con las distintas maneras de organización de la sociedad y una producción autónoma de proyectos políticos nacionales sobre la base de una jerarquización articulada de expectativas y demandas colectivas.

Por el contrario, la elaboración de proyectos políticos ha sido sustituida por la adopción de planes de reforma propuestos por instituciones externas (por ejemplo, el Consenso de Washington), y el vínculo con la ciudadanía se caracteriza por una abierta y muy bien elaborada campaña de clientelización de votantes³⁶. Los niveles de conducción y mediación política han sido sustituidos por mecanismos de repartición de bienes materiales a cambio de votos, lo que ha hecho de los partidos, más que instituciones ideológicas y de articulación de bloques sociales, empresas de compra de votos. De hecho, hasta el día de hoy, en la mayoría de los partidos políticos la conquista de un puesto en las diputaciones no se define en función de afinidades ideológicas o capacidades representativas sino por el aporte económico que la persona puede hacer a la campaña electoral.

Esto, ha repercutido, inmediatamente en la calidad representativa deliberativa y legislativa del Parlamento. La llamada “democracia pactada” que garantizaba

36 P. Chávez, Los límites estructurales de los partidos de poder como estructuras de mediación democrática: ADN en el departamento de La Paz, tesis de licenciatura, Carrera de Sociología, UMSA, La Paz, 2000; Máximo Quisbert, Mediación clientelar y la crisis de FEJUVE, tesis de licenciatura, Carrera de Sociología, UMSA, La Paz, 1999.

la gobernabilidad del Ejecutivo fue asegurada no sólo mediante una creciente subordinación del Legislativo al Ejecutivo mediante el uso discrecional de los gastos reservados para “comprar” las fidelidades parlamentarias, sino también por la distribución de miles de puestos públicos entre los militantes, simpatizantes y parientes de los dirigentes de los partidos que conformaban la coalición dominante en el Parlamento. Esta distribución o cuoteo de cargos públicos a cambio de fidelidad parlamentaria y gobernabilidad para el Ejecutivo, llegó al extremo de distribuir porcentualmente cada ministerio y repartición pública en correspondencia al porcentaje que el partido había obtenido en la votación nacional.

Esta abierta clientelización y prebendalización de la política sostenida sobre una base plebiscitaria de legitimación del sistema partidario se consolidó a costa de la anulación de la capacidad de mediación y representación de intereses sociales en la elaboración de las políticas públicas. Si, como afirma la teoría liberal de la democracia, los partidos políticos son el eje de la democracia representativa, la capacidad de representación es algo que los partidos en Bolivia no buscan ni pueden alcanzar; el elemento central de la función mediadora teóricamente asignada a los partidos ha quedado extraviada en medio de extraordinarias habilidades de clientelización del voto ciudadano. Entonces, los puentes de comunicación

y descompresión de las demandas de la sociedad civil se han roto, elevando las fuerzas de presión en la sociedad, las que, finalmente, han “reventado” por canales extra-partidarios y extraparlamentarios llamados movimientos sociales, comités cívicos y hasta corporaciones empresariales que de manera periódica vienen sustituyendo a los partidos políticos en sus deberes de intermediar las pulsiones de la sociedad hacia el Estado.

En este panorama de mediación partidaria de baja intensidad o nula, nuevos partidos (MAS, MIP), sustentados precisamente en esas formas de mediación de facto alcanzadas por las organizaciones sociales han comenzado a desplazar a los antiguos partidos que controlaron cerca de los dos tercios de la votación nacional durante 18 años (ADN, MIR, MNR).³⁷ Los “partidos” emergentes de los movimientos sociales (MAS, MIP) son coaliciones temporales de sindicatos agrario-urbanos y de gremios; en esta medida, el principal capital político-electoral que les ha permitido remontar el empleo de relaciones clientelar-electorales es la estructura organizativa sindical, vecinal y gremial que ha devenido en un eficiente mobilizador de fidelidades de auto-representación

37 Para los datos de las elecciones nacionales y municipales hasta el año 2002, ver S. Romero, Geografía electoral de Bolivia, Fundemos/Fundación Hanss Seidel, La Paz, 2003. Los datos sobre los resultados de las elecciones municipales del 2004 se hallan en Corte Nacional Electoral, Resultados. Elecciones municipales 2004, separata, La Paz, diciembre de 2004.

social. Si bien esto ha mejorado parcialmente las capacidades de auto-representación clasista y étnica de la sociedad, no ha modificado notablemente la capacidad de mediación y canalización de intereses colectivos hacia el Estado. Por una parte, porque aún no son partidos con conducción de gobierno, lo que limita drásticamente la efectivización de las demandas sociales canalizadas hacia el Estado. Por otra parte, por su deficiente habilidad organizativa interna, que limita su intención de mantener un vínculo eficiente entre el aparato parlamentario y las organizaciones sociales que los apoyan, lo que ha llevado a que las acciones de representación y mediación política partidaria mantengan, hasta el día de hoy, un bajo nivel de cumplimiento y eficiencia a través del Parlamento. La segunda de las fallas estructurales que reduce la capacidad de mediación política de los partidos es la presencia objetiva de varias lógicas de agregación y representación política correspondientes a las varias sociedades o “civilizaciones” que existen en el país, y que la mayoría de los partidos no pueden entender y mucho menos articular con el Estado. Siguiendo a Zavaleta, que trabajó la complejidad estructural del país a partir de la categoría “abigarrado”, podemos decir que las estructuras mentales y materiales de la sociedad se caracterizan por la existencia sobrepuesta de varios modos de producción, de varios tiempos históricos

y sistema de autoridad política³⁸. En términos más operativos, se puede decir que Bolivia es un país donde coexisten jerarquizadamente y en algunos casos sobrepuestos sobre las mismas territorialidades, varios sistemas “societales” o “civilizaciones”, pero donde el armazón estatal sólo recoge la lógica organizativa de una de estas civilizaciones o sociedades: la moderna mercantil-industrial.

Siguiendo a Elias³⁹, en un nivel de generalidad se puede entender al régimen civilizatorio como el tramado social y las pautas del comportamiento en los cuales las personas están acostumbradas a vivir. Esto supone los modos de diferenciación de las funciones sociales, las formas de constitución de los institutos del monopolio de la violencia física e impositiva, las maneras de simbolizar las previsiones prolongadas de secuencias en las relaciones entre las personas (la técnica) y los mandatos y prohibiciones que modelan el vínculo entre las personas⁴⁰. Se trata, por tanto, de un conjunto coherente de estructuras generativas de orden

38 R. Zavaleta, *Lo nacional popular en Bolivia, Siglo XXI, México, 1986.*

39 N. Elias, *El proceso de la civilización, FCE, México, 1993*; ver también, F. Braudel, *Civilización material, economía y capitalismo, Alianza Editorial, España, 1984.*

40 Un uso pionero del concepto de civilización para estudiar a los pueblos indígenas es el de Guillermo Bonfil, aunque de manea directamente asociada a las características sociales del campesino (orientación a la producción autosuficiente, solidaridad familiar, reciprocidad, propiedad comunal de la tierra, la naturaleza como cuerpo vivo dialogante, etc.). Ver, G. Bonfil, *México profundo. Una civilización negada, SEP/CIESAS, México, 1987.*

material, político y simbólico que organizan de manera diferenciada las funciones productivas, los procesos técnicos, los sistemas de autoridad, la organización política, además de los esquemas simbólicos con los que colectividades extensas dan coherencia al mundo.

Un régimen civilizatorio o societal es mucho más que un modo de producción, pues integra la matriz cognitiva y los procedimientos de autoridad que regulan la vida colectiva; asimismo, una civilización puede atravesar varios modos de producción, como la comunidad arcaica y la comunidad rural, que siendo diferentes comparten matrices organizativas de la vida similares. Igualmente, una civilización puede abarcar varios territorios discontinuos y varios pueblos o naciones, como la civilización capitalista mundial que abarca a más de un centenar de naciones-Estado, o la civilización comunal que abarca por igual a aymaras y quechua hablantes que radican en comunidades agrarias.

En Bolivia es posible distinguir conceptualmente cuatro grandes estructuras civilizatorias o societales: la moderna mercantil-industrial, la tradicional mercantil-simple, la comunal andina y la comunal amazónica⁴¹.

41 La propuesta de diferenciar en tres o cuatro bloques la heterogeneidad estructural de Bolivia fue desarrollada por L. Tapia en La condición multisocietal, CIDES/Muela del Diablo, La Paz, 2002, y Álvaro García Linera en “Estado y sociedad: en busca de una modernidad no esquizofrénica”, en La fuerza de las ideas, Banco Mundial/PRISMA/ILDIS/MPD, La Paz, 2002. Posteriormente, Laserna en el artículo “Democracia en el ch’enko”, Fundación Milenio/CERES, La Paz, 2004, ha propuesto el “concepto” “distintas economías” para referirse a esta complejidad social

Lo relevante de estas diferenciaciones es que permiten apreciar la presencia de múltiples lógicas políticas y sistemas de autoridad mediante las cuales la sociedad regula su comportamiento, canaliza sus demandas y representa lo público, como los partidos políticos de libre e individual adscripción, las comunidades agrarias de filiación normativa, los sindicatos, gremios y juntas vecinales que combinan la adhesión electiva y normativa, etc. Si bien cada una de estas sociedades se diferencia de las otras, en la realidad, las personas no las viven como hechos separados, más bien se mueven simultáneamente en varias lógicas societales, dependiendo del contexto, el tiempo y la práctica ejecutada.

Ahora bien, para que la forma liberal de representación política a través de los partidos funcione de manera

boliviana. Dejando de lado este repentino cambio de horizonte teórico de quien hasta pocos meses atrás hacia una evaluación entusiasta de una economía en imparable proceso de globalización (Ver el artículo de Laserna en el libro *La fuerza de las ideas* y mi crítica a ese tipo de esquizofrenia ideológica), lo único que puede calificarse de novedoso en el escrito de Laserna radica en atribuir a la existencia de estas “distintas economías” el fracaso de la aplicación de las reformas liberales. Si se trata de fracasos quizá sería más honesto pensar en el fracaso social y la ignorancia de aquellos ideólogos del libre mercado que se lanzaron a aplicar recetas modernizantes en un país que ni conocían ni comprendían. Con todo, a diferencia de “las distintas economías” propuesta por Laserna, el concepto multisocietal o multicivilizatorio no sólo incorpora los “modos de producción” o economías diferenciadas, sino también hace referencia a la existencia de múltiples sistemas de autoridad y múltiples estructuras simbólicas para definir el mundo que coexisten jerárquicamente en Bolivia. Para una explicación de estas diferencias ver, Álvaro García Linera, *Autogobierno indígena*, (en prensa).

regular y eficiente se necesita un tipo de subjetividad colectiva basada no ya en “fines y valores comunes”⁴², como en el caso de las comunidades tradicionales, sino en el cálculo individual de intereses recíprocos, capaces de promover un sentido común relativamente articulado de lo público que valide como norma aceptada la adhesión individual y voluntaria, la competencia de ofertas políticas, las reglas de elección y las equivalencias políticas de las ofertas electorales. La posibilidad de que el “mercado político”, formado por las ofertas partidarias, la adscripción individual y la competencia electoral, sea asumido como el lugar de la constitución de los poderes públicos reposa en un cuerpo de experiencias individualizadas. Tal experiencia indica que ésa es la mejor forma de constituir la intervención de la sociedad en la gestión de lo que les une, pero además, de que la práctica de lo común es el simple “compañerismo de los intereses individuales”.⁴³ Se trata de un hecho espiritual y cultural, pero también procedimental, capaz de inaugurar una narrativa de un cuerpo social y, a su vez, es una manera de inventar su cohesión y su deseo de permanencia. La posibilidad de que estas estructuras de percepción y acción social existan, en tiempos modernos, ha requerido cierta homogeneidad cultural estatalmente inducida (de ahí que las naciones sean en parte artificios estatales)

42 Max Weber, Op. Cit.

43 L. Tapia, La condición multisocietal. Multiculturalidad, pluralismo, modernidad, CIDESUMSA/Muela del Diablo, La Paz, 2002.

pero también, ante todo, los efectos culturales y organizativos de la subsunción real, que no es otra cosa que la destrucción o debilitamiento de otras formas de filiación social, la extinción o subalternización de otras redes de constitución espiritual del cuerpo social como la localidad o la comunidad agraria.

La persistencia de otros mecanismos de identificación social y de obtención de valores colectivos locales de tipo “tradicional”, como sucede en buena parte de Bolivia, tiene la fuerza material de imposibilitar la agregación de voluntades políticas (y por tanto de producir la representación moderna) vía partido, pues ésta última se sostiene sobre filiaciones electivas, voluntarias de individuos desarraigados de otras formas de adscripción colectiva. La persistencia de estructuras tradicionales de producir⁴⁴ y de pensar, en cambio, genera tanto formas de filiación normativa porque el individuo es lo que es por la pre-existencia y pertenencia al grupo, como formas de participación política y sistemas de autoridad políticas locales ancladas en las características de esas estructuras societales. En este caso, la colectividad (de parentesco,

44 La agricultura está compuesta de 550.000 unidades domésticas que abarcan al 90% de la población agraria, y en el trabajo urbano predominan 700.000 unidades semi empresariales. El 65% del empleo urbano lo otorgan estas unidades semi empresariales y familiares. Al respecto ver, H. Grebe, “El crecimiento y la exclusión”, en La fuerza de las ideas, Foro del Desarrollo, La Paz, 2002; C. Arce, “Empleo y relaciones laborales”, en Bolivia hacia el siglo XXI, CIDES-UMSA/CNR/CEDLA/CEB/PNUD, La Paz, 1999.

comunal, laboral) es la condición de la individualidad y la práctica política se entiende como la responsabilidad y obligatoriedad del individuo en la reproducción simbólica, económica, ritual y cultural de la trayectoria de la colectividad. Una gran parte de la vida política organizativa de amplios bloques sociales tradicionales agrarios y urbanos en Bolivia se mueve bajo esta lógica no-liberal de la política, lo que no quita, sin embargo, que en determinados momentos se asista a las prácticas liberales de elección como medios de negociación de ofertas materiales con los partidos políticos.

En el modelo liberal procedimental, la individualidad es el punto de partida de la constitución de la colectividad. Para que ello ocurra, debe haber desaparecido previamente la fuerza normativa de estructuras comunitarias tradicionales que interponen otro sentido de pertenencia y de participación; lo que, a su vez, requiere la generalización de las relaciones capitalistas de producción. En el caso de Bolivia, es por demás evidente que la individualidad electiva sólo existe a modo de un archipiélago disperso en un mar de filiaciones normativas resultantes del predominio de estructuras culturales colectivistas correspondientes a la existencia mayoritaria de sistemas productivos campesinos, comunales, artesanales y tradicionales no capitalistas. Por ello, ni con una representación partidaria eficiente en el Parlamento, la totalidad de la sociedad podría ser mediada a través de la forma partidaria y

parlamentaria, pues hay amplios bloques sociales que desenvuelven sus actividades productivas fundamentalmente en relaciones no industrial-modernas, que no son representables ni su voluntad cuantificable por el voto o, por lo menos, no son representables bajo moldes liberal-representativos.

La insistencia en instaurar a como dé lugar un tipo de institucionalidad “moderna”, liberal-representativa, y la manera ideológica y poco juiciosa con la que algunos intelectuales defienden el apego a la institucionalidad y las normas “modernas” son una exacerbación de lo que podría llamarse una esquizofrenia ideológica que apuesta a una modernidad institucional que corresponde a un país moderno, industrial e individuado, que no es Bolivia y que posiblemente nunca llegue a ser. Esto genera, en el desencuentro entre deseos y realidades, un mayor dislocamiento entre mecanismos formales y mecanismos reales de representación política de la sociedad.

Un ejemplo de esta dualidad de modos de organización del hecho político de la sociedad ha acontecido recientemente en la ciudad de El Alto a raíz de las movilizaciones que culminaron con la expulsión de la empresa extranjera encargada de la distribución de agua. En las lecciones para alcalde la población votó mayoritariamente por el candidato proveniente de un partido conservador que proponía convertir a la ciudad de El Alto en un emporio exportador globalizado; un mes después, esa misma población se movilizó por medio

de sus juntas vecinales y sindicatos para expulsar a la empresa extranjera concesionaria del agua en medio de discursos de nítido corte nacionalista y estatista. Las mismas personas actúan de distinta manera dependiendo de la ubicación que adoptan en el campo político. Electoralmente, bajo la lógica liberal-representativa, actúan moderadamente en medio de redes de movilización electoral clientelizadas; en la canalización de sus demandas colectivas, actúan bajo el mando vecinal enarbolando un discurso de oposición a la inversión externa o, por lo menos, a un tipo de inversión externa. En los momentos de mayor intensidad de la movilización, el alcalde y la representación municipal quedaron reducidos a factores políticos sin relevancia.

Se puede decir, por tanto, que los partidos como mecanismos de mediación política están rodeados, y en muchos casos rebasados, por otros mecanismos de medición y representación política: los múltiples movimientos sociales-políticos⁴⁵ que en los últimos años no sólo han logrado canalizar de manera mucho más exitosa una serie de demandas colectivas ante el Estado sino que también han logrado sustanciales modificaciones en la elaboración de políticas estatales. Desde la guerra del agua que modificó mediante un cabildo la Ley 2029 de Agua Potable y Alcantarillado,

45 Álvaro García Linera, M. Chávez, P. Costas, Sociología de los movimientos sociales. Estructuras de movilización, repertorios culturales y acción política, Diakonia/Oxfam, La Paz, 2004.

hasta el retiro del Parlamento del Proyecto de Ley de Aguas en octubre del 2002, pasando por la abrogación del decreto de cierre del mercado de acopio de hoja de coca en enero del 2002, la anulación de la venta de gas a Estados Unidos por puertos chilenos en 2003, el debate de una nueva Ley de Hidrocarburos en el Parlamento, la convocatoria al referéndum sobre el gas y la convocatoria a una Asamblea Constituyente y el referéndum sobre las autonomías, todas estas políticas públicas y diseños de reformas estatales han sido planteados por múltiples movimientos sociales que han sobrepuesto sus agendas a las de todos los partidos políticos sin excepción alguna. Se trata de una ascendente extraparlamentarización de la política, aunque después el Parlamento “legalice” e institucionalice esas demandas. Esto habla de una dualidad objetiva de los mecanismos de deliberación, acción y representación política en el país.

1.1.3. Tercer reto: Autonomías regionales y unidad estatal

En las últimas décadas, la descentralización política y administrativa de los Estados ha adquirido una relevancia particular en el debate y las reformas políticas dirigidas a fortalecer los procesos de democratización de los sistemas de gobierno y la eficacia administrativa de los Estados.

En América Latina, a partir de las reformas liberales de fin de siglo de los años 80 y 90, se viene implementando una serie de modificaciones a la organización estatal que buscan descentralizar un conjunto de competencias políticas, especialmente en el nivel municipal y en particular en Estados de una larga tradición centralista⁴⁶. En el caso de Bolivia, con la promulgación de la Ley 1551 de Participación Popular del 20 de abril de 1994 se inició un amplio proceso de descentralización municipal del Estado que transformó de manera significativa la forma de tomar decisiones sobre competencias municipales (327 municipios con sus respectivos concejos deliberativos) y la asignación de recursos presupuestales, (30% del total de la inversión pública)⁴⁷, mejorando la eficiencia y la equidad⁴⁸, y ampliando la presencia objetiva del Estado en regiones donde el único referente estatal era la moneda o el voto⁴⁹.

En términos históricos, la Ley de Participación Popular

46 Para un análisis comparado de los recientes procesos de descentralización en América Latina ver, J. Zas Friz Burga, *El sueño obcecado. La descentralización política en América Latina*, Fondo Editorial del Congreso del Perú, Lima, 2001.

47 Estudio de capacidades prefecturales, Viceministerio de Coordinación Gubernamental/PAP, La Paz, 2002.

48 Apre(he)ndiendo la participación popular. Análisis y reflexiones sobre el modelo boliviano de descentralización, Ministerio de Desarrollo Humano/SEP, La Paz, 1996.

49 Un buen resumen de los avances y límites de la participación popular en distintas áreas de la gestión administrativa se halla en: *Municipalización: diagnóstico de una década. 30 investigaciones sobre participación popular y descentralización*, II tomos, PLURAL/ILDIS/USAID/Friedrich Ebert Stiftung, La Paz, 2004.

que descentralizó administrativamente el Estado por la vía municipal fue una iniciativa gubernamental que se adelantó, y de hecho neutralizó, a un conjunto de fuerzas regionales conducidas por comités cívicos departamentales que por más de una década venían proponiendo un tipo de descentralización no sólo administrativa sino también política y sobre la base territorial de los departamentos⁵⁰.

La Participación Popular modificó notablemente el escenario del debate e hizo emerger un entusiasmo gubernamental, intelectual y político de corte municipalista que desplazó durante una década la preocupación por el tema de la autonomía política de los gobiernos departamentales. La estabilidad económica del boom neoliberal de los 90, la novedad de la descentralización municipal y, ante todo, el que los bloques sociales más influyentes en el debate “autonomista”, como los sectores empresariales de Santa Cruz, participaran de manera directa en los niveles fundamentales de conducción del aparato estatal “centralista” permitieron una neutralización de la demanda de gobierno departamental.

Pero, a principios de la primera década de este nuevo siglo, la estabilidad política y la presencia privilegiada de las élites empresariales en la conducción de los sistemas de toma de decisiones del país comenzó a encontrar problemas y a debilitarse por la emergencia

50 G. Peláez, *Descentralización: ¿nueva frustración nacional?* Fundemos, La Paz, 1996.

de antiguos y nuevos movimientos sociales que se lanzaron a interpelar de manera efectiva al régimen económico y al sistema político prevalecientes.

Al cuestionamiento de la economía de libre mercado y de las privatizaciones (del agua) se sumó el debilitamiento electoral de los partidos que articulaban demandas y proyectos en el Estado de las élites empresariales (MNR, MIR, ADN, UCS). En las elecciones nacionales estos partidos perdieron el 36% de su electorado, pasando del 68,6% de los votos válidos en 1997 al 44,1% de los votos válidos en el 2002⁵¹.

Esta tendencia de rápido deterioro de la ubicación de los partidos de poder en el campo político se reafirmó en las elecciones municipales de diciembre de 2004 cuando sólo obtuvieron el 37% del anterior porcentaje de su votación municipal. Con ello perdieron, al menos temporalmente, su capacidad para ser factores previsibles de poder político.

Al resquebrajamiento del viejo orden político se sumó la efectiva acción política de los movimientos sociales indígenas y sindicales para modificar, en base a la presión, varias políticas públicas, incluidas las referidas a los hidrocarburos y a la propiedad de la tierra, elementos centrales en la formación material de los procesos de acumulación empresarial en las regiones de Santa Cruz, Beni y Tarija.

Los factores de desestabilización del viejo orden

económico-político, que pueden ser definidos como crisis de Estado⁵², generaron un amplio proceso de incertidumbre en las reglas, los métodos y los fines del ordenamiento estatal. Esto llevó, a su vez, no sólo a la visibilización de las fracturas estructurales de la sociedad sino también a una contracción sectorializada de las posiciones sociales en términos clasistas, étnicos y regionales. Como sucede desde hace más de 140 años, a cuando se remontan las demandas de descentralización y federalismo, estos planteamientos, siempre latentes en distintos bloques de poder regional, emergen intensamente en el debate político precisamente en momentos de crisis estatal o de tránsito de una matriz económica a otra. La demanda autonomista o federalista se ha hecho presente en el país de manera cíclica y acompañando los ciclos de crisis económica y estatal. Sin ir muy lejos, la reivindicación federal enarbolada por los liberales paceños en 1899 fue la antesala del traslado de la sede de gobierno de Sucre a La Paz y el inicio del primer ciclo económico liberal que se extendió por dos décadas. La lucha de los departamentos por mayor poder y la conquista de las regalías departamentales en 1957 estuvieron, igualmente, marcadas por el inicio de un nuevo escenario revolucionario de masas, el despliegue de un modelo de capitalismo de Estado y la declinación final de las viejas oligarquías ligadas a la propiedad de

52 Álvaro García Linera, "La crisis de Estado" en Tinkazos, N° 14, PIEB, La Paz, 2003.

la tierra. La demanda descentralizadora de las élites departamentales cívicas volvió a hacerse presente en el ocaso del ciclo de capitalismo de Estado (1980-1987) y, después de un período de neoliberalismo económico y sistema liberal-representativo en lo político, resurge en momentos del tránsito post-neoliberal.

En cada uno de estos momentos, la crisis económica y política provocó reacomodos en la correlación de fuerzas entre las clases sociales, las identidades colectivas y en la manera de retención del excedente económico.

Por ello, los sectores en pugna proyectaron distintos emblemas discursivos para tomar posición en el escenario de fuerzas, para legitimarse en él y estructurar alianzas, defensivas y ofensivas, con otros segmentos sociales.

En este sentido, el nacionalismo indígena, el regionalismo departamental, el federalismo, el autonomismo, el clasismo obrero y el nacionalismo, en tanto ideologías fuertes que recorren el eje discursivo de la vida republicana desde el siglo XIX hasta el XXI, son construcciones discursivas de legitimación y articulación de clases y bloques sociales en disputa por la defensa o ampliación de sus posiciones materiales.

Hoy, a medida que la coalición de movimientos indígenas, sindicales y populares ha comenzado a adquirir poder político y a plantearse la modificación sustancial de la estructura de posiciones y propiedades de las riquezas colectivas básicas (agua, tierra, hidrocarburos, biodiversidad minerales...), los antiguos bloques de

poder empresarial han comenzado a reformular sus estrategias de contención y reversión de esas iniciativas que cuestionan el antiguo, y para ellos favorable, orden establecido del régimen económico-político-cultural.

La demanda de autonomía planteada por el movimiento cívico y empresarial regional de Santa Cruz, apoyado por un relevante bloque social popular de vecinos y sindicatos urbanos, se inscribe, precisamente, en este intenso escenario de fuerzas sociales que pugnan por preservar o modificar la posición de cada sector en lo referente a las condiciones materiales de su acumulación económica, movilidad social y jerarquía política, especialmente en un momento en que las reglas previsibles que regulaban esas posibilidades han sido sustituidas por la incertidumbre.

En términos generales, se puede definir la autonomía como un arreglo institucional que delimita una entidad o una serie de entidades de carácter regional con administración propia dentro de un Estado, de manera que tengan responsabilidades explícitas en la elaboración de políticas en uno o más ámbitos de tipo político, económico o cultural (...) El objetivo de la autonomía territorial es ceder responsabilidades sobre materias específicas y, en algunos casos, permitir un cierto grado de autodeterminación a un grupo que constituye la mayoría dentro de los límites de una determinada región⁵³. Esto significa que la

53 D. Rothchild y C. Hartzell, "La seguridad en sociedades profundamente divididas: el papel de la autonomía territorial", en Safran- Maiz

descentralización político-administrativa, bajo la forma de autonomía y/o federalismo, es un proceso estatal que mediante la desconcentración territorial de facultades y competencias políticas puede, dependiendo cómo se la construya, ampliar la participación democrática de la sociedad en la toma de decisiones en determinadas áreas de la gestión pública, promover aptitudes ciudadanas de responsabilidad civil con la regulación de la vida en común y enriquecer las normas de eficiencia administrativa y equidad distributiva de los recursos. Pero a la vez, es una forma de transformación de la estructura de poderes estatalmente sancionada en torno a la cual las colectividades sociales, los grupos de presión, las organizaciones, las élites, las clases sociales y los gremios de una determinada región pueden desplegar sus estrategias y competencias para beneficiarse con recursos, reconocimiento, prestigio, e influencia política.⁵⁴ De esta manera, el debate sobre las autonomías no es de carácter técnico administrativo, sino, sobre todo, de carácter político en función de la redistribución de los poderes de uso y destino de los medios materiales (impuestos, propiedad, tierra, hidrocarburos, reconocimiento, poder político, etc.).

(coord.), *Identidad y autogobierno en sociedades multiculturales*, Ariel, España, 2002.

54 E. Argullol (dir.), *Federalismo y autonomía*, Ariel, España, 2004; M. Caminal, *El federalismo pluralista. Del federalismo nacional al federalismo plurinacional*, Paidós, España, 2002; E. Seijas, *Configuración asimétrica del sistema de comunidades autónomas*, Universidad de León, 2004; E. Aja, *El estado autonómico*, Alianza Editorial, España, 1999.

Toda autonomía o federalismo es una forma de reconfiguración del espacio estatal en sub espacios orgánicos donde se redistribuye determinados volúmenes del capital estatal y burocrático (volúmenes y tasas de conversión de capitales económicos, políticos, simbólicos, sociales y jurídicos)⁵⁵ y se establecen reglas, mecanismos y acciones legítimas por medio de las cuales los distintos sujetos sociales, individuales y colectivos, pueden disputar la estructura del campo de fuerzas en ese sub espacio, esto es, la adquisición, control, monopolio y redistribución de esos capitales y los canales mediante los cuales estos poderes y correlaciones de fuerzas pueden influir en el campo de poder “nacional” del Estado. Los distintos tipos de descentralización pueden ser resultado de presiones de élites o grupos de presión local o regional que exigen esta redistribución regulada del capital estatal burocrático que permite la consagración y la ampliación de poderes políticos o económicos previamente adquiridos a nivel local por esas élites⁵⁶, o bien, son reconfiguraciones estatal y verticalmente inducidas desde arriba de la distribución local o

55 P. Bourdieu, *Las estructuras sociales de la economía*, Manantial, Buenos Aires, 2001; del mismo autor, *Razones prácticas*, Anagrama, Barcelona, 1997.

56 Ésta es la trayectoria de las distintas reivindicaciones regionalistas que han brotado intermitentemente en Bolivia desde el siglo XIX. Sobre esto, revisar, I. Sandóval, *Nación y Estado en Bolivia. Etnias, región, clase*, La Paz, 1991; J. L. Roca, *Fisonomía del regionalismo boliviano*, Los Amigos del Libro, Cochabamba, 1980.

regional de poderes y a partir de las cuales las élites locales pueden renovarse, ser sustituidas por otras o recomponerse.⁵⁷

El planteamiento de las autonomías corresponde al primer modelo de presión de grupos locales frente al Estado central. Sustituyendo la fuerza cohesionadora de los partidos políticos que tenían un amplio respaldo regional y nacional (MNR, ADN, MIR), pero a la vez unificándolos en torno a un proyecto compartido, los comités cívicos y corporaciones empresariales han retomado un significativo protagonismo político y social. Recuperando una larga memoria de reivindicación regional y autonomista de la sociedad cruceña (antes dirigida a su inclusión en el país y ahora a la defensa local de su patrón de desarrollo frente a los afanes reformistas y post-neoliberales del resto de la sociedad nacional), el bloque cívico-empresarial ha logrado articular un amplio respaldo y liderazgo social popular que ha hecho de este sector de poder un bloque hegemónico regional.⁵⁸

Planteándose una serie de iniciativas desde octubre del 2003, ha combinado la movilización de masas (junio

57 Esto es lo que en parte ha sucedido en el área rural con la participación popular.

58 Sin embargo, es notable el crecimiento de un bloque social que podríamos llamar de “contra-poder” regional, conformado por el Bloque Oriente, compuesto por movimientos sociales indígenas y campesinos que son los únicos sectores que han roto la unanimidad regional en torno al “comiteísmo” cívico cruceño. Sobre el Bloque Oriente, ver: Álvaro García Linera, P. Costas, M. Chávez, Sociología de los movimientos sociales, La Paz, 2004.

del 2004, enero del 2005) con el lobby parlamentario, la presión empresarial y un uso intensivo de los medios de comunicación masiva. Por la certidumbre de sus propuestas en los primeros meses del año 2004, el “comiteísmo” cruceño logró un respaldo significativo de la mayoría de los comités cívicos de los otros departamentos y reubicó la autonomía como un tema de la agenda nacional con tal fuerza que incluso el Presidente Carlos Mesa tuvo que asumir su defensa y apoyo.

Sin embargo, el deterioro de la relación entre esta élite empresarial y el gobierno por el desplazamiento de sus representantes de las funciones del aparato del Estado que ocuparon durante más de una década y media, sumado a la inminencia de la convocatoria a la Asamblea Constituyente la llevaron a radicalizar sus posiciones en torno a la realización de un referéndum sobre las autonomías departamentales antes, y para algunos en lugar de la Asamblea Constituyente.

Estos sectores sociales carecen de liderazgos significativos y de estructuras partidarias capaces de conformar un bloque de contención al ascenso de la auto-representación indígena-popular que se viene produciendo desde hace cinco años.

La radicalización de posiciones llevó al fortalecimiento de la base de apoyo regional cruceña, pero también a un rápido debilitamiento de los apoyos y simpatías de las élites cívicas y sociales de otros departamentos. Estas élites comenzaron a preocuparse por un tipo de

autonomía que pudiese contraer los ingresos de los departamentos que internamente carecen de una base impositiva para su auto sustentación.⁵⁹ Así, a medida que departamentalmente crecía la radicalización de posiciones que ampliaban la base de apoyo social, externamente el Comité Cívico cruceño perdía apoyo de otras regiones a tal punto que el Comité Cívico de Tarija, permanente aliado de los cívicos cruceños en la reivindicación de exportar gas a mercados externos, no pudo acompañar a Santa Cruz en el gigantesco cabildo que se organizó en enero del 2005.

Con todo, y ante la abdicación del poder estatal que deliberada o ingenuamente emprendió el Presidente Mesa, los primeros días de 2005, las fuerzas cívicas fueron posesionándose de las instituciones administrativas del Estado generando una sensación de autonomía de facto que incentivó la multitudinaria concentración cívica de enero en la ciudad de Santa Cruz. El resultado inmediato fue el compromiso para llevar adelante elección de prefectos departamentales, el apoyo a un referéndum vinculante y la conformación de un Consejo PreAutonómico encargado de conducir el tránsito hacia las autonomías.⁶⁰ Actualmente, la “agenda de enero” ha tomado el control de la agenda política parlamentaria, aunque la aprobación del referéndum por las autonomías departamentales se halla empantanada. Sin un pacto

59 La Razón, 14 de febrero del 2005.

60 El Deber, 16 de febrero del 2005.

parlamentario que destrabe la oposición de los partidos de izquierda (MAS, MIP) y la susceptibilidad de las brigadas parlamentarias de los departamentos andinos (La Paz, Oruro, Potosí, Sucre, Cochabamba) tendrá muchas dificultades para su aprobación.

La polarización parlamentaria tiene correlato con el tensionamiento de la polarización social que lleva a los movimientos sociales populares e indígenas, que durante los dos últimos años se habían fragmentado, a buscar mecanismos de unificación de esfuerzos para mantener en pie la agenda de la Asamblea Constituyente. En unos casos se enfrenta la realización de la Asamblea Constituyente con la convocatoria al referéndum sobre las autonomías, en otros casos se busca articular en un solo evento electoral la elección de constituyentes y el referéndum autonómico.

1.1.4. Cuarto reto: Ciudadanía intercultural

Como parte del debate sobre la descentralización político-administrativa, un elemento presente a lo largo de la encuesta son los derechos colectivos de autogobierno de los pueblos indígenas, mayoritarios del país.

Como se dijo anteriormente, la descentralización político-administrativa es, por encima de todo, un proceso de reconfiguración del espacio estatal en sub espacios orgánicos y verticales en los que se redistribuye determinados volúmenes del capital

estatal y burocrático. En sociedades que han atravesado amplios procesos de homogeneización cultural, esta desconcentración del capital estatal, por lo general, se hace a partir del reconocimiento de una base territorial (el municipio, el departamento, la región, etc.) como el espacio de la redistribución de competencias político-administrativas descentralizadas.

Aquí, los grados de autonomía socioeconómica demandadas o delegadas parten del principio de la existencia de un sujeto territorial (el municipio, la región). Pero, en sociedades complejas donde se sobreponen distintas culturas o nacionalidades (sociedades multiculturales o multinacionales como la boliviana), la desconcentración del capital burocrático-estatal es mucho más compleja porque exige el reconocimiento de una base comunitaria cultural como principio de la reorganización del Estado.⁶¹ En este caso, la identidad cultural es el punto de partida de la constitución del sujeto público de la descentralización política (autonomía cultural) y la dimensión territorial de esta desconcentración depende de la ubicación geográfica de este sujeto cultural. La descentralización política con base cultural o compuesta (cultural y territorial) es una ruta más compleja y requiere una ingeniería estatal “nacional” y “subnacional” mucho más elaborada, pero

61 Will Kymlicka, *La política vernácula. Nacionalismo, multiculturalismo y ciudadanía*, Paidós, España, 2003; Safran y Maíz (coord.), *Identidad y autogobierno en sociedades multiculturales*, Ariel, España, 2002; F. Requejo (coord.), *Democracia y pluralismo nacional*, Ariel, España, 2002

a la vez imprescindible.

En Bolivia, es por demás evidente que pese a los profundos procesos de mestizaje cultural aún no se ha podido construir la realidad de una comunidad nacional. En el país existen por lo menos 30 idiomas y/o dialectos regionales,⁶² existen dos idiomas que son la lengua materna del 37% de la población (el aymara y el quechua), en tanto que cerca del 62% se identifica con algún pueblo originario.⁶³ Y, en la medida en que cada idioma es una concepción del mundo, esta diversidad lingüística es también una diversidad cultural y simbólica. Si a ello se suma que existen identidades culturales y nacionales más antiguas que la República y que hoy reclaman la soberanía política sobre territorios usurpados (el caso de la identidad aymara) es por demás claro que en Bolivia, en rigor, coexisten varias de nacionalidades y culturas regionales sobrepuestas o moderadamente articuladas.⁶⁴

62 X. Albó, “Etnias y pueblos originarios”, en Bolivia en el siglo XX, Op. Cit.

63 INE, Censo Nacional de Población y Vivienda 2001, La Paz, 2002.

64 Toda identidad es siempre fruto de un trabajo deliberado en el terreno discursivo, simbólico y organizativo que produce un estado de auto-reflexividad de los sujetos para demarcar fronteras imaginadas (reales o creídas) que los diferencian de otros sujetos. Esta voluntad distintiva siempre es fruto de una actividad específicamente dirigida a generar un fin, por tanto siempre es fabricada, producida. En ese sentido, toda identidad es un invento cultural que, de manera externa al grupo (por ejemplo los “indios” de la colonia) o por presencia de élites políticas propias (la identidad aymara contemporánea), visibiliza, resignifica algún elemento común entre las personas (el idioma, la historia, los antepasados, la cultura, la

Sin embargo y pese a ello, el Estado es monolingüe y monocultural en términos de la identidad cultural boliviana castellano hablante. Esto supone que sólo a través del idioma español la gente obtiene prerrogativas y posibilidades de ascenso en las diferentes estructuras de poder económico, político, judicial, militar y cultural del país. Pese a una presencia mayoritaria

religión, etc.) mediante el cual se demarcan fronteras con otras personas y se inculcan fidelidades sustanciales (un tipo de parentesco ampliado) con los “identificados”. Ahora, ciertamente esta producción de identidades no se hace sobre la nada; tiene más probabilidades de éxito allá donde existe cierto tipo de condiciones similares de existencia objetiva entre las personas, pero también es posible que estas condiciones objetivas similares no den lugar a una identidad cultural o política diferenciada. Toda identidades históricamente contingente y relacional, por lo que es deleznable cualquier especulación sobre identidades “originarias” y “fabricadas”. Lo único riguroso es, en todo caso, preguntarse sobre las condiciones de producción de tal o cual identidad y su capacidad de movilización, no sobre su artificialidad, pues toda identidad es, a su tiempo, una invención social. Por otro lado, como en otras partes del mundo, no hay incompatibilidad entre una demanda identitaria, indígena por ejemplo, y la modernidad industrial o técnica; de hecho, en ello se pone a prueba la propia vitalidad y capacidad regenerativa de las identidades culturales. El que los aymaras exijan tractores, pero mediante discursos en su propio idioma y como parte de un proyecto indígena de autonomía política, lejos de debilitar el proceso de construcción identitaria lo insertan en la propia modernidad o, mejor, los aymaras pelean por una modernidad articulada a la tradición a partir de los repertorios de significación cultural indígenas. ¿No es acaso posible ser aymara culturalmente o nacionalitariamente y simultáneamente ser ingeniero, obrero, industrial o agricultor? El reduccionismo campesinista y arcaizante con el que algunos ideólogos conservadores pretenden leer la formación de la identidad cultural indígena no sólo peca de desconocimiento de la historia y la teoría social sino que, además, está fuertemente marcada por un esquema mental etnocentrista que tiende a asociar lo indígena con lo atrasado, lo rural y opuesto al “desarrollo” y la “modernidad” que vendrían de la mano, naturalmente, del mundo mestizo y castellano-hablante.

de procedencias culturales indígenas rural urbanas, la “blanquitud” somática y cultural es un bien perseguido por todos los estratos sociales, en la medida que simboliza el ascenso social y se constituye en un plus simbólico que contribuye a ubicar a los sujetos en una mejor posición en los procesos de enclasmiento y desclasamiento social.

En Bolivia, hay cerca de medio centenar de comunidades histórico-culturales con distintas características y posiciones jerárquicas. La mayoría de estas comunidades culturales se halla en la zona oriental del país y demográficamente abarca desde unas decenas de familias hasta cerca de 100.000 personas.

En la zona occidental del país, se hallan concentradas las dos más grandes comunidades histórico-culturales indígenas, los quechua y aymara hablantes.

La primera, resultante de las migraciones indígenas y de políticas de colonización española que impuso el idioma quechua en las antiguos ayllus aymaras, constituye, en sentido estricto, únicamente una comunidad lingüística y no tanto una identidad étnica con niveles de politización cohesionantes.

Por lo general, esta comunidad lingüística, a pesar de tener un número cercano a los tres millones y medio de componentes, presenta altos grados de porosidad que la lleva, en algunos casos, a fusionarse rápidamente con otras estructuras culturales, especialmente urbano-mestizas, a agruparse en torno a identidades clasis-

tas de tipo campesino o gremial y, en otros casos, a condensarse en micro identidades étnicas en torno a ayllus o federaciones de ayllus (los ayllus ubicados en Potosí y Sucre). En cambio, la otra gran comunidad lingüística, la aymara, que abarca a un poco más de dos millones y medio de personas, presenta todos los componentes de una unidad étnica altamente cohesionada y politizada. A diferencia del resto de las identidades indígenas, la aymara ha creado hace décadas élites culturales capaces de dar pie a estructuras discursivas con la fuerza de reinventar una historia autónoma que ancla en el pasado la búsqueda de un porvenir autónomo, un sistema de movilización sindical de masas en torno a estas creencias políticas y, recientemente, un liderazgo con capacidad de dar cuerpo político visible a la etnicidad.

En términos históricos, la identidad aymara no sólo es la más antigua en el territorio boliviano sino que, sobre todo, es la que más sistemáticamente ha creado una arquitectura de creencias, de discursos políticos centrados en el autogobierno, de proyectos y de fuerza de movilización en torno a esas demandas.⁶⁵

A diferencia del resto de las identidades culturales indígenas, es la que cuenta con una amplia élite intelectual constructora de un discurso étnico que, a través de la red sindical, ha sido apropiado por amplios sectores poblacionales, constituyéndose en

65 J. Hurtado, *El katarismo*, Hisbol, La Paz, 1985; Álvaro García Linera, "La formación de la identidad nacional en el movimiento indígena-campesino aymara", en *Fe y Pueblo*, La Paz, 2003.

la única identidad de tipo nacionalitaria indígena en la actualidad. Todo esto no debe hacernos olvidar, sin embargo, que estamos ante identidades flexibles y, en casos extremos, contingentes a las cualidades del contexto, cuyas fronteras avanzan o retroceden según los ciclos históricos de expansión económica y apertura de los espacios de poder gubernamental.

Esta pluralidad de comunidades lingüísticas y de identidades étnicas son portadoras de configuraciones simbólicas diferentes, de visiones del mundo, de formas organizativas, de saberes y prácticas culturales y de apegos territoriales.

Sin embargo, la mayoría de estas referencias cognitivas y prácticas nunca ha sido integrada a la conformación del mundo simbólico y organizativo estatal legítimo, debido a que las estructuras de poder social se hallan bajo monopolio predominante de la identidad étnica boliviana. Por ello, se puede decir que el Estado republicano es un Estado de tipo monoétnico o monocultural y, en tal sentido, excluyente.

Bolivia tiene aproximadamente ocho millones de habitantes; de ellos, un poco más de cuatro millones tienen como idioma materno el aymara o quechua o son bilingües con el castellano. Sin embargo, ninguna repartición pública, instituto de enseñanza superior o puesto de jerarquía económica, política o cultural tiene a los idiomas aymara o quechua como medio de comunicación oficial. El monolingüismo estatal,

a tiempo de consagrar arbitrariamente un solo idioma como lengua de Estado, devalúa de facto a las otras lenguas como modos de acceso a los cargos públicos o como mecanismos de ascenso social urbano y, de manera velada, coacciona a los bilingües o monolingües aymara-quechua hablantes a abandonar sus idiomas pues no están aún incluidos entre los bienes culturales legítimos. Ahora bien, uno de los grandes retos de la democracia en Bolivia es, precisamente, impulsar una descolonización del Estado que aún utiliza la etnicidad, legítima y devaluada, como medio de ascenso y contención social. Se trata de un reto de la ciudadanía política y cultural, por cuanto afecta los derechos colectivos e involucra directamente la calidad y extensión de la democracia o de lo que el PNUD llama “democracia de ciudadanía”.⁶⁶ En términos generales, la ciudadanía es la integración de una persona como miembro competente de una comunidad política a través de un conjunto de prácticas jurídicas, económicas y políticas definidas como derechos⁶⁷. Esto supone la existencia de un conjunto de fines y valores comunes capaces de constituir de manera duradera una comunidad política que, por lo general, es

66 La democracia en América latina, PNUD, op. cit.

67 Sobre el tema de ciudadanía, se puede revisar, T. H. Marshall, T. Bottomore, *Ciudadanía y clase social*, Alianza Editorial, España, 1998; J. Habermas, “Ciudadanía e identidad nacional”, en *Facticidad y validez*, Trotta, Madrid, 1998; Ch. Tilly, (ed.), *Citizenship, identity and social history*, *International Review of Social History*, New York, 1996; D. Held, “Between state and civil society: citizenship”, en G. Andrews, *Citizenship*, Lawrence y Wishart, London, 1995.

fruto de procesos de homogenización económica en torno a economías sólidas de tipo industrial y de mercado y de dilatados procedimientos de integración cultural. En sociedades multiétnicas o multinacionales, la comunidad política sólo se puede construir mediante mecanismos que, sin eliminar la particularidad cultural de las personas, les den las mismas oportunidades y derechos para constituir parte de la institucionalidad política. Para que esto suceda, algunos autores proponen el ejercicio de una ciudadanía diferenciada⁶⁸ o multicultural que da lugar al ejercicio de derechos políticos plenos en tanto se pertenece a una determinada comunidad étnica-cultural o nacional dentro del propio Estado. De esta manera, las identidades étnico-nacionales excluidas cuentan con medios institucionales que garantizan su representación, en tanto identidades culturales, en las instituciones políticas, incluida su capacidad de veto colectivo frente a cualquier decisión que afecte a la comunidad étnica. La comunidad política como el lugar de la ciudadanía multicultural es, entonces, un proceso de construcción colectiva en el que las diversas identidades étnico-nacionales excluidas son reconocidas en sus prerrogativas

68 M. Young, *Justice and the Politics of Difference*, U. Princeton Press, Princeton, 1990; Ch. Taylor, *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*, FCE, México, 1993; W. Kymlicka, *Ciudadanía multicultural*, Paidós, Barcelona, 1996; G. Baumann, *El enigma multicultural*, Paidós, España, 2001; L. Villoro, *Estado plural, pluralidad de culturas*, Paidós, México, 1998. Para una crítica ligera de estas interpretaciones ver G. Sartori, *La sociedad multiétnica*, Taurus, Madrid, 2001.

y poderes en tanto colectividades culturales. Esta ciudadanía diferenciada puede asumir varias formas, como el Estado autonómico o el Estado multinacional. Hay quienes consideran que el reconocimiento de los derechos de las identidades culturales y étnicas “minoritarias” es un planteamiento retrógrada,⁶⁹ en tanto que hay liberales que consideran que el reconocimiento de esos derechos colectivos fomenta la desagregación social que puede dar lugar a una espiral de competencias mutuas y enfrentamientos entre distintas “eticidades”⁷⁰. Sin embargo, como lo ha mostrado Kymlicka en un trabajo reciente, existen evidencias de que el reconocimiento de autogobierno a las minorías nacionales ayuda a la estabilidad y cohesión de los Estados⁷¹.

Por su parte, algunos autores locales consideran que un Estado multicultural o multinacional se opondría a la “idea” del fundamento democrático del Estado asentado en la ciudadanía universal o demos. En sentido estricto, no es posible separar el etnos del demos pues todo demos es también un etnos, ya que al fin y al cabo el ejercicio de la “ciudadanía universal” supone una lengua de educación pública, de acceso a las funciones estatales superiores y a los servicios públicos; supone una historia, unos

69 R. Dahrendorf, “Preserving Prosperity”, en *New Statesman and Society*, 13/29, 1995.

70 C. Ward, “The Limits of Liberal Republicanism”, en *Columbia Law Review*, 91/3, 1991.

71 W. Kymlicka, “El nuevo debate sobre el derecho de las minorías” en Requejo (coord.), *Democracia y pluralismo nacional*, Ariel, Barcelona, 2002

héroes, unas festividades y conmemoraciones adecuadas a la narrativa histórica de una cultura particular, lo que promueve de manera inevitable una identidad cultural particular por encima de otras identidades. Esto es precisamente lo que sucede en Bolivia, donde pese a que cerca del 45% de las personas tiene como idioma materno una lengua indígena y el 62% se autoidentifica como indígena, existe un mercado lingüístico jerarquizado en torno al castellano, un mercado laboral estratificado étnicamente, las funciones públicas son monoculturales y la etnicidad mestiza castellano-hablante tiene la función de un capital que ayuda a producir los enclasmientos sociales. En sociedades multiculturales, ningún Estado es neutro ni ningún demos es resultado de reglas procedimentales de la democracia liberal. Siempre es resultado de imposiciones culturales, dominaciones y exclusiones étnicas.

El debate sobre la democracia multinacional busca rebajar un demos no como “nación política” sino como “comunidad política”, por tanto susceptible de ser producida como articulación multicultural o multinacional de una sociedad culturalmente plural. Cuando se confunde demos con “nación política” lo que resulta es un tipo de etnocentrismo que atribuye valores universales a los valores, saberes y prácticas particulares de la cultura dominante resultante de la colonización y la guerra.

En este sentido, la multinacionalización o mulicultu-

ralización del Estado no etnifica al Estado pues ya está etnificado por mucho que se encubra en el respeto a los “derechos universales”. Lo que la multinacionalidad estatal hace es desmonopolizar la etnicidad del Estado, permitiendo a las etnicidades dominadas y excluidas compartir las estructuras de reconocimiento social y de poder político. Un modo de iniciar la resolución del desencuentro entre pluralidad cultural de la sociedad y monopolización étnica del Estado reside, precisamente, en emprender procesos de reconocimiento asimétricos y diferenciados de identidades nacionales y étnicas a escala macro y regional. En el caso de Bolivia, no toda comunidad cultural distinta a la boliviana es nacional; existen identidades culturales menores y menos politizadas, especialmente en el oriente del país, cuyo reconocimiento político estatal pasa por procedimientos organizativos distintos a los de las comunidades culturales nacionales, como la aymara, que requieren una modificación sustancial de la estructura organizativa general del Estado.

De lo que se trata, entonces, es de garantizar, mediante una concepción pactista del poder, la convivencia mediante la articulación de la pluralidad en la unidad política común de una sociedad diferencial, esto es, que tiene algunas comunidades nacionales y otras que no lo son. Un primer paso para ello es la ampliación del actual debate sobre las autonomías a autonomías regionales por comunidad lingüística y cultural con distintos grados de autogobierno

político, dependiendo de la densidad política y extensión de las identidades culturales demandantes.

Sólo mediante diferentes formas de autogobierno las distintas culturas pueden hallar un espacio de reconocimiento, validación y desarrollo. El autogobierno permite estructurar un sistema de instituciones políticas capaces de premiar y sancionar positivamente las prácticas culturales de la colectividad (el idioma, la vestimenta, los hábitos, etc.) y crear un campo de competencias administrativas, económicas y culturales basadas en una homogeneidad lingüística. En regiones indígenas campesinas del altiplano, los valles y el trópico existen de facto ciertas estructuras de autogobierno local a nivel de comunidades y sindicatos agrarios o de varias comunidades⁷² desde mucho antes de que existiera la República de Bolivia. Pero, lo que no existe es una estructura de autogobierno a nivel superior entre varias comunidades o entre todas las cientos o miles de comunidades y barrios urbanos que son partícipes de una gran comunidad lingüística y cultural, ni una presencia colectiva y constitutiva de estas culturas en la estructura superior “nacional” del poder estatal.

En conjunto, hay una amplia conciencia y valoración positiva de la interculturalidad del país, aunque a medida que los temas de orden decisonal sobre el poder político son puestos en debate, la población tiende a

72 W. Carter-Mamani, *Irpa chico; individuo y comunidad en la cultura aymara*, Juventud, La Paz, 1982; S. Rivera, *Ayllus y proyectos de desarrollo en el Norte de Potosí, Aruwiwiri*, La Paz, 1993.

polarizarse y a disminuir gradualmente la aceptación o el conocimiento sobre transformaciones institucionales que permitan igualar en derechos y reconocimiento político la diversidad cultural y lingüística del país. Esto posiblemente tenga que ver con los límites de las propuestas de formas de autogobierno indígena dentro de un Estado multinacional. Entre los movimientos sociales actuales, sólo el movimiento indígena aymara articulado en torno a la CSUTCB y a la Federación Departamental de La Paz⁷³ controlada por líderes indianistas, ha puesto en el tapete de discusión esa temática.

Con todo, hay una base de disponibilidad social a la multiculturalidad y a la aceptación del mundo indígena en situaciones de poder, sobre la cual tiene un espacio de potencial desarrollo el bloque social (20%) inclinado a formas de autogobierno indígena. Precisamente por este potencial expansivo, y en la medida que en ello se juega el desmontamiento de los seculares procesos de colonización del Estado, no cabe duda que el debate y la construcción pausada de un tipo de Estado multinacional capaz de albergar en condiciones de igualdad ciudadana a todas las culturas e idiomas del país es otro de los principales retos de la democracia en la presente década.

EL ESTADO

2. El estado en transición⁷⁴

Bloque de poder y punto de bifurcación

El objetivo del gobierno constitucional es de conservar la república: el del gobierno revolucionario es el de fundarla. La Revolución es la guerra de la libertad contra sus enemigos; la Constitución es el régimen de la libertad victoriosa y serena. El gobierno revolucionario necesita una actividad extraordinaria por estar, precisamente, en guerra. Se ve sometido a reglas menos uniformes y menos rigurosas, porque las circunstancias en las que se encuentra son tormentosas y móviles; y sobre todo, porque se ve obligado a desplegar sin respiro recursos nuevos y veloces para hacer frente a peligros nuevos y urgentes. El gobierno constitucional se ocupa principalmente de la libertad civil; y el gobierno revolucionario de la libertad pública.

En situaciones de régimen constitucional basta, prácticamente, con proteger a los individuos de los abusos del poder público; bajo el régimen revolucionario, el poder público debe defenderse a sí mismo de todas las facciones que lo atacan.”

Robespierre

En este artículo, quisiera reflexionar acerca del Estado

⁷⁴ Capítulo del libro de Álvaro García Linera, *La Potencia Plebeya*. Capítulo 8, página 397. Segunda edición. Ed. Clasco. La Paz, agosto de 2010.

en tiempos de transición. Qué podemos entender por Estado en momentos en que su forma social está en duda, en proceso de incertidumbre o, si se prefiere, en momentos en que se construye una nueva estructura estatal. Ciertamente, lo que llamamos Estado es una estructura de relaciones políticas territorializadas y, por tanto, flujos de interrelaciones y de materializaciones pasadas de esas interrelaciones referidas a la dominación y legitimación política. Esta relación-Estado siempre es un proceso histórico político en construcción, en movimiento, en flujo. Sin embargo, hay momentos en su historia cuando este devenir se mueve en un marco de procedimientos, jerarquías y hábitos relativamente previsibles y acotados; estos son los momentos de la “estabilidad” de la relación-Estado. Pero cuando las jerarquías, los procedimientos y los hábitos de la relación-Estado pierden su anclaje estructural primordial, estamos frente a los momentos de “transición” de una estructura de relaciones políticas de dominación y legitimación a otra, es decir, a otra forma de relación-Estado.

En un anterior artículo, reflexionamos en torno a tres ejes analíticos del concepto de la relación-Estado⁷⁵: el Estado como correlación política de fuerzas sociales, el Estado como materialidad institucional y el Estado como idea o creencia colectiva generalizada. Quisiera

75 Álvaro García Linera, “Lucha por el poder en Bolivia”, en Horizontes y límites del estado y el poder. La Paz, Comunal/Muela del Diablo, 2005.

recoger este debate, entendiendo al Estado, por una parte, como una correlación política de fuerzas entre bloques y clases sociales con capacidad de influir, en mayor o menor medida, en la implementación de decisiones gubernamentales o, si se prefiere, como construcción de una coalición política dominante; por otra, como una maquinaria donde se materializan esas decisiones en normas, reglas, burocracias, presupuestos, jerarquías, hábitos burocráticos, papeles, trámites, es decir, como institucionalidad. Estos dos primeros componentes hacen referencia al Estado como relación material de *dominación y conducción política*. Y, en tercer lugar, el Estado como idea colectiva, como sentido común de época que garantiza el consentimiento moral entre gobernantes y gobernados. Con este tercer componente, nos referimos al Estado como *relación de legitimación política* o, en palabras del profesor P. Bourdieu⁷⁶, *como monopolio del poder simbólico*. Esto nos permite ver entonces al Estado también como una construcción política de monopolios legítimos sobre determinados recursos escasos de la sociedad: coerción, recursos económicos públicos y legitimación. En este sentido, el Estado como lo definía Weber⁷⁷, es una máquina relacional que ha logrado a lo largo de la historia monopolizar el uso de la coerción pública en un

76 Pierre Bourdieu, *Razones Prácticas*. Barcelona, Anagrama, 1997.

77 Max Weber, *Economía y Sociedad*. México, Fondo de Cultura Económica, 1987.

determinado territorio mediante la centralización de la fuerza armada (Fuerzas Armadas, Policía), la punición de las transgresiones a los modos de convivencia social (cárceles, tribunales, códigos) y el disciplinamiento colectivo al cumplimiento de procedimientos y reglamentos (acceso y cumplimiento de las normas públicas). Esta coerción, si bien se materializa en instituciones (dimensión material del Estado), y se consagra o se cotidianiza por medio de la continua internalización, y aceptación pre-reflexiva de los procedimientos, por parte de los ciudadanos (dimensión ideal del Estado), se trata de unas coerciones que han sido fruto de momentos específicos de luchas, de confrontaciones sociales que han jerarquizado e impuesto determinadas visiones o necesidades de mando y control sobre otras necesidades y mandos de otros sectores sociales (el Estado como dominación –Marx– o correlación de fuerzas), y que con el tiempo se han consolidado, olvidando en su origen de imposición, y “naturalizado” como hábito social.

Lo mismo con los otros dos monopolios que dan lugar al Estado histórico: de recursos económicos y de legitimación social. En el caso del monopolio económico construido por el Estado, N. Elías ha mostrado cómo es que el Estado moderno ha ido consolidando tempranamente la facultad exclusiva de cobrar impuestos⁷⁸, a lo que hay que añadir luego, la

78 Norbert Elías, *El proceso de la civilización*. Fondo de Cultura Económica, México, 1989.

propiedad de las empresas públicas y la administración centralizada del presupuesto general del Estado⁷⁹. Acá también tenemos un hecho monopólico construido mediante mecanismos coercitivos, legitimados como obligación ciudadana e institucionalizados como función regular estatal.

Por último el monopolio del poder simbólico que detenta el Estado, si bien hace referencia al control de los procesos de producción de las ideas-fuerza que cohesiona a una sociedad, se trata de legitimaciones de imposiciones, de dominaciones y luchas por la imposición cuya violencia ha sido “olvidada” y reconocida como “normal” y practicada como parte del mundo dado de las cosas de una sociedad.

Por todo ello, otra manera de ver al Estado contemporáneo es como un proceso de construcción histórica de dominación a partir de tres grandes monopolios: de la coerción, de la riqueza pública y de la legitimación política en el que cada uno de estos tres grandes monopolios a la vez ha sido producido por procesos articulados, por correlaciones de fuerzas, de institucionalizaciones de esas correlaciones de fuerza y de legitimaciones políticas. Los monopolios serían como los “átomos” de la “materia” estatal, en tanto que las “partículas elementales” de la que se componen esos tres “átomos” serían la correlación de fuerzas, la

79 Intervención del Vicepresidente Álvaro García Linera, Coloquio “Poder y cambio e Bolivia: 2003 – 2007”, 27 de noviembre de 2008.

institucionalidad y la legitimidad.

De ahí que, de cierta manera, la relación-Estado sea una relación paradójal. Por una parte, políticamente no hay nada más material (física y administrativamente) que un Estado (monopolio de la coerción, de la administración de los impuestos como núcleo íntimo y fundante), pero, a la vez, no hay nada que dependa más en su funcionamiento, que de la creencia colectiva de la necesidad (momento consciente) o inevitabilidad (momento prerreflexivo) de su funcionamiento.

De igual manera, en la administración interna de la maquinaria, el Estado se presenta como la totalidad más idealista de la acción política porque es el único lugar en todo el campo político en el que la idea deviene inmediatamente en materia con efecto social general, esto es: el único lugar donde cualquier decisión pensada, asumida y escrita por los gobernantes, deviene inmediatamente en materia estatal, en documentos, informes, memorias, recursos financieros, ejecuciones prácticas, etc., y esto con efecto social general. Por ello, se puede decir que el Estado es la perpetuación y la constante condensación de la contradicción entre la materialidad y la idealidad de la acción política, contradicción que busca ser superada parcialmente mediante la conversión de la idealidad como un momento de la materialidad (la legitimidad como garante de la dominación política) y la materialidad como momento del despliegue de la idealidad (decisiones de gobierno

que devienen en acciones, de gobierno también, de efecto social general).

Retomando las características de estos tres componentes estructurales de la relación estatal y esos tres “ladrillos” básicos de su composición intentemos acercarnos ahora algunos elementos del Estado en transición o momentos de revolución política de las sociedades. Para ellos, son relevantes los textos de Robespierre⁸⁰, también los de Marx en los que escribe sobre la Revolución Europea de 1848 – 1850⁸¹ y sobre la Comuna de París en 1871⁸², al igual que las reflexiones de Lenin en el periodo 1918 – 1920⁸³ y, por supuesto, René Zavaleta Mercado cuando estudia la revolución de 1952⁸⁴.

En lo que se refiere a los estudios del Estado como continuidad y reproducción, hay bastantes aportes en la sociología del Estado. En ellos las investigaciones sobre el proceso de monopolización de la coerción legítima y de los impuestos, de construcción de los sistemas legales y judiciales, y del papel del sistema escolar como reproductor de las relaciones de dominación, son

80 Maximilien Robespierre, “Sur les principes du gouvernement révolutionnaire”, en *Oeuvres Completes*. París, 1968.

81 Karl Marx, *Las revoluciones de 1848*, Fondo de Cultura Económica, México, 1989.

82 Karl Marx, *La Guerra Civil en Francia*, Ediciones en Lenguas Extranjeras, Pekín, 1978.

83 V.I. Lenin, *Escritos entre octubre de 1917 y 1919*, en *Obras Completas*, Tomos 27, 28, 29, 30. Ediciones Salvador Allende, México D.F.

84 René Zavaleta, *El poder dual*. Editorial Los Amigos del Libro, Bolivia, 1987; *La caída del MNR y la conjuración de noviembre*. Editorial Los Amigos del Libro, Bolivia, 1995.

líneas de estudio de los largos periodos de regularidad y la reproducción del Estado⁸⁵.

En nuestra estadia en el gobierno, pude visualizar otros elementos de la regularidad y de la reproducción de la relación de dominación estatal que pudieran explorarse con mayor detenimiento, como las asignaciones de la inversión pública, el papel del Banco Central en el control de los flujos monetarios y de la propia inversión interna, los regímenes de contratación de obras, de contratación de deuda, más aún en tiempos en que el Estado asume un mayor protagonismo en la inversión pública. En conjunto, se trata de temáticas que se pueden incorporar al bagaje sociológico del estudio del Estado en tiempos de estabilización o de estabilidad como espacio de dominación a partir de correlaciones de fuerzas, de instituciones que objetivan esa correlación de fuerzas y de ideas que legitiman y “naturalizan” las relaciones de fuerza. Ahora bien, estas tres dimensiones o caras del mismo orden estatal, en momentos de cambio de forma y contenido social del Estado, presentan transformaciones diferentes en su profundidad y velocidad, de acuerdo al momento o etapa de la crisis de Estado que se está atravesando.

Esquemáticamente, podemos resumir que toda crisis

85 Max Weber, *Economía y Sociedad*. Fondo de Cultura Económica, México, 1987; Elias, Norbert, *El proceso de la civilización*. Fondo de Cultura Económica, México, 1989; Bourdieu, P.; Passeron, J.C., *La reproducción*, Elementos para una teoría de la enseñanza. Editorial Laia, 1972.

estatal atraviesa cinco etapas históricas:

a) El *momento del develamiento de la crisis de Estado*, que es cuando el sistema político y simbólico dominante que permitía hablar de una tolerancia o hasta acompañamiento moral de los dominados hacia las clases dominantes, se quiebra parcialmente, dando lugar, así, a un bloque social políticamente disidente con capacidad de movilización y expansión territorial de esa disidencia convertida en irreductible.

b) De consolidarse esa disidencia como proyecto político nacional imposible de ser incorporado en el orden y discurso dominante, se da inicio al *empate catastrófico*, que habla ya de la presencia no sólo de una fuerza política con capacidad de movilización nacional como para disputar parcialmente el control territorial del bloque político dominante, sino además, de la existencia de una propuesta de poder (programa, liderazgo y organización con voluntad de poder estatal), capaz de desdoblar el imaginario colectivo de la sociedad en dos estructuras políticas-estatales diferenciadas y antagonizadas.

c) *Renovación o sustitución radical de élites políticas mediante* la constitución gubernamental de un nuevo bloque político que asume la responsabilidad de convertir las demandas contestatarias en hechos estatales desde el gobierno.

d) *Construcción, reconversión o restitución conflictiva de un bloque de poder económico-político-simbólico*

a partir del Estado, en la búsqueda de ensamblar el ideario de la sociedad movilizada con la utilización de recursos materiales del o desde el Estado.

e) *Punto de bifurcación* o hecho político-histórico a partir del cual la crisis de Estado, la pugna política generadora de desorden social creciente, es resuelta mediante una serie de hechos de fuerza que consolida duraderamente un nuevo, o reconstituyen el viejo, sistema político (correlación de fuerzas parlamentarias, alianzas y procedimientos de recambio de gobierno), el bloque de poder dominante (estructura de propiedad y control del excedente) y el orden simbólico del poder estatal (ideas fuerza que guían las temáticas de la vida colectiva de la sociedad).

En el caso de Bolivia, la *crisis estatal* se manifestó desde el año 2000 con la “Guerra el Agua”, la que al tiempo de revertir una política estatal de privatización de recursos públicos, permitió reconstruir núcleos territoriales de un nuevo bloque nacional-popular⁸⁶. *El empate catastrófico*⁸⁷ se visibilizó desde el año 2003, cuando a la expansión territorial de este bloque social movilizado, se sumó la construcción polimorfa de un programa de transformaciones estructurales a la cabeza de los movimientos sociales constituidos, desde

86 Álvaro García Linera; R. Gutiérrez, L. Tapia; “La forma multitud de la política de las necesidades vitales” en El retorno de la Bolivia plebeya. La Paz, Comuna, 2000.

87 Antonio Gramsci, “Notas sobre Maquiavelo y sobre el Estado Moderno”, en Cuadernos de la Cárcel, T. 1. México, Juan Pablo Editor, 1975.

entonces, en una voluntad de poder estatal movilizada. *La sustitución de élites gubernamentales* se dio, luego, en enero de 2006, con la elección de Evo Morales Ayma como el primer Presidente indígena de la historia republicana, en un país de mayorías indígenas; en tanto que la construcción del nuevo bloque del poder económico y el nuevo orden de redistribución de los recursos se viene dando hasta el día de hoy. El punto de bifurcación habría comenzado, de manera gradual y concéntrica, desde la aprobación del nuevo texto constitucional por parte de la Asamblea Constituyente y en tres meses que cambiaron la historia política de Bolivia, tuvo tres momentos de despliegue interdependientes con su resolución final. Un momento de despliegue electoral en el referéndum de agosto de 2008 cuyos resultados dieron la contundente victoria del partido de gobierno que obtuvo el apoyo del 67% de la población votante. Un momento de confrontación militar en el intento de golpe de estado civil prefectural de septiembre de 2008 que fue derrotado con una movilización articulada entre movimientos sociales y fuerzas armadas. Y, por último, el momento de la victoria política-ideológica con la gran marcha popular para exigir la convocatoria a referéndum aprobatorio del proyecto de Constitución Política del Estado y los acuerdos congresales en octubre de 2008, que cerraron el periodo histórico. La suma de todo ello dio como resultado una derrota histórico-moral y política-cultural de las antiguas clases dominantes y la consolidación de

un nuevo bloque de poder estatal integral, en el sentido gramsciano⁸⁸. La posterior aprobación, en referéndum, de la nueva Constitución Política del Estado y la reelección con mayoría universal de 64% del Presidente Evo Morales Ayma, cierran el ciclo de transición estatal y dan inicio a la construcción del nuevo Estado.

Tomando en cuenta esta periodización, nos detendremos en las características del Estado en transición en estas dos últimas etapas.

Ahora bien, ¿cuáles son los puntos nodales de la estatalidad cuando queremos ver al Estado en tiempos de transición? En otras palabras: ¿Cómo acercarnos al estudio de los mecanismos, las formas y los medios de consagración y legitimación duradera de una correlación de fuerzas políticas? ¿Cómo se convierte en estable una eventual estructura de relaciones políticas diferente a la anteriormente vigente? ¿Cómo –en palabras más académicas- se consolida un régimen de mando y de poder social tanto material como simbólicamente?

Es claro que en los momentos de estabilidad política y de estabilidad estatal esos tres componentes que hemos nombrado: el Estado como correlación de fuerzas, el Estado como máquina y el Estado como idea, se definen como *estables* porque se mueven en un ámbito de previsibilidad y de no antagonismo radical ni de quiebre en sus componentes internos.

88 Ver también: Álvaro García Linera: “Del Estado aparente al Estado integral”, En: Miradas. Nuevo Texto Constitucional, La Paz, UMSA/ Vicepresidencia del Estado Plurinacional/IDEA, 2010.

Por lo tanto, su preservación, su transformación y su reconversión, que son también flujos de trabajo de poder, son, en cierta medida, previsibles a partir de ciertos parámetros de movimiento interno de las ideas dominantes, de la maquinalidad administrativa y de la correlación de fuerzas sociales.

En cambio, en tiempo de crisis *estatal*, cada uno de estos componentes: la máquina, la correlación de fuerzas y la idea o imaginación política, presentan ámbitos de antagonismo recurrente, inestabilidad e incertidumbre estratégica en cuanto a su funcionamiento. Es decir, la forma cotidiana de reconocer a un Estado en transición es la incertidumbre duradera de la vida política de una sociedad, la “gelatinosidad” conflictiva y polarizada del sentido común colectivo, la imprevisibilidad estratégica de las jerarquías y mandos de la sociedad a largo plazo que bien podemos denominar *crisis de Estado*. Hoy Bolivia, desde hace ocho años, es un laboratorio viviente precisamente de este momento histórico de transformación acelerada y antagonizada de una *forma estatal* a otra.

Para acercarse al estudio y precisar el problema de este momento político de *crisis estatal* y en proceso de resolución, algunas preguntas pueden ser útiles.

Primero: ¿Cuál es la coalición social que conquistó el poder político en la sociedad boliviana a raíz de las elecciones generales de 2005? ¿Cuál es la diferencia clasista regional y étnica con el antiguo bloque de poder?

¿Cuáles son las características, las medidas y estrategias de expansión de la nueva base material que sustenta al nuevo bloque de poder?

En segundo lugar: ¿Cuáles son los actuales mecanismos de estabilización del poder y de mando político del Estado? Si en los momentos de estabilidad de la reproducción de las relaciones de dominación, el régimen judicial, el sistema escolar, el Congreso, la relación salarial y otros, son los mecanismos decisivos de la continuidad de la correlación de fuerzas sociales; en momento de *crisis estatal*, ¿cuáles son los mecanismos de la reproducción y ampliación de la nueva correlación de fuerzas emergente de la insurgencia social, la movilización colectiva y las elecciones?

Y por último: ¿Cuáles son las condiciones de posibilidad de la presencia del momento histórico de lo que denominaremos *punto final de bifurcación estatal* a partir del que ya es posible hablar de un proceso de estabilización y de auto reproducción de la correlación de fuerzas y, por tanto, de cierre de la crisis de Estado? Es evidente que la llegada a la estabilización estratégica del sistema estatal es un proceso, pero hay un momento, el *punto de bifurcación político*, en el que se verifica un proceso de retroalimentación duradera de la correlación de fuerzas, de las ideas-fuerza dominantes y de la maquinabilidad administrativa que expresa la correlación de fuerzas. En otras palabras, lo que interesa indagar son las relaciones del Estado en construcción de su

forma histórica, no tanto del Estado en su reproducción y su estabilización.

Provisionalmente, intentaré mencionar algunas ideas al respecto de estos momentos de transición estatal.

En lo que se refiere al primer punto de la nueva coalición dominante con poder del Estado, es evidente que en Bolivia hubo una modificación de las clases sociales y de sus identidades étnicas culturales, las cuales asumieron, primero, el control del gobierno y, gradualmente, la modificación del poder político, el control del excedente económico y de la estructura del Estado. Esto es verificable a partir del origen social, trayectoria laboral y educativa, y estructura de los capitales (económicos, culturales y simbólicos) de los actuales gobernantes que permiten hablar no sólo de una clásica renovación de élites del poder del estado sino, fundamentalmente, de un desplazamiento radical de las élites del gobierno y de las propias clases sociales que toman las decisiones políticas fundamentales, que filtran la selección de la administración burocrática y que son objeto de mayor cercanía en las políticas de distribución de la riqueza pública.

Tan radical ha sido este trastrocamiento de la condición de clase y procedencia étnica de las coaliciones gobernantes, que los puentes de comunicación que antiguamente servían para llevar adelante transiciones estatales más dialogadas (similares colegios y universidades de los hijos de las élites,

estilos de vida compartidos, alianzas matrimoniales cruzadas, negocios articulados, lugares de residencia geográficamente similares, etc.) hoy no existen, lo que acentúa las diferencias y tensiones entre el bloque político ascendente y el decadente.

En buena medida, esto ayuda a entender también el grado de beligerancia permanente de la sociedad en esta etapa de gobierno del Presidente Evo Morales, pues los tradicionales puentes cotidianos de asimilación de las nuevas élites emergentes y de reacomodo de las antiguas, que caracterizaron las transiciones estatales precedentes (1952-1957; 1982-1988), hoy no existen ni se las construye, con lo que la modificación de la composición clasista y cultural de los sectores dirigentes es abrupta, sin mediaciones ni aligeramientos.

¿Cuáles son las características de este nuevo bloque de poder dominante? Su base material económica la constituye la pequeña producción mercantil, tanto agraria como urbana, la misma que caracterizó a la multitud movilizada en las grandes rebeliones sociales semiinsurreccionales de 2000 a 2003. En ese bloque dirigente destacan campesinos indígenas con vínculos regulares con el mercado (el trópico [Chapare] y valles de Cochabamba; zonas de colonización en el oriente; comunarios del altiplano paceño, orureño, chuquisaqueño y potosino; valles tarijeños), indígenas campesinos de tierras bajas y de los ayllus andinos, también pequeños productores urbanos y sectores con actividad mercantil

relativamente avanzada, entre los que se puede hablar de la presencia de un tipo de “empresariado de origen popular” que auto identificado más como trabajador que como burguesía, abastece el mercado interno y, en parte, a mercados externos, a pesar que nunca recibió nada del Estado para llegar a donde está.

En este primer círculo de decisión, hay que ubicar también a una nueva *intelligentsia* urbana, a un bloque de profesionales e intelectuales que son producto del ingreso de las clases populares al sistema universitario desde los años 70 y que, a diferencia de la intelectualidad pequeño burguesa tradicional de los años 60, que se inclinó por construcciones partidarias de izquierda, esta nueva intelectualidad es más afín a las estructuras corporativas del sindicalismo urbano, rural y al movimiento vecinal. En medio de ellos se destaca una *intelligenstia* indígena letrada que ha ido construyendo, en los últimos 30 años, un horizonte utópico indianista.

Es posible ver que, en torno a este núcleo, se articularon distintas personalidades, fuerzas obreras anteriormente sometidas a políticas de precarización laboral y, con ellas, visiblemente, un segmento empresarial industrial tradicional, una parte del cual está vinculada al mercado interno y que hoy se ve favorecida por una serie de decisiones que fomentan el consumo público de productos nacionales.

A este bloque social le acompaña –y se construye

simultáneamente- lo que podríamos denominar una nueva burocracia estatal, que es una especie de síntesis de antiguos funcionarios del Estado (en niveles intermedios) y nuevos funcionarios que poseen no sólo un capital escolar diferente, sino que además han utilizado unas redes sociales étnica y clasistamente distintas a los de la burocracia tradicional, para acercarse a los puestos administrativos. Claro, durante toda la etapa del Estado neoliberal, los niveles intermedios del aparato de Estado reclutaron preponderantemente a estudiantes provenientes de universidades privadas, extranjeras y formados en el ámbito de los negocios, el *marketing*, la gestión empresarial, etc, y que llegaron al Estado a partir de la activación de vínculos familiares y compromisos partidarios. La nueva burocracia, en cambio, proviene de las universidades públicas, de profesiones técnicas o sociales, en tanto que el tipo de vínculos que ha mejorado su acercamiento a la administración pública ha sido el de las redes sindicales que cumplen una especie de filtro en el reclutamiento de ciertos niveles intermedios de la burocracia estatal. En ese sentido, se puede decir que el nuevo bloque de poder ha ido creando tres mecanismos de conducción del Estado, de cierto modo complementarios: por una parte, mediante la presencia directa de las organizaciones sociales en la definición de las principales políticas públicas que son formuladas en amplios y congresos, y que son la base de las acciones de gobierno que

impulsa tanto el poder ejecutivo como la bancada mayoritaria del Congreso. En segundo lugar, por medio de la presencia directa de representantes de los sectores sociales movilizados en distintos niveles del aparato estatal (presidencia, ministerios, direcciones, Parlamento, Asamblea Constituyente). Por último, a través de la lenta promoción de una nueva intelectualidad en funcionarios públicos vinculados a las expectativas y necesidades de este bloque de productores.

Hay nuevas clases sociales políticamente visibilizadas a partir de nuevas identidades étnicas-culturales-regionales, en el control de los principales mecanismos de decisión estatal, y hay una sustitución y ampliación de las élites administrativas del Estado. Lo relevante de este proceso de modificación de la composición social del bloque en el poder del Estado y de los niveles superiores de la administración pública, radica en que étnica y clasistamente las distancias sociales con el antiguo bloque de poder estatal son enormes. Lo que está aconteciendo hoy en Bolivia no es, por tanto, una simple mutación de élites en el poder, sino una auténtica situación de la composición de clase del poder del Estado, cuya radicalidad es directamente proporcional a la distancia de clase y, en particular, cultural entre el bloque social emergente y el bloque social desplazado. Hoy, entre el Presidente Evo Morales, el canciller David Choquehuanca o la presidenta de la Asamblea Constituyente Silvia Lazarte, poco o nada, no sólo

de sus propuestas políticas sino de su vida cotidiana, tienen en común con los ex presidentes, ministros y grupos influyentes del antiguo bloque de poder en decadencia. Quizás esto también ayuda a explicar los escasos puentes de comunicación entre ambos bloques, pues a diferencia de lo que sucedía antes, cuando a pesar de las diferencias políticas, las élites confrontadas compartían un mismo estilo de vida, compartían redes matrimoniales, espacios familiares de educación y distracción, las clases sociales hoy confrontadas pertenecen a ubicaciones en el espacio social material y objetivamente antagónicas, y con unas distancias geográficas reales que no hacen más que materializar y ahondar sus distancias políticas.

Es en el Congreso, pero fundamentalmente en la estructura de la división territorial del Estado, donde se visibilizan y personifican esas diferencias. El antiguo bloque social dominante es hoy fuerza política minoritaria y beligerante del Parlamento. En tanto que inaugurando la elección de prefectos, los representantes históricos del viejo régimen (prefecto de Pando, Tarija, Cochabamba) o formados en él (prefectos de Santa Cruz y Beni), se han replegado al ámbito de los gobiernos departamentales, dando lugar a una segmentación territorial vertical diferenciada de las élites estatales. De esta manera, el bloque del poder del viejo Estado, carente de un nuevo proyecto político general, se replegó al control de varios

gobiernos regionales, en tanto que las clases sociales regionalmente movilizadas durante los últimos ocho años, hoy se están constituyendo en el nuevo bloque de poder nacional general dirigente.

Nos encontramos, por tanto, ante un nuevo sistema político donde se están reconfigurando cinco aspectos: las características clasistas y culturales del nuevo bloque de poder estatal, las nuevas fuerzas políticas duraderas en el país, los nuevos liderazgos generacionales, la distribución territorial del poder estatal y, por supuesto, el nuevo sistema de ideas antagonizables a corto y a mediano plazo.

Esos puntos nos hablan, entonces, de una estructura de poder y de mando que tiene actores relativamente definibles, pero donde sus ámbitos de irradiación, de alianzas y de propia estabilidad, presentan elementos de incertidumbre, tanto entre los que están en el mando político del Estado, como entre los que están en la oposición.

¿Hasta cuándo durará este repliegue regional y carencia de voluntad de poder general de estas élites conservadoras en proceso de mutación discursiva? ¿Quién será el líder de la oposición con potencial de futura proyección nacional? ¿Será Branco Marinkovic, Jorge Quiroga, o Carlos Mesa? ¿Cuál será el centro político? ¿Será el Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR) renacido o será Unidad Nacional (UN)? El propio sistema político presenta un conjunto de modificaciones internas no estables.

Incluso el bloque dominante, hoy dirigente del proceso político, también presenta un conjunto de tendencias internas que le dan vitalidad y fuerza en términos de cuál será la orientación prevaleciente en la compleja tensión entre el estatismo y comunitarismo, el primero, más ligado a la monopolización de decisiones y el segundo, más vinculado a la democracia de los movimientos sociales.

Estudiar con más detenimiento este flujo de la construcción de los bloques de poder hoy en Bolivia es, sin duda, un elemento muy importante, no solamente porque desde la sociología se da un vistazo de la correlación de fuerzas, sino porque eso mismo da lugar a una visibilización de las tendencias de las fuerzas, de los posibles resultados y las posibles alianzas en el corto plazo, en la medida en que son procesos políticos comprimidos.

En lo que se refiere al segundo punto: los mecanismos de estabilización del poder y mando en momento de crisis estatal en proceso de resolución, es posible mencionar tres aspectos.

Paradójicamente, un ámbito importante de estabilización temporal del nuevo bloque de poder ha sido la firmeza y la fidelidad de las estructuras de coerción del Estado (Fuerzas Armadas y Policía Nacional). Acerca de esto, se halla una explicación sociológica: en la medida en que el Estado tiene como núcleo fundamental los ámbitos de coerción, éstos son los que más inmediatamente también reclaman un nivel

de previsibilidad y de certidumbre que garantice la perdurabilidad del núcleo estatal primario. Por lo tanto, después de seis años de inestabilidad estructural (2000-2006) y de fisuras internas en el interior del núcleo coercitivo (2003), de manera formal, ha habido una adhesión rápida de las estructuras de coerción a la nueva correlación de fuerzas del Estado alcanzada con la contundente victoria electoral del 54% de los votos del país por el Movimiento al Socialismo (MAS) en 2005. Pero lo que más contribuyó a este apoyo de las fuerzas de coerción legítima ha sido que el actual gobierno definió de manera rápida un norte estratégico en lo que se refiere al papel de las Fuerzas Armadas en democracia, cosa que no había sucedido antes. Desde 1982, cuando se recupera las libertades democráticas, las Fuerzas Armadas fueron abandonadas en una especie de “crisis existencial institucional”, en lo referido a su función en tiempos de democracia. Si ya no eran los centros de reclutamiento de futuros gobernantes ni garantes de una soberanía que era ofertada por los neoliberales en los mercados internacionales de capital, lo que quedaba era una caprichosa manipulación política de los mandos militares a fin de tapar los errores gubernamentales de las élites. Educadas y formadas en la defensa de la soberanía de la patria, en la defensa de la sociedad y habiendo cosechado sus mayores reconocimientos históricos en el potenciamiento del Estado, las fuerzas de coerción legítima tuvieron que ver cómo la soberanía se reducía

al valor de un “comino” (Jaime Paz); cómo la defensa de la sociedad se transformaba en un ataque armado sistemático a la sociedad (2000, 2003); y cómo el poderío del Estado se derrumbaba frente a las privatizaciones de empresas que ellos mismos habían ayudado a crear (Yacimientos Petrolíferos Fiscales Bolivianos [YPFB], Corporación Boliviana de Cemento [COBOCE], etc.).

Así, cuando el presidente Evo Morales asume el mando del gobierno, reconstruyendo la presencia del Estado en la economía y ampliando la base de los derechos sociales, relanza ámbitos de soberanía y ciudadanía en el marco de una estructura interestatal global más complejizada, e incorpora en la ejecución de esta expansión estatal a las Fuerzas Armadas, lo que tiene resonancia con la historia de potenciamentos del Estado nacional impulsados por las Fuerzas Armadas décadas atrás. Esto dio lugar a un extraordinario ensamble entre fuerzas sociales indígenas-campesinas-populares y Fuerzas Armadas que, a diferencia de lo que se intentó décadas atrás bajo tutelaje militar, ahora tiene el liderazgo moral e intelectual de sectores indígenas populares. De esta manera, la nacionalización de empresas y el control del excedente económico por el Estado le dan una base técnica-material a la soberanía relativa del Estado y, por tanto, a su estabilización, que es el principio organizador de las Fuerzas Armadas en cualquier país. Y si a ello se suma la participación de éstas en la construcción de carreteras, distribución del

excedente (Renta Dignidad, Bono Juancito Pinto y Bono Juana Azurduy) y el control real de territorios fronterizos anteriormente sometidos al poder de caciques y mafias locales, estamos ante una estrategia de renovada expansión territorial de la presencia del Estado a través de su estructura coercitiva.

De cierta forma, se puede decir que una parte de la actual capacidad de resistencia del nuevo proyecto estatal emergente a las presiones conspirativas de fuerzas políticas conservadoras externas e internas se debe precisamente a este ensamblaje histórico entre lo indígena-popular y lo militar.

La medida en que el nuevo liderazgo político tenga la capacidad de convertir esta adhesión inicial en una cohesión estructural, real y duradera, dependerá de la rapidez para interiorizar los nuevos roles militares de carácter desarrollista en la doctrina y espíritu de cuerpo estatal de las Fuerzas Armadas mediante un proceso interno de reformas institucionales.

Esto daría a la nueva estructura estatal, la solidez de un primer núcleo de consolidación, no el fundamental, pero sí un nivel importante. Sin embargo, hay experiencias históricas que también muestran que los niveles de coerción y de fidelidad pueden manifestar fisuras en momentos de tensionamiento de la correlación de fuerzas, el síndrome de Allende es algo que uno tiene que recordar siempre.

Un segundo momento de consolidación del poder

y del mando del Estado en crisis es, sin duda, el ejercicio de la facultad ejecutora del Poder Ejecutivo, fundamentalmente a partir de sus resortes de inversión pública. Es quizás en ello y en sus resultados y efectos, donde es posible encontrar los mecanismos de mayor incidencia inmediata del nuevo bloque de poder en la estructura económica y social, y los mecanismos de construcción más estables de la nueva situación económica a futuro.

Cuando una sociedad pasa a controlar de uno a tres dólares de cada cuatro que genera la principal fuente de exportaciones del país (en nuestro caso los hidrocarburos), estamos, primero, ante una modificación en los mecanismos de control y apropiación del excedente y, con ello, de la estructura de poder económico de la sociedad.

Esto es justamente lo que sucedió con los decretos de nacionalización del 1 de mayo de 2006 y de la misma fecha en 2008, y la firma de los contratos de producción con las empresas extranjeras. De manera inmediata, los ingresos estatales pasaron de cerca de 677 millones de dólares retenidos anteriormente por el Estado en 2005, a 2.100 millones de dólares en 2008 y a 2.329 millones de dólares en 2009⁸⁹. Y dado que la totalidad del sector hidrocarburífero participa con algo más del 48% de las exportaciones nacionales, estamos ante una sustancial retención nacional/estatal del excedente económico,

que modifica estructuralmente la relación de la sociedad boliviana, mediada por el Estado, con el capital global. De hecho, la modificación del control y propiedad de la industria hidrocarburífera en Bolivia, cambió drásticamente la situación económica del país. Por primera vez en décadas, el país tiene superávit, lo que le permite financiar la administración y las políticas de inversión con capital propio, dejando de lado el conjunto de sujeciones que anteriormente subordinaban las políticas públicas a las exigencias de los organismos internacionales (Fondo Monetario Internacional, Banco Mundial, etc.).

A diferencia de lo que ocurrió en todo el periodo neoliberal, en estos dos últimos años, la principal fuente de inversión en el país ha sido el Estado, que ha duplicado su presencia pasando de 629 millones de dólares en 2005, a 1.005 millones de dólares en 2007 y, 1.428 millones de dólares en el 2009⁹⁰, lo que está permitiendo no solamente cumplir programas sociales vitales para reducir la pobreza, sino también cumplir una política expansiva de inversión productiva que permita crear una base industrial mínima para un crecimiento económico sostenible. Hoy, con la inversión estatal, se está comenzando a industrializar el gas (con una planta de GLP en Campo Grande, una planta separadora de gas en el Chaco, una Termoeléctrica en el Chapare), se está

relanzando actividades mineras metalúrgicas (Huanuni, Vinto, Corocoro, colas y desmontes, etc.), se está apoyando a los pequeños productores vinculados al mercado interno a través de la estatal Empresa de Apoyo a la Producción de Alimentos (EMAPA), a fin de garantizar la soberanía alimentaria del país, y se están creando fábricas para abastecer el mercado interno (de papel, de cartón, de cítricos, leche, etc.). La inversión extranjera que fue la protagonista de las inversiones en los años 1998-2001, si bien ahora ha mejorado su desempeño respecto a la caída de 2005, ya no es la locomotora en la inyección de capital a la economía. El Estado, hoy, es el principal “empresario colectivo”. En los últimos cuatro años, su participación en la totalidad del Producto Interno Bruto (PIB) se ha incrementado del 15% el año 2005, al 31% el año 2009⁹¹. Ello traerá una mayor generación de valor, un mayor volumen de excedente económico en manos del Estado y una mayor capacidad de autodeterminación sobre los modos de articular el desarrollo interno de los bolivianos con el de la economía mundial.

Pero esta modificación de la capacidad de acción del país en el contexto global no hubiera sido posible sin una transformación simultánea de la estructura del poder económico nacional y de los bloques dirigentes de esa estructura económica. Claro, los procesos de privatización en Bolivia vinieron de la mano de la

91 UDAPE, Participación del Estado en el PIB: revisión de estimaciones y proyección 2009.

consolidación de un bloque de poder económico dirigido por las empresas petroleras, los empresarios mineros, los agro-exportadores y banqueros que se encargaron de transferir los monopolios y excedentes públicos al dispendio de unas pocas empresas privadas. En esto, el Estado fue mutilado en sus capacidades de acumulación productiva, y el resto de los sectores laborales vinculados al mercado externo, llevados a la marginalidad.

La re-composición *económica del Estado*, en cambio, internalizó y redireccionó el uso del excedente económico a favor de los actores productivos nacionales, configurando un nuevo bloque de poder económico.

En términos de correlación de fuerzas en el campo económico, el poder del capital externo se ha debilitado abruptamente en áreas estratégicas (hidrocarburos y telecomunicaciones), perdiendo flujos financieros, activos y excedentes. En otros casos, el capital extranjero ha perdido el control monopólico de precios (soya, aceite). En tanto los sectores locales del capital comercial y de servicios, adheridos al capital externo, que formaban parte de las élites empresariales intermediarias, hoy ya no cuentan con las anuales transferencias de recursos públicos que más bien están siendo dirigidas a apoyar a pequeños y medianos productores urbanos y agrícolas (mediante el Banco de Desarrollo Productivo [BDP] para pequeños productores artesanales e industriales y EMAPA, con

créditos para pequeños agricultores).

La nueva estructura económica de poder que se está construyendo de manera acelerada, tiene al Estado como el principal inversionista y acumulador de excedentes económicos. Actualmente, el Estado ha pasado de generar el 0,6% del valor agregado nacional a más del 8% y proyectamos llegar hasta 15% en los siguientes años. En dos años, el Estado pasó a generar el 31% del PIB, y con mucho, posee la principal empresa productiva del país que controla el principal producto de exportación: YPFB.

Esta posición privilegiada en la producción y control del excedente económico nacional, está permitiendo al Estado desplegar una estrategia de alianzas productivas con la inmensa mayoría de productores pequeños y medianos de la ciudad y el campo, hacia donde rápidamente se está transfiriendo: tecnología, créditos, insumos y mercados (vía BDP y EMAPA fundamentalmente). Así, esta apuesta estratégica de fortalecimiento de la producción para el mercado interno y de internalización estatal del excedente económico, generado con las ventas al mercado externo, está viabilizando la consolidación de un bloque de poder estatal entre productores medianos, pequeños, comunidades indígena-campesinas y Estado, que controla cerca del 58% del PIB, lo que permite hablar de un bloque con suficiente materialidad económica como para encauzar las decisiones económicas de la sociedad.

En términos estrictos, se puede decir que al descomponerse la fuerza económica del bloque monopólico de poder hidrocarburífero y al estar crecientemente penetradas por la presencia del Estado las actividades mineras y agroindustriales que también generan porciones importantes del excedente, la actual estructura de poder económico liderada por el Estado productor, tiene en la composición social indígena-popular y de clase media letrada de la administración estatal, a la fracción social con mayor capacidad de control, no de propiedad, pero sí de recursos económicos del país. Ellos, junto con los propietarios-productores pequeños y medianos manufactureros y agrícolas, constituyen el comando económico de la sociedad contemporánea.

Los primeros, en tanto detentadores del uso del excedente; los otros, en tanto propietarios-productores. Esto marca un punto de diferenciación plena frente con la experiencia revolucionaria de 1952. En ese momento, la élite dirigencial del Estado, exclusivamente clase media letrada, asumió la modernización de la economía como obra exclusiva del Estado, hacia donde se reinvertieron los excedentes mineros, dando lugar a la Corporación Boliviana de Fomento (CBF), y otras iniciativas de creación de capitalismo estatal, en todos los rubros posibles, en torno a un único nodo de acumulación. Ya en su etapa de declinación (1970-1980), la burocracia estatal comenzó a transferir excedentes y activos a la

minería privada y a la agroindustria, pero en momentos en que estas esferas productivas estaban siendo controladas por el capital externo, lo que acabó de consolidar una burguesía intermediaria.

Hoy, al tiempo que el Estado controla el excedente económico y lo reinvierte productivamente, promueve la inversión externa bajo condiciones de control estatal de esos flujos y réditos, a la vez que promueve tempranos procesos de modernización y acumulación en los sectores pequeños y medianos de la producción urbana, rural y de las comunidades campesinas e indígenas, lo que, en conjunto, da un despliegue simultáneo de varios nodos de acumulación económica, de reinversión y expansión en torno al liderazgo general del Estado.

En este sentido, se puede decir que las transformaciones de las estructuras de poder económico de la sociedad avanza con una rapidez mucho mayor que la reconfiguración de las estructuras de poder político del Estado, en especial de las estructuras territoriales del poder político.

La consolidación formal de un nuevo horizonte estratégico en el desempeño de las instituciones de coerción legítimas del Estado, y la construcción rápida de una nueva estructura de poder económico de la sociedad boliviana, tienen, sin embargo, un conjunto de lastres al interior del Estado que ralentizan la consolidación definitiva de la nueva composición

estatal. Uno de estos obstáculos internos es, sin duda, el sistema judicial. Aún en poder de las antiguas fuerzas conservadoras, el Poder Judicial es la síntesis suprema de la corrupción como norma institucionalizada y del dogmatismo neoliberal como lógica discursiva, lo que todavía permite la persistencia y reproducción de núcleos conservadores en el Estado. La aplicación de la Nueva Constitución Política del Estado y la re-reestructuración de las instituciones, a partir de las nuevas leyes que serán aprobadas en el nuevo Parlamento, denominado Nueva Asamblea Legislativa Plurinacional, nos mostrarán posibles avances en este campo, que quedan por ser interpretadas.

Pero también, al interior del gobierno, es posible hallar espacios de continuidad de los hábitos de la vieja burocracia estatal. Carente de recursos económicos para inversión pública por los procesos de privatización, la administración estatal se acostumbró a crear una infinidad de procedimientos que dilatan y anulan por cansancio la realización de obras públicas. Hoy, cuando el liderazgo de la inversión está en el Estado, la herencia de las trabas y la mentalidad dilatoria de niveles intermedios de la administración pública retrasa la expansión de la nueva dinámica expansiva del nuevo Modelo Económico Nacional Productivo. De ahí que, de hecho, las más importantes iniciativas productivistas que tiene el gobierno actual, son de iniciativa y mando presidencial por lo que una buena parte del trabajo

presidencial ministerial radique en destrabar y remontar acciones y procedimientos ministeriales contruidos para no construir nada que no sea la existencia autorreferida de la propia burocracia estatal.

Otros elementos que dificultan la consolidación del nuevo Estado son las rutinas y esquemas de transmisión de conocimientos del sistema escolar, además de las estrategias matrimoniales. Fue el profesor Pierre Bourdieu quien estudió el papel de las estrategias matrimoniales⁹² en la reproducción del orden social en sociedades precapitalistas, o semicapitalistas, como él las llama. En el caso de Bolivia, las estrategias matrimoniales siempre han jugado un papel muy importante en la consolidación y anclaje del bloque de poder dominante. Uno puede estudiar, a lo largo del siglo XX, los mecanismos de reproducción de las élites, a partir de distintas estrategias de circulación de esposas y esposos entre específicas redes familiares dominantes. Pero, es evidente que hoy esto se ha roto plenamente y es muy difícil todavía encontrar los puentes de continuidad entre las antiguas y las nuevas élites mediante dichas estrategias, porque parecen dos mundos que no tienen vínculos fluidos de comunicación. Tres años no son todavía suficientes para un escenario que vaya definiendo estrategias escolares y matrimoniales de reproducción de nueva élite y de las nuevas clases en el poder, pero sí en un escenario de reproducción de las estrategias conservadoras

de las élites desplazadas temporalmente del poder. Ahora después de cuatro años de gestión, y en sentido en un estado avanzado del proyecto, otra estrategia que podría ser analizada más adelante como mecanismo de estabilización del poder y del mando en tiempos de crisis y como mecanismo para salir de este tiempo de crisis a través de la consolidación del proyecto político –una estrategia que se pretende aplicar con medida–, es la búsqueda y aceptación de nuevas alianzas, para inflar y ampliar el proyecto político en un determinado momento. El tercer elemento donde uno puede ir a rastrear los mecanismos de estabilización del poder y del mando en tiempos de crisis, es el sentido común de la época, las ideas fuerza ordenadoras de la acción social cotidiana. Pese a la adversidad de un sistemático flujo ideológico conservador emitido desde los medios de comunicación de masa, bajo propiedad de las antiguas clases dominantes, los temas de descolonización, pluralismo cultural (plurinacionalidad), estatalismo productivo, (presencia del Estado en la economía) y desconcentración territorial del poder (autonomía), se han convertido, con flujos y reflujos, en sentido común ordenador del campo intelectual y del político nacional, lo que habla de una victoria simbólica de las fuerzas del cambio o, si se prefiere de, la base de un liderazgo moral e intelectual por parte de las fuerzas socioeconómicas emergentes.

Hoy, no se puede hacer política, ni se podrá hacer política

en los siguientes años, sin una ubicación prepositiva en torno a este trípode ordenador del campo político. Lo que se debate y distingue posiciones en el campo político no son los temas centrales, sino los modos y velocidades de abordarlos: ¿Pluriculturalidad en su forma más avanzada? ¿Plurinacionalidad en su forma más conservadora? ¿Pluriculturalidad y multilingüismo? El reconocimiento de la *diversidad del Estado, el Estado productor y el Estado descentralizado*, son los tres ejes prevalecientes de sentido común de la época. Y no importa si uno está en el gobierno o si está en la oposición, de alguna u otra manera tiene que referirse a los tres componentes o simular que los asume.

Por supuesto que existen las contrapartes radicalizadas de la exacerbación de racismo. Las hemos visto en Sucre y en Santa Cruz, donde algunos pequeños sectores, que ya pueden dar lugar a hablar de la existencia de grupos semifascistas, por su ideología o proceder antidemocrático, intentaron construir un contra discurso hegemónico. Sin embargo, pese a ello y a que la batalla por la conducción ideológica duradera de la sociedad no está resuelta, se puede decir que hay una mayor correspondencia entre la transformación en el ámbito del poder económico con la transformación en el ámbito del poder simbólico.

En síntesis, podemos decir que la transición estatal se presenta como un flujo de marchas y contramarchas flexibles e interdependientes que afectan

las estructuras de poder económico (como propiedad y control del excedente), la correlación de fuerzas políticas (como representación parlamentaria, fuerza de movilización social, liderazgo y hábito administrativo) y la correlación de fuerzas simbólicas (como ideas ordenadoras y reguladoras de la vida en común). La transición estatal estructural, o proceso constituyente, habla de la construcción de una nueva correlación de fuerzas o bloque dominante en el control de la toma de decisiones económicas-políticas del país; pero a la vez, de la persistencia y continuidad de antiguas prácticas y núcleos de poder interno que reproducen todavía partes del viejo Estado, buscando reconstituirlo desde adentro. De la misma manera, la transición estatal hace referencia a la existencia de centros de mando y decisión que concentran la iniciativa y vigor del nuevo orden estatal (inversión pública, sentido común estatista-productivista), como también de nodos de resistencia conservadora que pugnan por la restitución del viejo orden.

Y dentro de esa pugna en flujo, la nueva estructura estatal ha podido avanzar más rápidamente en la construcción de un nuevo bloque de poder económico y en la formación de un núcleo discursivo simbólico; en tanto que la arquitectura del sistema político todavía es objeto de una intensa pugna por la definición de sus jerarquías, liderazgos, alianzas y procedimientos.

En ese sentido, la idea del *empate catastrófico*, hoy, no es utilizable como lo era hace cuatro años, porque lo

que ahora tenemos no confronta (aún) dos proyectos de poder nacionales con fuerzas de movilización y liderazgo nacionales. Lo que hoy tensiona al país es la confrontación entre un sentido común prevaleciente como proyecto estatal nacional general y, por otra parte, resistencias locales, con fuerzas de movilización y liderazgos estrictamente locales. Quizás en algún momento esas resistencias limitadas podrían proyectarse como un proyecto nacional alternativo. Pero para que ello suceda, lo más probable es que tengan que pasar varios años.

Hay *empate catastrófico* solamente cuando hay dos proyectos nacionales de sociedad confrontados. A esta altura de las luchas sociales en el país, podemos afirmar que ahora solo hay un proyecto general de sociedad con resistencias locales fuertes de protección de la propiedad y del poder de las élites desplazadas del ámbito central. En ese sentido, hubiéramos entrado en un momento final de la transición estatal que es de la supresión de la polarización social y el proceso de estabilización estatal o rutinización de las prácticas del nuevo bloque de poder social.

Finalmente, regresemos al concepto del *punto de bifurcación* que lo retomamos del profesor de física Ilya Prigogine⁹³, quien estudió los sistemas alejados del punto de equilibrio. Él vio que, a partir de cierto

93 Ilya Prigogine, (25 de enero de 1917 Moscú – 28 de mayo de 2003, Bruselas) fue un físico, químico, sistémico y profesor universitario belga de origen soviético, galardonado con el Premio Nobel de Química año 1977.

tiempo, estos sistemas alejados del punto de equilibrio pueden dar lugar a un nuevo orden. A este punto de conversión del desorden del sistema en orden y estabilización del sistema, Prigogine lo llamó *punto de bifurcación*⁹⁴.

En el ámbito de las estructuras estatales en crisis (“sistemas alejados del equilibrio”), éstas se caracterizan por la inestabilidad y la confrontación política. Se trata de auténticos, generalizados y desnudos momentos de lucha por el poder político. Pero, en la medida en que ninguna sociedad puede vivir perpetuamente en un estado de lucha generalizada y antagonizada por el poder, la sociedad, más pronto o más tarde, ha de inclinarse por la estabilización del sistema o construcción de un orden estatal que devuelva la certidumbre a las estructuras de dominación y conducción política. A este momento histórico-específico, fechable, a partir del cual el Estado se estabiliza, le denominamos *punto de bifurcación*. Esta es una idea que trabajamos, quizás con otras palabras, hace 20 años, para describir el momento excepcional, de fuerza militar y moral, de consolidación conservadora del poder de Estado cuando se dio la Marcha por la Vida de los trabajadores mineros en contra de las políticas de cierre de minas decretada por el gobierno de Paz Estenssoro (septiembre de 1986).

En esa ocasión, los mineros hicieron un último esfuerzo

94 Ilya Prigogine, ¿Tan solo una ilusión? Una exploración del caos en orden. Tusquets Editores, Barcelona 1983.

de reconstituir los pactos de abril de 1952, utilizando la movilización de masas, y la respuesta fue el cerco militar. No hubo enfrentamiento ni muertos. Era tal la superioridad militar del gobierno y la inermidad política y moral con la que los mineros venían a reclamar el pacto estatal del 52 a un gobierno y un Estado que había enterrado la idea de pactos sociales, que no hubo necesidad de disparar una sola bala para consolidar su repliegue.

La derrota de los mineros en la Marcha por la Vida, su repliegue, sin ofrecer más resistencia que el irse a sus casas sin dar batalla, aceptando que se los “relocalizara” (despedida de las minas), marcó una época de abandono social. Luego, el país: las clases medias, los trabajadores, los fabriles, los maestros, absolutamente todos, reprodujeron este momento de bifurcación que es una especie de núcleo fundante de la lógica y de la personalidad de la correlación de fuerzas del Estado.

Con los mismos actores pero con resultados diametralmente opuestos, se dio el *punto de bifurcación* que dio paso al nacimiento del Estado del 52. Entonces, y tras siete años de crisis estatal, una victoria electoral escamoteada en 1951, la insurrección del 9 de abril de 1952 fue el *punto de bifurcación* del Estado nacionalista. Entonces, el núcleo fundante del nuevo Estado fueron las milicias de obreros y campesinos armados, cuya estructura sindical triunfante marcó la presencia siempre belicosa de la plebe en un Estado ajeno pero pactante, hasta que vino el nuevo Estado

neoliberal que puso fin a cualquier pacto que no sea el de élites políticas cerradas y endogámicas.

En septiembre de 1986, en cambio, los mineros regresaron a sus casas con el cadáver del Estado del 52, en tanto que el Estado neoliberal se consolidó mediante un hecho de demostración de fuerza militar y política que no pudo ser discutida sino hasta 14 años después, en abril de 2000.

Si uno revisa los momentos de la construcción de cualquier nuevo Estado—el nacionalista, el republicano, la comuna, el soviético— verá que siempre ha tenido un *punto de bifurcación* de su estructura de poder.

Ahora, este *punto de bifurcación* tiene varias características; la primera es un momento de fuerza, no de diálogo ni necesariamente un punto violento, pero sí es un momento donde se tienen que exhibir desnudamente las fuerzas de la sociedad en pugna, se tienen que medir las capacidades y, en ello, definir la suerte definitiva e irreversible de cada uno de los contrincantes.

En segundo lugar, el *punto de bifurcación* es un momento donde las antiguas fuerzas asumen su condición de derrota o las nuevas fuerzas ascendentes asumen su imposibilidad de triunfo y se repliegan. Es un momento donde una fuerza social o un bloque de fuerza asume el mando reconocido por los que aceptan obedecer, dando lugar a una nueva complacencia moral entre gobernantes y gobernados.

En tercer lugar, es un momento donde la política –parafraseamos a Foucault⁹⁵– es fundamentalmente la continuación de la guerra por otros medios y no a la inversa; es un momento donde tiene más razón Sun Tzu⁹⁶ que Rousseau⁹⁷ o Habermas⁹⁸. Aunque también las construcciones de consensos sociales son necesarias, pero a partir de legitimaciones o deslegitimaciones de hechos de fuerza. En otras palabras, el *punto de bifurcación* es un momento donde la situación de todos se dirime en base al despliegue de correlación de fuerzas sin mediación alguna: fuerzas materiales, simbólicas y económicas.

Sobre estas consideraciones, permítanme formular una hipótesis de trabajo: Bolivia habría vivido su tercer punto de bifurcación de los últimos sesenta años, en los meses de agosto a octubre de 2008. En esta periodización de la crisis de Estado, tenemos que ella nace en 2000, el empate catastrófico, se da en 2003 a 2005, el cambio del bloque de poder en 2005 y el punto de bifurcación en septiembre y octubre de 2008, que habría consolidado la nueva estructura de correlación de fuerzas estatales, que quedó además visibilizada en los resultados de las elecciones generales de diciembre del 2009.

95 Michel Foucault, *Genealogía del racismo*. A Piqueta, Madrid, 1992.

96 Sun Tzu, *El arte de la Guerra*. Troquel, 1999.

97 Jean Jacques Rousseau, *El contrato social o principios de Derecho Político*. Tecnos, Madrid, 2007.

98 Jurgen Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, 2 volúmenes. Taurus, Madrid, 1987.

Si esta hipótesis fuera cierta, tendríamos un *punto de bifurcación* curioso, teóricamente singular e históricamente complicado, que ha resultado de una mezcla de hechos electorales, de hechos de fuerza y de hechos de consenso.

Inicialmente, el *punto de bifurcación* arrancó con un hecho democrático electoral: el Referéndum Revocatorio de Presidente y Vicepresidente de agosto de 2008. Sus resultados modificaron la correlación de fuerza territorial del campo político, dos prefectos opositores fueron revocados⁹⁹, el Presidente de la República se consolidó con más de dos tercios de los votos de los bolivianos (el 67% de la votación) y lo que resultó decisivo: la “media luna” como proyecto alternativo de poder nacional-general desapareció del mapa electoral porque el gobierno logró victorias en decenas de provincias y barrios populares de Santa Cruz, Tarija, Beni y Pando, en tanto que prefectos que buscaban irradiar el proyecto conservador (“media luna”) a otros departamentos andinos, fueron revocados (en La Paz y Cochabamba).

Estos resultados modificaron drásticamente la correlación de fuerzas territoriales, deteniendo la expansión política de los ímpetus conservadores que perdieron proyección nacional y quedaron como fuerzas estrictamente locales en su proyección política y en su capacidad de movilización.

99 Manfred Reyes Villa, de la Nueva Fuerza Republicana (NFR) en el departamento de Cochabamba y José Luis Paredes de Poder Democrático y Social (PODEMOS) en el departamento de La Paz.

Además, aceleró el proceso de disputa decisiva del poder iniciado en mayo de 2008, cuando el bloque conservador pasó de la estrategia de suspensión constituyente o bloqueo de la conclusión de la Asamblea Constituyente instalada en 2006, a la estrategia de una suerte de dualidad de poder regionalizada mediante la convocatoria a las consultas departamentales sobre los estatutos utonómicos.

Con las consultas implementadas de facto en cuatro departamentos, en abierto desconocimiento de la ley y el Congreso, se había optado por una escisión vertical antagonizada de la estructura del Estado.

Los resultados del referéndum de agosto que elevaron el respaldo a la gestión de gobierno del 54%, a más de dos tercios, precipitaron las decisiones de la oposición. Esto no tomó por sorpresa al gobierno, que ya desde mayo se fue preparando para el desenlace, mediante una estrategia de despliegue territorial envolvente de carácter social militar sobre las regiones contestatarias. Por qué los sectores conservadores eligieron el momento después del Referéndum Revocatorio para lanzarse al asalto, es algo que habrá que indagar. Las reglas de la guerra –y en momentos de transición estatal, la política es la prolongación de la guerra por otros medios– enseñan que cuando un opositor es fuerte, no se lo debe atacar directamente, y cuando un ejército es débil, nunca debe promover ni aceptar entablar batalla ante uno más fuerte¹⁰⁰.

El bloque conservador hizo exactamente todo lo contrario a este abcde la lucha por el poder. Se lanzó a la confrontación el momento de mayor fortaleza política-electoral del gobierno, que salía triunfante del Referéndum, momento también de mayor incertidumbre de la extensión de la base de apoyo de los sectores conservadores. Ahí comenzó su derrota.

Tras los resultados del Referéndum de agosto, el bloque cívico-prefectural conservador inició una escalada golpista: atacaron las instituciones, frente a lo cual el gobierno asumió una táctica de repliegue defensivo y envolvente: tomaron instituciones y el gobierno defendió con la fuerza pública hasta donde el uso limitado de fuerza permitía y esperó; atacaron a la Policía, el gobierno esperó; destruyeron y saquearon las instituciones públicas en cuatro departamentos, el gobierno esperaba; desarmaron a soldados, tomaron aeropuertos, destruyeron ductos, y el gobierno mantuvo la actitud de defensa y repliegue gradual. El bloque conservador usó la violencia contra el Estado, dando el justificativo moral de una respuesta contundente de éste contra ellos, que se comenzó a desplegar en una escala gigantesca; además, a medida que incendiaba y saqueaba instituciones públicas, se deslegitimaba ante su propia base social movilizable, quedando, en horas, aislado de ella.

Una prefectura opositora, en un intento de realizar un escarmiento paralizador a los sectores populares

movilizados, desató una persecución y muerte a dirigentes campesinos, lo que colmó la tolerancia de la totalidad de la sociedad boliviana y puso en manos del Estado la obligatoriedad de una intervención rápida y contundente en defensa de la democracia y la sociedad. El gobierno comenzó a retomar el control territorial a partir del “eslabón más débil” de la cadena golpista: Pando. Se trató del primer estado de sitio en la historia del Estado boliviano que se decretó en defensa y protección de la sociedad, encontrando el pleno apoyo de la población.

Esto, sumado al rechazo internacional a las acciones de los golpistas, detuvo en seco la iniciativa cívica-prefectural, dando lugar a su repliegue desordenado. Fue el momento de una contraofensiva popular, cuya primera línea de acción resultaron ser las organizaciones sociales y populares del propio departamento de Santa Cruz.

No sólo campesinos y colonizadores se movilizaron, sino pobladores de los barrios populares de Santa Cruz y, especialmente, jóvenes urbanos quienes, de manera inédita, defendieron sus distritos y quebraron el dominio clientelar empresarial anteriormente predominante en la región.

En medio de todo ello, la expulsión del embajador norteamericano en Bolivia, que había sido filmado en esos días, en reuniones no protocolares con varios de los prefectos involucrados en los actos de violencia, será una nueva señal de la voluntad política con la que el gobierno asumía la defensa de su estabilidad frente a las fuerzas

conspiradoras. La contundencia y firmeza de la respuesta política-militar del gobierno contra el golpe, sumada a la estrategia de movilización social en Santa Cruz y hacia Santa Cruz, además de el rechazo unánime de la comunidad internacional, encabezada por UNASUR, a los actos de violencia del bloque cívico-prefectural, creó una articulación social-estatal pocas veces vista en la historia política de Bolivia. Ésa fue la dimensión y la extensión general de las “divisiones movilizadas” en contra del golpe y la fuerza de choque que el proyecto indígena popular desplegó para el momento definitorio. El bloque conservador evaluó sus fuerzas de choque aisladas y, en desbandada, comprobó la voluntad política del mando indígena-popular que estaba dispuesto a todo para defender al gobierno democráticamente electo; entonces, optó por capitular y rendirse. De este modo, se cerró en Bolivia el ciclo de la *crisis estatal*, de la polarización política y se impuso, en una medición bélica de fuerzas sociales, la estructura duradera del nuevo Estado.

Lo que vino después fue una nueva gran movilización social para solicitar al parlamento la aprobación de una ley de convocatoria para aprobar la Nueva Constitución y la validación política parlamentaria de ese triunfo popular. Sobre la marcha de victorias electorales y militares, el gobierno indígena-popular llevó a la consagración institucional la correlación de fuerzas lograda en el momento del *punto de bifurcación*. Y eso lo hizo mediante la aprobación congresal de la

nueva Constitución Política del Estado.

El Congreso se transformó, por unos días y ante la observancia de los organismos internacionales invitados (ONU, OEA, UNASUR, UE, etc.), en una especie de Congreso constituyente que articuló el trabajo de la Asamblea Constituyente (cerrada nueve meses atrás), a los acuerdos gubernamentales con el bloque minoritario de prefectos conservadores en las semanas previas y la deliberación popular de la marcha emprendida por las organizaciones obreras, indígenas, campesinas y populares que, con el Presidente Evo Morales, a la cabeza llegó a la ciudad de La Paz desde Caracollo.

Bajo las nuevas circunstancias, fue evidente que el eje articulador indígena-popular del Estado se consolidaba por su propio peso en el orden estatal constitucional. Pero, a la vez, el resto de los sectores sociales eran articulados a partir de su propio debate en la Asamblea Constituyente (clases medias, sectores empresariales medianos y pequeños, etc.). Incluso el bloque conservador rentista de la tierra, expresado políticamente por prefectos y cívicos, fue tomado en cuenta, pero, claro, como sujeto social dirigido por el nuevo núcleo estatal indígena-popular y en menor intensidad que lo que podía haber logrado si asumía la convocatoria pactista de 2006 – 2007.

No se puede olvidar que este trabajo político también sirvió para arrebatarse al bloque conservador la bandera autonómica, detrás la cual había legitimado la

defensa del latifundio y el rentismo empresarial. De esta manera, el bloque de poder nacional-popular no sólo se consolidaba materialmente en la estructura estatal, si no que asumía el mando de los tres ejes discursivos del nuevo orden estatal que guiarán todos los debates políticos en las siguientes décadas: plurinacionalidad, (igualdad de nacionalidades), autonomía (desconcentración territorial de poder) y conducción estatal de la economía plural.

De este modo, el *punto de bifurcación* tuvo tres etapas articuladas: en agosto, se consolidó la victoria electoral; en septiembre, la victoria militar; y en octubre (con la aprobación congresal del Referéndum Constitucional), la victoria política. Con eso, ciertamente, se cierra el ciclo constituyente y a partir de ese momento, se inicia la estructura de orden unipolar del nuevo orden estatal. Ahora, con los resultados de las elecciones de diciembre del 2009 comienza otra fase de la construcción del Estado a través de la aplicación de la Nueva Constitución Política del Estado, las nuevas leyes correspondientes y la transformación institucional.

Algunos dirán que la sociedad boliviana todavía atraviesa momentos de tensión y es cierto. El paso por el punto de bifurcación o consolidación autoproducente del orden estatal, no anula los conflictos; los seguirá habiendo, pero de baja intensidad. Lo que ya no habrá son conflictos estructurales, proyectos de país y de poder social-general confrontados, eso es lo que terminó.

Habrán conflictos y disputas en, por ejemplo, quiénes podrán llevar adelante de mejor manera la autonomía o el papel del Estado en la economía o la igualdad en el marco de un Estado de derecho. La pelea ya no será por proyectos de sociedad, si no por formas de administrar, conducir y viabilizar cada uno de esos tres ejes del campo político nacional para las siguientes décadas.

Por lo que se estaría cerrando el ciclo de *crisis estatal* de ocho años y estaríamos ante la emergencia de un proceso de estabilización social y de construcción, relativamente estable, de las nuevas estructuras estatales. Si se acabaran los conflictos, la democracia sería sinónimo de una sociedad congelada. La democracia es principios, pero también y, fundamentalmente, disensos y desacuerdos entre ciudadanos en creciente proceso de igualación política, distintas miradas acerca de, por ejemplo, qué hacer con el dinero del Estado, otra vez qué hacer con la autonomía; distintas maneras de entender la igualdad.

La democracia es fundamentalmente, el reconocimiento práctico, material y objetivo del disenso como hecho estatal. Posiblemente de aquí a unos años, surja otro proyecto de Estado alternativo, lo que dará lugar nuevamente a otra *crisis de estado*. En tanto, a lo que vamos a asistir es a interpretaciones y formas de gestionar estos tres ejes del campo político dentro del orden estatal construido en el momento robesperiano, o punto de bifurcación, de agosto-octubre del año 2008.

3. NACIÓN¹⁰¹

Una nación es una comunidad política extendida con la suficiente fuerza interior para persistir en la historia, materializarse en un territorio propio, en prácticas políticas y culturales soberanas, en la idea de un ancestro común y en la voluntad de un destino colectivo único.

Una nación existe cuando los connacionales, independientemente de donde estén y la condición económica que posean, creen participar de una hermandad histórica de origen y de destino cultural, que han de traducirse, luego, en derechos que las diferencia de otras naciones.

En ese sentido es que puede decirse que la nación es una forma de riqueza material, institucional, natural y simbólica compartida.

La nación es, pues, la consciencia práctica de una frontera social e institucional en las que las personas inscriben sus luchas, sus creencias fundamentales y el futuro de su descendencia. Las naciones son, por tanto, artefactos político-culturales vivos que se expanden y contraen, que se modifican internamente en su sustancia cohesionadora dependiendo de los sujetos sociales que liderizan, de manera duradera, la conducción intelectual y moral, el “sentido común” (Gramsci) de todos los

101 Discurso del Vicepresidente Álvaro García Linera en la Solemne Sesión de Honor en Conmemoración a los 188 años de Independencia del Estado Plurinacional de Bolivia. Sexta Sesión Ordinaria de la Asamblea Legislativa Plurinacional. Cochabamba, 6 de agosto de 2013.

connacionales. De ahí que se puede afirmar que la nación es la plataforma territorial de las hegemonías primordiales o de larga duración de las sociedades.

En el caso de Bolivia, cuando nació, hace 188 años, no era una nación de todos, ni una voluntad de nación para todos los habitantes del país. Abdicando a todo tipo de impulso unificador de lo indígena-popular, las élites fundantes de la nacionalidad prefirieron la exclusión constitucional de los indígenas, de los derechos a la ciudadanía, ya sea por carecer de propiedad privada o por no hablar castellano, dando lugar a una nacionalidad archipiélago, enclaustrada en la hacienda y basada en la estirpe, el apellido, el color de piel de hacendados y propietarios mineros.

La nacionalidad boliviana emergió de la colonia sin indios; más aún, cabalgando en contra de los indios, considerados solo como herramientas parlantes de trabajo y elementos de desprecio.

Si la nación es una común-unidad expansiva, ¿qué de común y de unidad tenían el mitayo y el patrón minero, el pongo y el hacendado? ¡Nada! Ningún derecho, ninguna riqueza compartida, ningún ancestro; peor aún: ningún porvenir.

Se trataba, entonces, de una nacionalidad excluyente y racializada. Por principio fundador, la posibilidad de modernizar el Estado y de irradiar la nacionalidad hacia las poblaciones indígenas estaba descartada en la mente de los gobernantes. Ello hubiera supuesto distribuir

tierras, reconocer derechos colectivos, democratizar los cargos públicos, es decir, hubiera requerido que las oligarquías se negaran a sí mismas, demolieran las bases materiales de su existencia asentada en la creencia cerrada de su superioridad natural sobre los pueblos indígenas. Y está claro que, en la historia del mundo, ninguna clase social se suicida. Si algo comenzó a ampliar la base social de la nacionalidad boliviana y, por tanto, a modificar el contenido de lo que entenderemos por nación boliviana, no fueron sus élites ni la gelatinosidad de su cultura; fueron las sublevaciones y luchas democratizadoras de la plebe que comenzaron a construir el nuevo contenido, la nueva sustancia de lo que entenderemos por nación boliviana.

En el siglo XIX, fueron los artesanos de Belzu, los comerciantes de chicha, los arrieros de mineral y los mingas asalariados de las minas, los que, en medio de revueltas y capacidad económica, obligaran a las élites a ampliar derechos y, con ello, a extender la base social urbana popular de la nacionalidad boliviana.

En el Siglo XX, la lucha obrera por sus derechos salariales y la unidad trágica de la derrota de la Guerra del Chaco, modificarán parcialmente el contenido identitario de la bolivianidad, al incorporar el horizonte del sindicato en el ámbito de pertenencia nacional.

La nacionalización del petróleo en 1938, de las minas en el año 52, el voto universal, la guerra agraria que eliminó la hacienda en valles y altiplano en 1953, al

tiempo de crear la base material de lo nacional-popular boliviano, eliminará la base material de la nación oligárquica (hacienda y gran propiedad minera).

Así, el sentido común oligárquico dará paso a un nuevo sentido común colectivo liderizado por la pequeña burguesía letrada, que asumirá, con sus prejuicios, la construcción homogeneizante de la nueva narrativa nacional. Esto supone que el contenido de una nación no es estático, sino que se dirime en cada época histórica a partir de las luchas sociales y la irradiación hegemónica del bloque social capaz de alumbrar la unificación de lo nacional-popular en cada época histórica.

Pero, pese a todo ello, el núcleo colonial con el que la nacionalidad había nacido, a saber, el desconocimiento de las naciones indígenas preexistentes a la república, el desconocimiento de los derechos colectivos y de los sistemas políticos-culturales indígenas seguirá en pie.

La superación real de la nacionalidad fundada en el apellido vendrá de la mano del movimiento indianista y katarista, de las sublevaciones indígenas-campesinas-vecinales-obreras y populares de inicios del siglo XXI, que producirán tres grandes cambios estructurales: El primero, el reconocimiento constitucional e institucional de las naciones indígena originarias dentro del Estado boliviano. Ni folclore ni pasado a ser superado; las identidades colectivas indígenas serán reconocidas como naciones portadoras de una vitalidad histórica propia.

El segundo, este reconocimiento se dará lugar al momento de una ampliación de la base material de la nación boliviana y de las naciones indígenas, resultante de la nacionalización de los Recursos Naturales, el inicio de la industrialización, la eliminación del latifundio en el oriente y la redistribución democrática del excedente económico hidrocarburífero.

El tercero, la conformación de un nuevo bloque dirigente y unificador de la identidad nacional boliviana y del Estado, a la cabeza de los Movimientos Sociales indígena-campesino-populares que desplazarán la hegemonía de la burguesía exportadora y de la pequeña burguesía letrada. Con ello, la nación boliviana reconoce y fortalece las naciones indígenas; y las naciones indígenas asumen el papel dirigente de la construcción y de los contenidos de la nación boliviana, dando lugar a una indianización de la propia identidad boliviana.

Esta indianización no solo está en la nueva narrativa estatal de los orígenes indígenas de nuestro ser nacional presente en los nuevos textos escolares, en la ampliación del panteón de los héroes fundadores de la patria, en la oficialización de los idiomas indígenas, en la nueva iconografía cívica; también lo está en la distribución de tierras a comunidades indígenas, en la multiplicación de las inversiones estatales controladas por municipios, comunidades, sindicatos y barrios urbanos indígenas, originarios y campesinos; pero también, en la ocupación, en todos los niveles de

decisión estatal, comenzando desde la presidencia del Estado, de hombres y mujeres de pertenecía indígena-originaria-campesina, además del control y mando de la gestión estatal por parte de las organizaciones indígenas, urbanas campesinas.

El Estado se ha indianizado y, con ello, la nación estatal boliviana está cambiando su contenido y forma mediante la sustitución del “sentido común” de la tradicional clase media castellano hablante letrada, por un nuevo “sentido común” de época emergente de los movimientos sociales indígena-populares.

Hoy, la nación boliviana se consolida como la nación estatal que abarca y une a los más de diez millones de bolivianos que hemos nacido en nuestra patria. Y dentro de ella, están las naciones culturales indígena-originarias poseedoras de una identidad pre-existente a la república, e incluso, a la colonia, con capacidad de libre determinación y que nutren a la identidad boliviana. Todos los que nacemos en el territorio boliviano somos bolivianos y poseedores de una identidad nacional boliviana. Y una parte muy importante de los bolivianos son indígenas, es decir, poseen una identidad nacional compuesta; pertenecen a naciones culturales indígena-originarias aymara, quechua, guaraní, moxeña, uru, yuracaré, etc.

El censo del año 2012 expresa esta recomposición del ser nacional. A diferencia del realizado en 2001 cuando la polarización de las “agendas de octubre y de la

media luna” llevó a que la identidad indígena asuma la función de polo aglutinante de lo nacional-popular para contener la exclusión y el racismo estatal neoliberal; en el año 2012, superada la polarización a favor del bloque indígena popular e iniciado el proceso de indianización del Estado y de la identidad boliviana, el 40% de las personas afirmaron su identidad compuesta: bolivianos pertenecientes a una nación indígena.

La diferencia entre los que *somos bolivianos y los que somos bolivianos* que tenemos una identidad nacional indígena, no es que unos somos indígenas y otros mestizos; ésta es una falsa diferencia.

El mestizaje no es una identidad, es una categoría colonial tributaria y un modo racializado de diferenciarse de los indígenas. En sentido estricto, todo ser humano del mundo es biológicamente mestizo; por nuestra sangre fluyen todas las sangres. Y, culturalmente, toda identidad en el mundo también es mestiza, no es pura, ni se mantiene estática desde hace diez mil años.

Al contrario, toda cultura se enriquece permanentemente de los conocimientos, de las prácticas, costumbres, tecnologías y alimentos de otras culturas; pero que son organizadas y significadas por un núcleo propio que ordena las influencias externas. Por eso hay aymaras comunarios, hay aymaras ingenieros, hay aymaras profesionales o transportistas.

El mestizaje no es, pues, una identidad, así como tampoco hay una “nación mestiza”. Ningún boliviano,

cuando sale al extranjero y le preguntan ¿de qué nacionalidad es?, responde ni responderá jamás “soy de la nación mestiza”.

En el fondo, el mestizaje es el eufemismo culturalista de una ideología y un proyecto de carácter clasista pequeño-burgués letrado castellano hablante, que en los años 50 del siglo XX buscó imponer su cultura y su sentido común al resto de las clases sociales y de las naciones indígenas existentes.

En realidad, hay tantas posibilidades de mestizaje como clases sociales existen; y por eso toda nación en el mundo es mestiza. Pero, lo que diferencia a una nación de otras es la identidad que une o fusiona al resto de las nacionalidades. Cuando la identidad dominante desconoce y homogeneiza al resto de las naciones dentro del Estado, el mestizaje es un etnocidio, y el resultado es un Estado monocultural confrontado a una sociedad plurinacional.

Cuando, en cambio, la identidad dirigente reconoce las otras identidades nacionales, estamos ante una ecuación de óptimo social entre Estado plurinacional y sociedad plurinacional.

**El Estado
y
La Revolución**

Vladimir Lenin

“Desde la fundación de la República, hermanas y hermanos, somos antiimperialistas, y no es posible que alguna gente todavía piense ser procapitalistas, proimperialistas. Cuando estábamos con ese sistema, ¿cómo estaba Bolivia? Ahora que nos hemos liberado, Bolivia ha cambiado totalmente, no solamente como una imagen para Bolivia, sino ahora casi en todo el mundo no solamente somos conocidos ni reconocidos, inclusive hasta respetado”

Evo Morales

7 de diciembre de 2015-12-08

Mojinete, Potosí

El Estado y la revolución

La doctrina marxista del Estado y las tareas del proletariado en la revolución¹⁰²

Se ha tomado como base de la presente edición la publicada por Ediciones en Lenguas Extranjeras, Pekín, 1974; así como el documento disponible en Marxists Internet Archive: www.marxists.org.

102 Lenin escribió *El Estado y la revolución* en la clandestinidad, en agosto y septiembre de 1917. La idea de la necesidad de elaborar teóricamente el problema del Estado fue expresada por Lenin en la segunda mitad de 1916. Por aquel entonces escribió el artículo “La Internacional Juvenil”, donde criticó la posición antimarxista de Bujarin acerca del Estado y prometió escribir un extenso artículo sobre la actitud del marxismo en lo referente a este problema. En una carta fechada el 17 de febrero de 1917, Lenin notificaba a Alejandra Kolontái que tenía casi preparado el material al respecto. Lo había escrito con letra menuda y apretada en un cuaderno de tapas azules al que había puesto un título: *El marxismo y el Estado*. Contenía el cuaderno una recopilación de citas de obras de Carlos Marx y Federico Engels, así como pasajes de libros de Kautsky, Pannekoek y Bernstein con observaciones críticas, conclusiones y juicios de Lenin. Según el plan trazado por su autor, *El Estado y la revolución* debía constar de siete capítulos, pero Lenin no escribió el séptimo, titulado “La experiencia de las revoluciones rusas de 1905 y 1917”. Se conserva tan sólo un plan detallado de este capítulo. Respecto a la publicación del libro, Lenin escribió al editor una nota diciéndole que “si tardaba demasiado en terminar el capítulo en cuestión, el VII, o si éste le salía más extenso de la cuenta, habría que sacar a la luz los primeros seis capítulos como primera parte...” En la primera página del manuscrito, el autor ocultaba su nombre bajo el seudónimo de F. F. Ivanovski, al que recurrió Lenin para evitar que el Gobierno Provisional mandase recoger el libro. Pero éste se publicó tan sólo en 1918, razón por la cual desapareció la necesidad del seudónimo. La segunda edición, con el nuevo apartado: “Cómo planteaba Marx la cuestión en 1852”, añadido por Lenin al capítulo segundo, apareció en 1919.

Prólogo a la primera edición

La cuestión del Estado adquiere actualmente una importancia singular, tanto en el aspecto teórico como en el aspecto político práctico. La guerra imperialista ha acelerado y agudizado extraordinariamente el proceso de transformación del capitalismo monopolista en capitalismo monopolista de Estado. La opresión monstruosa de las masas trabajadoras por el Estado, que se va fundiendo cada vez más estrechamente con las asociaciones omnipotentes de los capitalistas, cobra proporciones cada vez más monstruosas. Los países adelantados se convierten —y al decir esto nos referimos a su “retaguardia”— en presidios militares para los obreros.

Los inauditos horrores y calamidades de esta guerra interminable hacen insoportable la situación de las masas, aumentando su indignación. Va fermentando a todas luces la revolución proletaria internacional. La cuestión de la actitud de ésta hacia el Estado adquiere una importancia práctica.

Los elementos de oportunismo acumulados durante décadas de desarrollo relativamente pacífico crearon la corriente de socialchovinismo imperante en los partidos socialistas oficiales del mundo entero. Esta corriente (Plejánov, Pótresov, Breshkóvskaia, Rubanóvich y luego, bajo una forma levemente velada, los señores Tsereteli, Chernov y Cía., en Rusia; Scheidemann,

Legien, David y otros en Alemania; Renaudel, Guesde, Van-dervelde, en Francia y en Bélgica; Hyndman y los fabianos¹⁰³, en Inglaterra, etc., etc.), socialismo de palabra y chovinismo de hecho, se distingue por la adaptación vil y lacayuna de los “jefes” del “socialismo”, no sólo a los intereses de “su” burguesía nacional, sino, precisamente, a los intereses de “su” Estado, pues la mayoría de las llamadas grandes potencias hace ya largo tiempo que explotan y esclavizan a muchas nacionalidades pequeñas y débiles. Y la guerra imperialista es precisamente una guerra por la partición y el reparto de esta clase de botín. La lucha por arrancar a las masas trabajadoras de la influencia de la burguesía en general y de la burguesía imperialista en particular, es imposible sin una lucha contra los prejuicios oportunistas relativos al “Estado”.

Comenzamos examinando la doctrina de Marx y

103 Fabianos: miembros de la Sociedad Fabiana, reformista y ultraoportunista, fundada en Inglaterra por un grupo de intelectuales burgueses en 1884. Su denominación está inspirada en el nombre de Fabio Cunctator (“el Temporizador”), caudillo militar romano, célebre por su táctica expectante, que rehuía los combates decisivos. Según dijo Lenin, la Sociedad Fabiana constituía “la expresión más acabada del oportunismo y de la política liberal obrera”. Los fabianos distraían al proletariado de la lucha de clases y predicaban la posibilidad de la transición pacífica y gradual del capitalismo al socialismo por medio de las reformas. Durante la guerra imperialista mundial (1914-1918), los fabianos tomaron las posiciones del socialchovinismo. V. I. Lenin caracteriza a los fabianos en su Prefacio a la traducción rusa del libro Cartas de I. Becker, I. Dietzgen, F. Engels, C. Marx y otros a F. Sorge y otros, en El programa agrario de la socialdemocracia en la revolución rusa, El pacifismo inglés y la aversión inglesa a la teoría, y en algunas obras más.

Engels sobre el Estado, deteniéndonos de manera especialmente minuciosa en los aspectos de esta doctrina olvidados o tergiversados de un modo oportunista. Luego, analizaremos especialmente la posición del principal representante de estas tergiversaciones, Carlos Kautsky, el líder más conocido de la II Internacional (1889-1914), que tan lamentable bancarrota ha sufrido durante la guerra actual. Finalmente, haremos el balance fundamental de la experiencia de la revolución rusa de 1905 y, sobre todo, de la de 1917. Esta última cierra, evidentemente, en los momentos actuales (comienzos de agosto de 1917), la primera fase de su desarrollo; pero toda esta revolución, en términos generales, sólo puede comprenderse como uno de los eslabones de la cadena de las revoluciones proletarias socialistas suscitadas por la guerra imperialista. La cuestión de la actitud de la revolución socialista del proletariado ante el Estado adquiere, así, no sólo una importancia política práctica, sino la importancia más candente como cuestión de explicar a las masas qué deberán hacer para liberarse, en un porvenir inmediato, del yugo del capital.

El autor
Agosto de 1917

Capítulo I

La Sociedad de Clases y el Estado

1. El Estado, producto del carácter irreconciliable de las contradicciones de clase

Ocurre hoy con la doctrina de Marx lo que ha solido ocurrir en la historia repetidas veces con las doctrinas de los pensadores revolucionarios y de los jefes de las clases oprimidas en su lucha por la liberación. En vida de los grandes revolucionarios, las clases opresoras les someten a constantes persecuciones, acogen sus doctrinas con la rabia más salvaje, con el odio más furioso, con la campaña más desenfrenada de mentiras y calumnias. Después de su muerte, se intenta convertirlos en iconos inofensivos, canonizarlos, por decirlo así, rodear sus nombres de una cierta aureola de gloria para “consolar” y engañar a las clases oprimidas, castrando el contenido de su doctrina revolucionaria, mellando su filo revolucionario, envileciéndola. En semejante “arreglo” del marxismo se dan la mano actualmente la burguesía y los oportunistas dentro del movimiento obrero. Olvidan, relegan a un segundo plano, tergiversan el aspecto revolucionario de esta doctrina, su espíritu revolucionario. Hacen pasar a primer plano, ensalzan lo que es o parece ser aceptable para la burguesía. Todos los socialchovinistas son hoy —¡bromas aparte!— “marxistas”. Y cada vez

con mayor frecuencia los sabios burgueses alemanes, que ayer todavía eran especialistas en pulverizar el marxismo, hablan hoy ¡de un Marx “nacional-alemán” que, según ellos, educó estas asociaciones obreras tan magníficamente organizadas para llevar a cabo la guerra de rapiña!

Ante esta situación, ante la inaudita difusión de las tergiversaciones del marxismo, nuestra misión consiste, ante todo, en restaurarla verdadera doctrina de Marx sobre el Estado. Para esto es necesario citar toda una serie de pasajes largos de las obras mismas de Marx y Engels. Naturalmente, las citas largas hacen la exposición pesada y en nada contribuyen a darle un carácter popular. Pero es de todo punto imposible prescindir de ellas. No hay más remedio que citar del modo más completo posible todos los pasajes, o, por lo menos, todos los pasajes decisivos, de las obras de Marx y Engels sobre la cuestión del Estado, para que el lector pueda formarse por su cuenta una noción del conjunto de las ideas de los fundadores del socialismo científico y del desarrollo de estas ideas, así como también para probar documentalmente y patentizar con toda claridad la tergiversación de estas ideas por el “kautskismo” hoy imperante.

Comencemos por la obra más conocida de F. Engels: *El origen de la familia, de la propiedad privada y del Estado*, de la que ya en 1894 se publicó en Stuttgart la sexta edición. Conviene traducir las citas de los

originales alemanes, pues las traducciones rusas, con ser tan numerosas, son en gran parte incompletas o están hechas de un modo muy defectuoso.

El Estado —dice Engels, resumiendo su análisis histórico— no es, en modo alguno, un poder impuesto desde fuera a la sociedad; ni es tampoco “la realidad de la idea moral”, “la imagen y la realidad de la razón”, como afirma Hegel. El Estado es, más bien, un producto de la sociedad al llegar a una determinada fase de desarrollo; es la confesión de que esta sociedad se ha enredado consigo misma en una contradicción insoluble, se ha dividido en antagonismos irreconciliables, que ella es impotente para conjurar. Y para que estos antagonismos, estas clases con intereses económicos en pugna, no se devoren a sí mismas y no devoren a la sociedad en una lucha estéril, para eso se hizo necesario un poder situado, aparentemente, por encima de la sociedad y llamado a amortiguar el conflicto, a mantenerlo dentro de los límites del “orden”. Y este poder, que brota de la sociedad, pero que se coloca por encima de ella y que se divorcia cada vez más de ella, es el Estado. (Págs. 177 y 178 de la sexta edición alemana.)

Aquí aparece expresada con toda claridad la idea fundamental del marxismo en punto a la cuestión del papel histórico y de la significación del Estado. El

Estado es el producto y la manifestación del carácter irreconciliable de las contradicciones de clase. El Estado surge en el sitio, en el momento y en el grado en que las contradicciones de clase no pueden, objetivamente, conciliarse. Y viceversa: la existencia del Estado demuestra que las contradicciones de clase son irreconciliables.

En torno a este punto importantísimo y cardinal comienza precisamente la tergiversación del marxismo, tergiversación que sigue dos direcciones fundamentales:

De una parte, los ideólogos burgueses y especialmente los pequeñoburgueses, obligados por la presión de hechos históricos indiscutibles a reconocer que el Estado sólo existe allí donde existen las contradicciones de clase y la lucha de clases, “corrigen” a Marx de manera que el Estado resulta ser el órgano de la conciliación de clases. Según Marx, el Estado no podría ni surgir ni mantenerse si fuese posible la conciliación de las clases. Para los profesores y publicistas mezquinos y filisteos —¡que invocan a cada paso en actitud benévola a Marx!— resulta que el Estado es precisamente el que concilia las clases. Según Marx, el Estado es un órgano de dominación de clase, un órgano de opresión de una clase por otra, es la creación del “orden” que legaliza y afianza esta opresión, amortiguando los choques entre las clases. En opinión de los políticos pequeñoburgueses, el

orden es precisamente la conciliación de las clases y no la opresión de una clase por otra. Amortiguar los choques significa para ellos conciliar y no privar a las clases oprimidas de ciertos medios y procedimientos de lucha para el derrocamiento de los opresores.

Por ejemplo, en la revolución de 1917, cuando la cuestión de la significación y del papel del Estado se planteó precisamente en toda su magnitud, en el terreno práctico, como una cuestión de acción inmediata, y además de acción de masas, todos los socialrevolucionarios y todos los mencheviques cayeron, de pronto y por entero, en la teoría pequeñoburguesa de la “conciliación” de las clases “por el Estado”. Hay innumerables resoluciones y artículos de los políticos de estos dos partidos saturados de esta teoría mezquina y filistea de la “conciliación”. Que el Estado es el órgano de dominación de una determinada clase, la cual no puede conciliarse con su antípoda (con la clase contrapuesta a ella), es algo que esta democracia pequeñoburguesa no podrá jamás comprender. La actitud ante el Estado es uno de los síntomas más patentes de que nuestros socialrevolucionarios y mencheviques no son en manera alguna socialistas (lo que nosotros, los bolcheviques, siempre hemos demostrado), sino demócratas pequeñoburgueses con una fraseología casi socialista.

De otra parte, la tergiversación “kautskiana” del marxismo es bastante más sutil. “Teóricamente”, no

se niega ni que el Estado sea el órgano de dominación de clase, ni que las contradicciones de clase sean irreconciliables. Pero se pasa por alto u oculta lo siguiente: si el Estado es un producto del carácter irreconciliable de las contradicciones de clase, si es una fuerza que está por encima de la sociedad y que “se divorcia cada vez más”, es evidente que la liberación de la clase oprimida es imposible, no sólo sin una revolución violenta, sino también sin la destrucción del aparato del poder estatal que ha sido creado por la clase dominante y en el que toma cuerpo aquel “divorcio”. Como veremos más abajo, Marx llegó a esta conclusión, teóricamente clara por sí misma, con la precisión más completa, a base del análisis histórico concreto de las tareas de la revolución. Y esta conclusión es precisamente —como expondremos con todo detalle en las páginas siguientes— la que Kautsky... ha “olvidado” y falseado.

2. Los destacamentos especiales de fuerzas armadas, las cárceles, etc.

“En comparación con las antiguas organizaciones gentilicias (de tribu o de clan) —prosigue Engels—, el Estado se caracteriza, en primer lugar, por la agrupación de sus súbditos según las divisiones territoriales...”. A nosotros, esta agrupación nos parece “natural”, pero ella exigió una larga lucha contra la antigua organización

en “gens” o en tribus.

La segunda característica es la instauración de un poder público, que ya no coincide directamente con la población organizada espontáneamente como fuerza armada. Este poder público especial se hace necesario porque desde la división de la sociedad en clases es ya imposible una organización armada espontánea de la población... Este poder público existe en todo Estado; no está formado solamente por hombres armados, sino también por aditamentos materiales, las cárceles y las instituciones coercitivas de todo género, que la sociedad gentilicia no conocía...

Engels desarrolla la noción de esa “fuerza” a que se da el nombre de Estado, fuerza que brota de la sociedad, pero que se sitúa por encima de ella y que se divorcia cada vez más de ella. ¿En qué consiste, fundamentalmente, esta fuerza? En destacamentos especiales de hombres armados, que tienen a su disposición cárceles y otros elementos.

Tenemos derecho a hablar de destacamentos especiales de hombres armados, pues el poder público propio de todo Estado “no coincide directamente” con la población armada, con su “organización armada espontánea”.

Como todos los grandes pensadores revolucionarios, Engels se esfuerza en dirigir la atención de los

obreros conscientes precisamente hacia aquello que el filisteísmo dominante considera como lo menos digno de atención, como lo más habitual, santificado por prejuicios no ya sólidos, sino podríamos decir que petrificados. El ejército permanente y la policía son los instrumentos fundamentales de la fuerza del poder del Estado. Pero ¿puede acaso ser de otro modo?

Desde el punto de vista de la inmensa mayoría de los europeos de fines del siglo XIX, a quienes se dirigía Engels y que no habían vivido ni visto de cerca ninguna gran revolución, esto no podía ser de otro modo. Para ellos, era completamente incomprensible esto de una “organización armada espontánea de la población”. A la pregunta de por qué ha surgido la necesidad de destacamentos especiales de hombres armados (policía y ejército permanente) situados por encima de la sociedad y divorciados de ella, el filisteo del Occidente de Europa y el filisteo ruso se inclinaban a contestar con un par de frases tomadas de prestado de Spencer o de Mijailovski, remitiéndose a la complejidad de la vida social, a la diferenciación de funciones, etc. Estas referencias parecen “científicas” y adormecen magníficamente al filisteo, velando lo principal y fundamental: la división de la sociedad en clases enemigas irreconciliables.

Si no existiese esa división, la “organización armada espontánea de la población” se diferenciaría por su complejidad, por su elevada técnica, etc., de la

organización primitiva de la manada de monos que manejan el palo, o de la del hombre prehistórico, o de la organización de los hombres agrupados en la sociedad del clan; pero semejante organización sería posible.

Si es imposible, es porque la sociedad civilizada se halla dividida en clases enemigas, y además irreconciliablemente enemigas, cuyo armamento “espontáneo” conduciría a la lucha armada entre ellas. Se forma el Estado, se crea una fuerza especial, destacamentos especiales de hombres armados, y cada revolución, al destruir el aparato del Estado, nos indica bien visiblemente cómo la clase dominante se esfuerza por restaurar los destacamentos especiales de hombres armados a *su* servicio, cómo la clase oprimida se esfuerza en crear una nueva organización de este tipo, que sea capaz de servir no a los explotadores, sino a los explotados.

En el pasaje citado, Engels plantea teóricamente la misma cuestión que cada gran revolución plantea ante nosotros prácticamente de un modo palpable y, además, sobre un plano de acción de masas, a saber: la cuestión de las relaciones mutuas entre los destacamentos “especiales” de hombres armados y la “organización armada espontánea de la población”. Hemos de ver cómo ilustra de un modo concreto esta cuestión la experiencia de las revoluciones europeas y rusas.

Pero volvamos a la exposición de Engels.

Engels señala que, a veces, por ejemplo, en algunos

sitios de Norteamérica, este poder público es débil (se trata aquí de excepciones raras dentro de la sociedad capitalista y de aquellos sitios de Norteamérica en que imperaba, en el período preimperialista, el colono libre), pero que, en términos generales, se fortalece:

...Este poder público se fortalece a medida que los antagonismos de clase se agudizan dentro del Estado y a medida que se hacen más grandes y más poblados los Estados colindantes; basta fijarse en nuestra Europa actual, donde la lucha de clases y el pugilato de conquistas han encumbrado al poder público a una altura en que amenaza con devorar a toda la sociedad y hasta al mismo Estado.

Esto fue escrito no más tarde que a comienzos de la década del 90 del siglo pasado. El último prólogo de Engels lleva la fecha del 16 de junio de 1891. Por aquel entonces, comenzaba apenas en Francia, y más tenuemente todavía en Norteamérica y en Alemania, el viraje hacia el imperialismo, tanto en el sentido de la dominación completa de los trusts, como en el sentido de la omnipotencia de los grandes bancos, en el sentido de una grandiosa política colonial, etc. Desde entonces, el “pugilato de conquistas” ha experimentado un avance gigantesco, tanto más cuanto que a comienzos de la segunda década del siglo XX el planeta ha resultado estar definitivamente repartido entre estos “conquistadores en pugilato”, es decir, entre

las grandes potencias rapaces. Desde entonces, los armamentos terrestres y marítimos han crecido en proporciones increíbles, y la guerra de pillaje de 1914 a 1917 por la dominación de Inglaterra o Alemania sobre el mundo, por el reparto del botín, ha llevado al borde de una catástrofe completa la “absorción” de todas las fuerzas de la sociedad por un poder estatal rapaz.

Ya en 1891, Engels supo señalar el “pugilato de conquistas” como uno de los más importantes rasgos distintivos de la política exterior de las grandes potencias. ¡Y los canallas socialchovinistas de los años 1914-1917, en que precisamente este pugilato, agudizándose más y más, ha engendrado la guerra imperialista, encubren la defensa de los intereses rapaces de “su” burguesía con frases sobre la “defensa de la patria”, sobre la “defensa de la república y de la revolución” y con otras frases por el estilo!

3. El Estado, arma de explotación de la clase oprimida

Para mantener un poder público aparte, situado por encima de la sociedad, son necesarios los impuestos y las deudas del Estado.

“Los funcionarios, pertrechados con el poder público y con el derecho a cobrar impuestos, están situados —dice Engels—, como órganos de la sociedad, por encima de la sociedad. A ellos ya no les

basta, aun suponiendo que pudieran tenerlo, con el respeto libre y voluntario que se les tributa a los órganos del régimen gentilicio...”. Se dictan leyes de excepción sobre la santidad y la inviolabilidad de los funcionarios.

“El más despreciable polizone” tiene más “autoridad” que los representantes del clan; pero incluso el jefe del poder militar de un Estado civilizado podría envidiar a un jefe de clan por “el respeto espontáneo” que le profesaba la sociedad.

Aquí se plantea la cuestión de la situación privilegiada de los funcionarios como órganos del poder del Estado. Lo fundamental es saber: ¿qué los coloca por encima de la sociedad? Veamos cómo esta cuestión teórica fue resuelta prácticamente por la Comuna de París en 1871 y cómo la esfumó reaccionariamente Kautsky en 1912:

Como el Estado nació de la necesidad de tener a raya los antagonismos de clase, y como, al mismo tiempo, nació en medio del conflicto de estas clases, el Estado lo es, por regla general, de la clase más poderosa, de la clase económicamente dominante, que con ayuda de él se convierte también en la clase políticamente dominante, adquiriendo así nuevos medios para la represión y explotación de la clase oprimida...

No fueron sólo el Estado antiguo y el Estado feudal órganos de explotación de los esclavos y de los campesinos siervos y vasallos: también “el moderno

Estado representativo es instrumento de explotación del trabajo asalariado por el capital.

Sin embargo, excepcionalmente, hay períodos en que las clases en pugna se equilibran hasta tal punto, que el poder del Estado adquiere momentáneamente, como aparente mediador, una cierta independencia respecto a ambas...”. Tal aconteció con la monarquía absoluta de los siglos XVII y XVIII, con el bonapartismo del primero y del segundo Imperio en Francia, y con Bismarck en Alemania.

Y tal ha acontecido también —agregamos nosotros— con el gobierno de Kerenski, en la Rusia republicana, después del paso a las persecuciones del proletariado revolucionario, en un momento en que los Soviets, como consecuencia de hallarse dirigidos por demócratas pequeñoburgueses, son ya impotentes, y la burguesía no es todavía lo bastante fuerte para disolverlos pura y simplemente.

En la república democrática —prosigue Engels— “la riqueza ejerce su poder indirectamente, pero de un modo tanto más seguro”, y lo ejerce, en primer lugar, mediante la “corrupción directa de los funcionarios” (Norteamérica), y, en segundo lugar, mediante la “alianza del gobierno con la Bolsa” (Francia y Norteamérica).

En la actualidad, el imperialismo y la dominación de los Bancos han “desarrollado”, hasta convertirlos en un arte extraordinario, estos dos métodos adecuados

para defender y llevar a la práctica la omnipotencia de la riqueza en las repúblicas democráticas, sean cuales fueren. Si, por ejemplo, en los primeros meses de la república democrática rusa, en los meses que podemos llamar de la luna de miel de los “socialistas” —socialrevolucionarios y mencheviques— con la burguesía, en el gobierno de coalición, el señor Palchinski sabotó todas las medidas de restricción contra los capitalistas y sus latrocinios, contra sus actos de saqueo en detrimento del fisco mediante los suministros de guerra, y si, al salir del ministerio, el señor Palchinski (sustituido, naturalmente, por otro Palchinski exactamente igual) fue “recompensado” por los capitalistas con un puestecito de 120 mil rublos de sueldo al año, ¿qué significa esto? ¿Es un soborno directo o indirecto? ¿Es una alianza del gobierno con los consorcios o son “solamente” lazos de amistad? ¿Qué papel desempeñan los Chernov y los Tsereteli, los Avkséntiev y los Skóbelev? ¿El de aliados “directos” o solamente indirectos de los millonarios malversadores de los fondos públicos?

La omnipotencia de la “riqueza” es más segura en las repúblicas democráticas, porque no depende de la mala envoltura política del capitalismo. La república democrática es la mejor envoltura política de que puede revestirse el capitalismo, y por lo tanto el capital, al dominar (a través de los Pakhinski, los Chernov, los Tsereteli y Cía.) esta envoltura, que es la mejor de todas,

cimenta su poder de un modo tan seguro, tan firme, que ningún cambio de personas, ni de instituciones, ni de partidos, dentro de la república democrática burguesa, hace vacilar este poder.

Hay que advertir, además, que Engels, con la mayor precisión, llama al sufragio universal arma de dominación de la burguesía. El sufragio universal, dice Engels, sacando evidentemente las enseñanzas de la larga experiencia de la socialdemocracia alemana, es “el índice que sirve para medir la madurez de la clase obrera. No puede ser más ni será nunca más, en el Estado actual”.

Los demócratas pequeñoburgueses, por el estilo de nuestros socialrevolucionarios y mencheviques, y sus hermanos carnales, todos los socialchovinistas y oportunistas de la Europa occidental, esperan, en efecto, “más” del sufragio universal.

Comparten ellos mismos e inculcan al pueblo la falsa idea de que el sufragio universal es, “en el Estado *actual*”, un medio capaz de expresar realmente la voluntad de la mayoría de los trabajadores y de garantizar su efectividad práctica.

Aquí no podemos hacer más que señalar esta idea mentirosa, poner de manifiesto que esta afirmación de Engels completamente clara, precisa y concreta, se falsea a cada paso en la propaganda y en la agitación de los partidos socialistas “oficiales” (es decir, oportunistas). Una explicación minuciosa de toda la falsedad de esta idea, rechazada aquí por Engels, la encontraremos más

adelante, en nuestra exposición de los puntos de vista de Marx y Engels sobre el Estado “*actual*”.

En la más popular de sus obras, Engels traza el resumen general de sus puntos de vista en los siguientes términos:

Por tanto, el Estado no ha existido eternamente.

Ha habido sociedades que se las arreglaron sin él, que no tuvieron la menor noción del Estado ni del poder estatal. Al llegar a una determinada fase del desarrollo económico, que estaba ligada necesariamente a la división de la sociedad en clases, esta división hizo que el Estado se convirtiese en una necesidad. Ahora nos acercamos con paso veloz a una fase de desarrollo de la producción en que la existencia de estas clases no sólo deja de ser una necesidad, sino que se convierte en un obstáculo directo para la producción. Las clases desaparecerán de un modo tan inevitable como surgieron en su día. Con la desaparición de las clases, desaparecerá inevitablemente el Estado. La sociedad, reorganizando de un modo nuevo la producción sobre la base de una asociación libre e igual de productores, enviará toda la máquina del Estado al lugar que entonces le ha de corresponder: al museo de antigüedades, junto a la rueca y al hacha de bronce.

No se encuentra con frecuencia esta cita en las obras de propaganda y agitación de la socialdemocracia

contemporánea. Pero incluso cuando nos encontramos con ella es, casi siempre, como si se hiciesen reverencias ante un icono; es decir, para rendir un homenaje oficial a Engels, sin el menor intento de analizar qué amplitud y profundidad revolucionarias supone esto de “enviar toda la máquina del Estado al museo de antigüedades”. No se ve, en la mayoría de los casos, ni siquiera la comprensión de lo que Engels llama la máquina del Estado.

4. La “extinción” del Estado y la revolución violenta

Las palabras de Engels sobre la “extinción” del Estado gozan de tanta celebridad y se citan con tanta frecuencia, muestran con tanto relieve dónde está el *quid* de la adulteración corriente del marxismo por la cual éste es adaptado al oportunismo, que se hace necesario detenerse a examinarlas detalladamente. Citaremos todo el pasaje donde figuran estas palabras:

El proletariado toma en sus manos el poder del Estado y comienza por convertir los medios de producción en propiedad del Estado. Pero con este mismo acto se destruye a sí mismo como proletariado y destruye toda diferencia y todo antagonismo de clases, y, con ello mismo, el Estado como tal. La sociedad hasta el presente, movida entre los antagonismos de clase, ha necesitado del Estado, o sea de

una organización de la correspondiente clase explotadora para mantener las condiciones exteriores de producción, y por tanto, particularmente para mantener por la fuerza a la clase explotada en las condiciones de opresión (la esclavitud, la servidumbre o el vasallaje y el trabajo asalariado), determinadas por el modo de producción existente. El Estado era el representante oficial de toda la sociedad, su síntesis en un cuerpo social visible; pero lo era sólo como Estado de la clase que en su época representaba a toda la sociedad: en la antigüedad era el Estado de los ciudadanos esclavistas; en la Edad Media el de la nobleza feudal; en nuestros tiempos es el de la burguesía. Cuando el Estado se convierta finalmente en representante efectivo de toda la sociedad, será por sí mismo superfluo. Cuando ya no exista ninguna clase social a la que haya que mantener en la opresión; cuando desaparezcan, junto con la dominación de clase, junto con la lucha por la existencia individual, engendrada por la actual anarquía de la producción, los choques y los excesos resultantes de esta lucha, no habrá ya nada que reprimir ni hará falta, por tanto, esa fuerza especial de represión, el Estado. El primer acto en que el Estado se manifiesta efectivamente como representante de toda la sociedad: la toma de

posesión de los medios de producción en nombre de la sociedad, es a la par su último acto independiente como Estado. La intervención de la autoridad del Estado en las relaciones sociales se hará superflua en un campo tras otro de la vida social y se adormecerá por sí misma. El gobierno sobre las personas es sustituido por la administración de las cosas y por la dirección de los procesos de producción. El Estado no será “abolido”; se extingue. Partiendo de esto es como hay que juzgar el valor de esa frase sobre el “Estado popular libre” en lo que toca a su justificación provisional como consigna de agitación y en lo que se refiere a su falta absoluta de fundamento científico. Partiendo de esto es también como debe ser considerada la exigencia de los llamados anarquistas de que el Estado sea abolido de la noche a la mañana. (“Anti-Dühring” o “La subversión de la ciencia por el señor Eugenio Dühring”, págs. 301-303 de la tercera edición alemana.)

Sin temor a equivocarnos, podemos decir que de estos pensamientos sobremanera ricos, expuestos aquí por Engels, lo único que ha pasado a ser verdadero patrimonio del pensamiento socialista, en los partidos socialistas actuales, es la tesis de que el Estado, según Marx, “se extingue”, a diferencia de la doctrina anarquista de la “abolición” del Estado. Truncar así el

marxismo equivale a reducirlo al oportunismo, pues con esta “interpretación” no queda en pie más que una noción confusa de un cambio lento, paulatino, gradual, sin saltos ni tormentas, sin revoluciones. Hablar de “extinción” del Estado, en un sentido corriente, generalizado, de masas, si cabe decirlo así, equivale indudablemente a esfumar, si no a negar, la revolución. Además, semejante “interpretación” es la más tosca tergiversación del marxismo, tergiversación que sólo favorece a la burguesía y que descansa teóricamente en la omisión de circunstancias y consideraciones importantísimas que se indican, por ejemplo, en el “resumen” contenido en el pasaje de Engels, citado aquí por nosotros en su integridad.

En primer lugar, Engels dice en el comienzo mismo de este pasaje que, al tomar el poder del Estado, el proletariado “destruye, con ello mismo, el Estado como tal”. “No es uso” pararse a pensar qué significa esto. Lo corriente es ignorarlo en absoluto o considerarlo algo así como una “debilidad hegeliana” de Engels. En realidad, en estas palabras se expresa concisamente la experiencia de una de las más grandes revoluciones proletarias, la experiencia de la Comuna de París de 1871, de la cual hablaremos detalladamente en su lugar. En realidad, Engels habla aquí de la “destrucción” del Estado de la burguesía por la revolución proletaria, mientras que las palabras relativas a la extinción del Estado se refieren a los restos del Estado proletario después de la revolución

socialista. El Estado burgués no se “extingue”, según Engels, sino que “es destruido” por el proletariado en la revolución. El que se extingue, después de esta revolución, es el Estado o semi-Estado proletario.

En segundo lugar, el Estado es una “fuerza especial de represión”. Esta magnífica y profundísima definición de Engels es dada aquí por éste con la más completa claridad. Y de ella se deduce que la “fuerza especial de represión” del proletariado por la burguesía, de millones de trabajadores por un puñado de ricachos, debe sustituirse por una “fuerza especial de represión” de la burguesía por el proletariado (dictadura del proletariado). En esto consiste precisamente la “destrucción del Estado como tal”. En esto consiste precisamente el “acto” de la toma de posesión de los medios de producción en nombre de la sociedad. Y es de suyo evidente que semejante sustitución de una “fuerza especial” (la burguesa) por otra (la proletaria) ya no puede operarse, en modo alguno, bajo la forma de “extinción”.

En tercer lugar, Engels, al hablar de la “extinción” y —con frase todavía más plástica y colorida— del “adormecimiento” del Estado, se refiere con absoluta claridad y precisión a la época posterior a la “toma de posesión de los medios de producción por el Estado en nombre de toda la sociedad”, es decir, posterior a la revolución socialista.

Todos nosotros sabemos que la forma política del “Estado”, en esta época, es la democracia más completa. Pero a ninguno de los oportunistas que tergiversan

desvergonzadamente el marxismo se le viene a las mentes la idea de que, por consiguiente, Engels hable aquí del “adormecimiento” y de la “extinción” de la democracia. Esto parece, a primera vista, muy extraño. Pero esto sólo es “incomprensible” para quien no haya comprendido que la democracia también es un Estado y que, consiguientemente, la democracia también desaparecerá cuando desaparezca el Estado. El Estado burgués sólo puede ser “destruido” por la revolución. El Estado en general, es decir, la más completa democracia, sólo puede “extinguirse”.

En cuarto lugar, al establecer su notable tesis de la “extinción del Estado”, Engels declara a renglón seguido, de un modo concreto, que esta tesis se dirige tanto contra los oportunistas, como contra los anarquistas. Además, Engels coloca en primer plano la conclusión que, derivada de su tesis sobre la “extinción del Estado”, se dirige contra los oportunistas.

Podría apostarse que de diez mil hombres que hayan leído u oído hablar acerca de la “extinción” del Estado, nueve mil novecientos noventa no saben u olvidan en absoluto que Engels no dirigió solamente contra los anarquistas sus conclusiones derivadas de esta tesis. Y de las diez personas restantes, lo más probable es que nueve no sepan qué es el “Estado popular libre” y por qué el atacar esta consigna significa atacar a los oportunistas. ¡Así se escribe la Historia! Así se adapta de un modo imperceptible la gran doctrina

revolucionaria al filisteísmo dominante. La conclusión contra los anarquistas se ha repetido miles de veces, se ha vulgarizado, se ha inculcado en las cabezas del modo más simplificado, ha adquirido la solidez de un prejuicio. ¡Pero la conclusión contra los oportunistas la han esfumado y “olvidado”!

El “Estado popular libre” era una reivindicación programática y una consigna corriente de los socialdemócratas alemanes en la década del 70. En esta consigna no hay el menor contenido político, fuera de una filistea y enfática descripción de la noción de democracia. Engels estaba dispuesto a “justificar”, “por el momento”, esta consigna desde el punto de vista de la agitación, por cuanto con ella se insinuaba legalmente la república democrática. Pero esta consigna era oportunista, porque expresaba no sólo el embellecimiento de la democracia burguesa, sino también la incompreensión de la crítica socialista de todo Estado en general. Nosotros somos partidarios de la república democrática, como la mejor forma de Estado para el proletariado bajo el capitalismo, pero no tenemos ningún derecho a olvidar que la esclavitud asalariada es el destino reservado al pueblo, incluso bajo la república burguesa más democrática. Más aún. Todo Estado es una “fuerza especial para la represión” de la clase oprimida. Por eso, todo Estado ni es libre ni es popular. Marx y Engels explicaron esto reiteradamente a sus camaradas de partido en la década del 70.

En quinto lugar, en esta misma obra de Engels, de la que todos citan el pasaje sobre la extinción del Estado, se contiene un pasaje sobre la importancia de la revolución violenta. El análisis histórico de su papel lo convierte Engels en un verdadero panegírico de la revolución violenta. Esto “nadie lo recuerda”. Sobre la importancia de este pensamiento, no es uso hablar ni siquiera pensar en los partidos socialistas contemporáneos: estos pensamientos no desempeñan ningún papel en la propaganda ni en la agitación cotidianas entre las masas. Y, sin embargo, se hallan indisolublemente unidos a la “extinción” del Estado y forman con ella un todo armónico. He aquí el pasaje de Engels:

...De que la violencia desempeña en la Historia otro papel [además del de agente del mal], un papel revolucionario; de que, según la expresión de Marx, es la partera de toda vieja sociedad que lleva en sus entrañas otra nueva; de que la violencia es el instrumento con la ayuda del cual el movimiento social se abre camino y rompe las formas políticas muertas y fosilizadas, de todo eso no dice una palabra el señor Dühring. Sólo entre suspiros y gemidos admite la posibilidad de que para derrumbar el sistema de explotación sea necesaria acaso la violencia, desgraciadamente, afirma, pues el empleo de la misma, según él, desmoraliza a quien hace uso de ella. ¡Y esto se dice, a pesar del gran avance moral e intelectual,

resultante de toda revolución victoriosa! Y esto se dice en Alemania, donde la colisión violenta que puede ser impuesta al pueblo tendría, cuando menos, la ventaja de destruir el espíritu de servilismo que ha penetrado en la conciencia nacional como consecuencia de la humillación de la Guerra de los Treinta Años. ¿Y estos razonamientos turbios, anodinos, impotentes, propios de un párroco rural, se pretende imponer al partido más revolucionario de la Historia? (Lugar citado, pág. 193, tercera edición alemana, final del IV capítulo, II parte).

¿Cómo es posible conciliar en una sola doctrina este panegírico de la revolución violenta, presentado con insistencia por Engels a los socialdemócratas alemanes desde 1878 hasta 1894, es decir, hasta los últimos días de su vida, con la teoría de la “extinción” del Estado? Generalmente se concilian ambos pasajes con ayuda del eclecticismo, desgajando a capricho (o para complacer a los detentadores del poder), sin atenerse a los principios o de un modo sofisticado, ora uno ora otro argumento y haciendo pasar a primer plano, en el noventa y nueve por ciento de los casos, si no en más, precisamente la tesis de la “extinción”. Se suplanta la dialéctica por el eclecticismo: es la actitud más usual y más generalizada ante el marxismo en la literatura socialdemócrata oficial de nuestros días. Estas suplantaciones no tienen, ciertamente, nada de nuevo;

pueden observarse incluso en la historia de la filosofía clásica griega. Con la suplantación del marxismo por el oportunismo, el eclecticismo presentado como dialéctica engaña más fácilmente a las masas, les da una aparente satisfacción, parece tener en cuenta todos los aspectos del proceso, todas las tendencias del desarrollo, todas las influencias contradictorias, etc., cuando en realidad no da ninguna noción completa y revolucionaria del proceso del desarrollo social.

Ya hemos dicho más arriba, y demostraremos con mayor detalle en nuestra ulterior exposición, que la doctrina de Marx y Engels sobre el carácter inevitable de la revolución violenta se refiere al Estado burgués. Este no puede sustituirse por el Estado proletario (por la dictadura del proletariado) mediante la “extinción”, sino sólo, por regla general, mediante la revolución violenta. El panegírico que dedica Engels a ésta, y que coincide plenamente con reiteradas manifestaciones de Marx (recordaremos el final de Miseria de la Filosofía y del Manifiesto del Partido Comunista con la declaración orgullosa y franca sobre el carácter inevitable de la revolución violenta; recordaremos la crítica del Programa de Gotha, en 1875, cuando ya habían pasado casi treinta años, y en la que Marx fustiga implacablemente el oportunismo de este programa¹⁰⁴),

104 Véase: Carlos Marx, Crítica del programa de Gotha. Programa de Gotha: Programa del Partido Socialista Obrero de Alemania, aprobado en el Congreso de Gotha en 1875, al unirse los dos partidos socialistas alemanes existentes hasta entonces: el de los eisenachianos y el de los lassalleanos. El programa era completamente oportunista, pues los eise-

este panegírico no tiene nada de “apasionamiento”, nada de declamatorio, nada de arranque polémico. La necesidad de educar sistemáticamente a las masas en esta, precisamente en esta idea sobre la revolución violenta, es algo básico en toda la doctrina de Marx y Engels. La traición cometida contra su doctrina por las corrientes socialchovinista y kautskiana hoy imperantes se manifiesta con singular relieve en el olvido por unos y otros de esta propaganda, de esta agitación. La sustitución del Estado burgués por el Estado proletario es imposible sin una revolución violenta. La supresión del Estado proletario, es decir, la supresión de todo Estado, sólo es posible por medio de un proceso de “extinción”. Marx y Engels desarrollaron estas ideas de un modo minucioso y concreto, estudiando cada situación revolucionaria por separado, analizando las enseñanzas sacadas de la experiencia de cada revolución. Y esta parte de su doctrina, que es, incuestionablemente, la más importante, es la que pasamos a analizar.

nachianos cedieron en todas las cuestiones importantes ante los lassalleanos y admitieron las tesis de éstos. Marx y Engels sometieron el Programa de Gotha a una crítica demoleadora.

Capítulo II

El Estado y la Revolución. La Experiencia de los Años 1848-1851

1. En vísperas de la revolución

Las primeras obras del marxismo maduro, *Miseria de la Filosofía* y *el Manifiesto Comunista*, datan precisamente de la víspera de la revolución de 1848. Esta circunstancia hace que en estas obras se contenga, hasta cierto punto, además de una exposición de los fundamentos generales del marxismo, el reflejo de la situación revolucionaria concreta de aquella época; por eso será, quizás, más conveniente examinar lo que los autores de esas obras dicen acerca del Estado, inmediatamente antes de examinar las conclusiones sacadas por ellos de la experiencia de los años 1848-1851.

En el transcurso del desarrollo, la clase obrera —escribe Marx en *Miseria de la Filosofía*— sustituirá la antigua sociedad burguesa por una asociación que excluya a las clases y su antagonismo; y no existirá ya un poder político propiamente dicho, pues el poder político es precisamente la expresión oficial del antagonismo de clase dentro de la sociedad burguesa. (Pág. 182 de la edición alemana de 1885).

Es interesante confrontar con esta exposición general

de la idea de la desaparición del Estado después de la supresión de las clases, la exposición que contiene el *Manifiesto Comunista*, escrito por Marx y Engels algunos meses después, a saber, en noviembre de 1847:

Al esbozar las fases más generales del desarrollo del proletariado, hemos seguido la guerra civil más o menos latente que existe en el seno de la sociedad vigente, hasta el momento en que se transforma en una revolución abierta y el proletariado, derrocando por la violencia a la burguesía, instauro su dominación (...)

Ya dejamos dicho que el primer paso de la revolución obrera será la transformación [literalmente, elevación] del proletariado en clase dominante, la conquista de la democracia.

El proletariado se valdrá de su dominación política para ir arrancando gradualmente a la burguesía todo el capital, para centralizar todos los instrumentos de producción en manos del Estado, es decir, del proletariado organizado como clase dominante, y para aumentar con la mayor rapidez posible las fuerzas productivas. (págs. 31 y 37 de la 7a edición alemana, de 1906).

Vemos aquí formulada una de las ideas más notables y más importantes del marxismo en la cuestión del Estado, a saber: la idea de la “dictadura del proletariado” (como comenzaron a denominarla Marx y Engels después de la Comuna de París) y asimismo la definición del

Estado, interesante en el más alto grado, que se cuenta también entre las “palabras olvidadas” del marxismo: *El Estado, es decir, el proletariado organizado como clase dominante.*

Esta definición del Estado no sólo no se explicaba nunca en la literatura imperante de propaganda y agitación de los partidos socialdemócratas oficiales, sino que, además, se la ha entregado expresamente al olvido, pues es del todo inconciliable con el reformismo y se da de bofetadas con los prejuicios oportunistas corrientes y las ilusiones filisteas con respecto al “desarrollo pacífico de la democracia”.

El proletariado necesita el Estado, repiten todos los oportunistas, socialchovinistas y kautskianos, asegurando que tal es la doctrina de Marx y “*olvidándose*” de añadir, primero, que, según Marx, el proletariado sólo necesita un Estado que se extinga, es decir, organizado de tal modo, que comience a extinguirse inmediatamente y que no pueda por menos de extinguirse; y, segundo, que los trabajadores necesitan un “Estado”, “es decir, el proletariado organizado como clase dominante”.

El Estado es una organización especial de la fuerza, es una organización de la violencia para la represión de una clase cualquiera. ¿Qué clase es la que el proletariado tiene que reprimir? Sólo es, naturalmente, la clase explotadora, es decir, la burguesía. Los trabajadores sólo necesitan el Estado para aplastar

la resistencia de los explotadores, y este aplastamiento sólo puede dirigirlo, sólo puede llevarlo a la práctica el proletariado, como la única clase consecuentemente revolucionaria, como la única clase capaz de unir a todos los trabajadores y explotados en la lucha contra la burguesía, por la completa eliminación de ésta.

Las clases explotadoras necesitan la dominación política para mantener la explotación, es decir, en interés egoísta de una minoría insignificante contra la mayoría inmensa del pueblo. Las clases explotadas necesitan la dominación política para destruir completamente toda explotación, es decir, en interés de la mayoría inmensa del pueblo contra la minoría insignificante de los esclavistas modernos, es decir, los terratenientes y capitalistas.

Los demócratas pequeñoburgueses, estos seudosocialistas que han sustituido la lucha de clases por sueños sobre la armonía de las clases, se han imaginado la transformación socialista también de un modo soñador, no como el derrocamiento de la dominación de la clase explotadora, sino como la sumisión pacífica de la minoría a la mayoría, que habrá adquirido conciencia de su misión. Esta utopía pequeñoburguesa, que va inseparablemente unida al reconocimiento de un Estado situado por encima de las clases, ha conducido en la práctica a la traición contra los intereses de las clases trabajadoras, como lo ha demostrado, por ejemplo, la historia de las revoluciones

francesas de 1848 y 1871, y como lo ha demostrado la experiencia de la participación “socialista” en ministerios burgueses en Inglaterra, Francia, Italia y otros países a fines del siglo XIX y comienzos del XX. Marx luchó durante toda su vida contra este socialismo pequeñoburgués, que hoy vuelve a renacer en Rusia en los partidos socialrevolucionario y menchevique. Marx desarrolló consecuentemente la doctrina de la lucha de clases hasta llegar a establecer la doctrina sobre el poder político, sobre el Estado.

El derrocamiento de la dominación de la burguesía sólo puede llevarlo a cabo el proletariado, como clase especial cuyas condiciones económicas de existencia le preparan para ese derrocamiento y le dan la posibilidad y la fuerza de efectuarlo. Mientras la burguesía desune y dispersa a los campesinos y a todas las capas pequeñoburguesas, cohesiona, une y organiza al proletariado. Sólo el proletariado —en virtud de su papel económico en la gran producción— es capaz de ser el jefe de todas las masas trabajadoras y explotadas, a quienes con frecuencia la burguesía explota, esclaviza y oprime no menos, sino más que a los proletarios, pero que no son capaces de luchar *por su cuenta* para alcanzar su propia liberación.

La doctrina de la lucha de clases, aplicada por Marx a la cuestión del Estado y de la revolución socialista, conduce necesariamente al reconocimiento de la *dominación política* del proletariado, de su

dictadura, es decir, de un poder no compartido con nadie y apoyado directamente en la fuerza armada de las masas. El derrocamiento de la burguesía sólo puede realizarse mediante la transformación del proletariado en *clase dominante*, capaz de aplastar la resistencia inevitable y desesperada de la burguesía y de organizar para el nuevo régimen económico a *todas* las masas trabajadoras y explotadas.

El proletariado necesita el poder del Estado, organización centralizada de la fuerza, organización de la violencia, tanto para aplastar la resistencia de los explotadores como para *dirigir* a la enorme masa de la población, a los campesinos, a la pequeña burguesía, a los semiproletarios, en la obra de “poner en marcha” la economía socialista.

Educando al Partido obrero, el marxismo educa a la vanguardia del proletariado, vanguardia capaz de tomar el poder y de *conducir a todo el pueblo* al socialismo, de dirigir y organizar el nuevo régimen, de ser el maestro, el dirigente, el jefe de todos los trabajadores y explotados en la obra de construir su propia vida social sin burguesía y contra la burguesía. Por el contrario, el oportunismo hoy imperante educa en sus partidos obreros a los representantes de los obreros mejor pagados, que están apartados de las masas y se “arreglan” pasablemente bajo el capitalismo, vendiendo por un plato de lentejas su derecho de primogenitura, es decir, renunciando al papel de jefes revolucionarios del

pueblo contra la burguesía.

“El Estado, es decir, el proletariado organizado como clase dominante”: esta teoría de Marx se halla inseparablemente vinculada a toda su doctrina acerca de la misión revolucionaria del proletariado en la Historia. El coronamiento de esta su misión es la dictadura proletaria, la dominación política del proletariado. Pero si el proletariado necesita el Estado como organización especial de la violencia *contra* la burguesía, de aquí se desprende por sí misma la conclusión de si es concebible que pueda crearse una organización semejante sin destruir previamente, sin aniquilar aquella máquina estatal creada para sí por la burguesía. A esta conclusión lleva directamente el *Manifiesto Comunista*, y Marx habla de ella al hacer el balance de la experiencia de la revolución de 1848-1851.

2. El balance de la revolución

En el siguiente pasaje de su obra *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*, Marx hace el balance de la revolución de 1848-1851, respecto a la cuestión del Estado, que es el que aquí nos interesa:

Pero la revolución es radical. Está pasando todavía por el purgatorio. Cumple su tarea con método. Hasta el 2 de diciembre de 1851 [día del golpe de Estado de Luis Bonaparte] había terminado la mitad de su labor preparatoria; ahora, termina

la otra mitad. Lleva primero a la perfección el poder parlamentario, para poder derrotarlo. Ahora, conseguido ya esto, lleva a la perfección el *Poder ejecutivo*, lo reduce a su más pura expresión, lo aísla, se enfrenta con él, con el único objeto de *concentrar contra él todas las fuerzas de destrucción* [subrayado por nosotros]. Y cuando la revolución haya llevado a cabo esta segunda parte de su labor preliminar, Europa se levantará y gritará jubilosa: ¡bien has hozado, viejo topo!

Este poder ejecutivo, con su inmensa organización burocrática y militar, con su compleja y artificiosa maquinaria de Estado, un ejército de funcionarios que suma medio millón de hombres, junto a un ejército de otro medio millón de hombres, este espantoso organismo parasitario que se ciñe como una red al cuerpo de la sociedad francesa y le tapona todos los poros, surgió en la época de la monarquía absoluta, de la decadencia del régimen feudal, que dicho organismo contribuyó a acelerar. La primera revolución francesa desarrolló la centralización, pero al mismo tiempo amplió el volumen, las atribuciones y el número de servidores del poder del gobierno. Napoleón perfeccionó esta máquina del Estado. La monarquía legítima y la monarquía de julio no añadieron nada más que una mayor división

del trabajo...

...Finalmente, la república parlamentaria, en su lucha contra la revolución, se vio obligada a fortalecer, junto con las medidas represivas, los medios y la centralización del Poder del gobierno. Todas las revoluciones perfeccionaban esta máquina, en vez de destrozarla [subrayado por nosotros]. Los partidos que luchaban alternativamente por la dominación, consideraban la toma de posesión de este inmenso edificio del Estado como el botín principal del vencedor. (El 18 Brumario de Luis Bonaparte, págs. 98-99, 4ª ed., Hamburgo, 1907).

En este notable pasaje, el marxismo avanza un trecho enorme en comparación con el *Manifiesto Comunista*. Allí, la cuestión del Estado se planteaba todavía de un modo extremadamente abstracto, operando con las nociones y las expresiones más generales. Aquí, la cuestión se plantea ya de un modo concreto, y la conclusión a que se llega es extraordinariamente precisa, definida, prácticamente tangible: todas las revoluciones anteriores perfeccionaron la máquina del Estado, y lo que hace falta es romperla, destruirla. Esta conclusión es lo principal, lo fundamental, en la doctrina del marxismo sobre el Estado Y precisamente esto, que es lo fundamental, es lo que no sólo ha sido *olvidado* completamente por los partidos socialdemócratas oficiales imperantes, sino lo que

ha sido evidentemente *tergiversado* (como veremos más abajo) por el más destacado teórico de la II Internacional, C. Kautsky.

En el *Manifiesto Comunista* se resumen los resultados generales de la Historia, que nos obligan a ver en el Estado un órgano de dominación de clase y nos llevan a la conclusión necesaria de que el proletariado no puede derrocar a la burguesía si no empieza por conquistar el poder político, si no logra la dominación política, si no transforma el Estado en el “proletariado organizado como clase dominante”, y de que este Estado proletario comienza a extinguirse inmediatamente después de su triunfo, pues en una sociedad sin contradicciones de clase el Estado es innecesario e imposible. Pero aquí no se plantea la cuestión de cómo deberá realizarse — desde el punto de vista del desarrollo histórico— esta sustitución del Estado burgués por el Estado proletario. Esta cuestión es precisamente la que Marx plantea y resuelve en 1852. Fiel a su filosofía del materialismo dialéctico, Marx toma como base la experiencia histórica de los grandes años de la revolución, de los años 1848-1851. Aquí, como siempre, la doctrina de Marx es un *resumen de la experiencia*, iluminado por una profunda concepción filosófica del mundo y por un rico conocimiento de la Historia.

La cuestión del Estado se plantea de un modo concreto: ¿cómo ha surgido históricamente el Estado burgués, la máquina del Estado que necesita para su dominación

la burguesía? ¿Cuáles han sido sus cambios, cuál su evolución en el transcurso de las revoluciones burguesas y ante las acciones independientes de las clases oprimidas? ¿Cuáles son las tareas del proletariado en lo tocante a esta máquina del Estado?

El poder estatal centralizado, característico de la sociedad burguesa, surgió en la época de la caída del absolutismo. Dos son las instituciones más características de esta máquina del Estado: la burocracia y el ejército permanente. En las obras de Marx y Engels se habla reiteradas veces de los miles de hilos que vinculan a estas instituciones precisamente con la burguesía. La experiencia de todo obrero revela estos vínculos de un modo extraordinariamente evidente y sugeridor. La clase obrera aprende en su propia carne a comprender estos vínculos, por eso, capta tan fácilmente y se asimila tan bien la ciencia del carácter inevitable de estos vínculos, ciencia que los demócratas pequeñoburgueses niegan por ignorancia y por frivolidad, o reconocen, todavía de un modo más frívolo, “en términos generales”, olvidándose de sacar las conclusiones prácticas correspondientes.

La burocracia y el ejército permanente son un “parásito” adherido al cuerpo de la sociedad burguesa, un parásito engendrado por las contradicciones internas que dividen a esta sociedad, pero, precisamente, un parásito que “taponar” los poros vitales. El oportunismo kautskiano imperante hoy en la socialdemocracia

oficial considera patrimonio especial y exclusivo del anarquismo la idea del Estado como un *organismo parasitario*. Se comprende que esta tergiversación del marxismo sea extraordinariamente ventajosa para esos filisteos que han llevado el socialismo a la ignominia inaudita de justificar y embellecer la guerra imperialista mediante la aplicación a ésta del concepto de la “defensa de la patria”, pero es, a pesar de todo, una tergiversación indiscutible.

A través de todas las revoluciones burguesas vividas en gran número por Europa desde los tiempos de la caída del feudalismo, este aparato burocrático y militar va desarrollándose, perfeccionándose y afianzándose. En particular, es precisamente la pequeña burguesía la que se pasa al lado de la gran burguesía y se somete a ella en una medida considerable por medio de este aparato, que suministra a las capas altas de los campesinos, pequeños artesanos, comerciantes, etc., puestecitos relativamente cómodos, tranquilos y honorables, que colocan a sus poseedores *por encima* del pueblo. Fijaos en lo ocurrido en Rusia en el medio año transcurrido desde el 27 de febrero de 1917: los cargos burocráticos, que antes se adjudicaban preferentemente a los miembros de las centurias negras, se han convertido en botín de *cadetes*, *mencheviques* y socialrevolucionarios. En el fondo, no se pensaba en ninguna reforma seria, esforzándose por aplazarlas “hasta la Asamblea Constituyente”, y aplazando poco a poco la Asamblea Constituyente

¡hasta el final de la guerra! ¡Pero para el reparto del botín, para la ocupación de los puestecitos de ministros, subsecretarios, gobernadores generales, etc., etc., no se dio largas ni se esperó a ninguna Asamblea Constituyente! El juego en torno a combinaciones para formar gobierno no era, en el fondo, más que la expresión de este reparto y reajuste del “botín”, que se hacía arriba y abajo, por todo el país, en toda la administración, central y local. El balance, un balance objetivo, del medio año que va desde el 27 de febrero al 27 de agosto de 1917 es indiscutible: las reformas se aplazaron, se efectuó el reparto de los puestecitos burocráticos, y los “errores” del reparto se corrigieron mediante algunos reajustes. Pero cuanto más se procede a estos “reajustes” del aparato burocrático entre los distintos partidos burgueses y pequeñoburgueses (entre los *cadetes*, socialrevolucionarios y mencheviques, si nos atenemos al ejemplo ruso), con tanta mayor claridad ven las clases oprimidas, y a la cabeza de ellas el proletariado, su hostilidad irreconciliable contra *toda* la sociedad burguesa. De aquí la necesidad, para todos los partidos burgueses, incluyendo a los más democráticos y “revolucionario democráticos”, de reforzar la represión contra el proletariado revolucionario, de fortalecer el aparato de represión, es decir, la misma máquina del Estado. Esta marcha de los acontecimientos obliga a la revolución “*a concentrar todas las fuerzas de destrucción*” contra

el poder estatal, la obliga a proponerse como objetivo, no el perfeccionar la máquina del Estado, sino el *destruirla, el aplastarla*.

No fue la deducción lógica, sino el desarrollo real de los acontecimientos, la experiencia viva de los años 1848-1851, lo que condujo a esta manera de plantear la cuestión. Hasta qué punto se atiene Marx rigurosamente a la base efectiva de la experiencia histórica, se ve teniendo en cuenta que en 1852 Marx no plantea todavía el problema concreto de saber con qué se va a sustituir esta máquina del Estado que ha de ser destruida. La experiencia no suministraba todavía entonces los materiales para esta cuestión, que la Historia puso al orden del día más tarde, en 1871. En 1852, con la precisión del observador que investiga la historia natural, sólo podía registrarse una cosa: que la revolución proletaria había de abordar la tarea de “concentrar todas las fuerzas de destrucción” contra el poder estatal, la tarea de “romper” la máquina del Estado. Aquí puede surgir esta pregunta: ¿Es justo generalizar la experiencia, las observaciones y las conclusiones de Marx, aplicándolas a zonas más amplias que la Historia de Francia en los tres años que van de 1848 a 1851? Para examinar esta pregunta, comenzaremos recordando una observación de Engels y pasaremos luego a los hechos.

Francia —escribía Engels en el prólogo a la tercera edición del 18 Brumario— es el país en el

que las luchas históricas de clases se han llevado cada vez a su término decisivo más que en ningún otro sitio y donde, por tanto, las formas políticas variables dentro de las que se han movido estas luchas de clases y en las que han encontrado su expresión los resultados de las mismas, y en las que se condensan sus resultados, adquieren también los contornos más acusados. Centro del feudalismo en la Edad Media y país modelo de la monarquía unitaria corporativa desde el Renacimiento, Francia pulverizó el feudalismo en la gran revolución e instauró la dominación pura de la burguesía bajo una forma clásica como ningún otro país de Europa. También la lucha del proletariado que se alza contra la burguesía dominante reviste aquí una forma violenta, desconocida en otros países. (pág. 4, ed. de 1907).

La última observación está anticuada, ya que a partir de 1871 se ha operado una interrupción en la lucha revolucionaria del proletariado francés, si bien esta interrupción, por mucho que dure, no excluye, en modo alguno, la posibilidad de que, en la próxima revolución proletaria, Francia se revele como el país clásico de la lucha de clases hasta su final decisivo.

Pero echemos una ojeada general a la historia de los países adelantados a fines del siglo XIX y comienzos del XX. Veremos que, de un modo más lento, más variado, y en un campo de acción mucho más extenso,

se desarrolla el mismo proceso: de una parte, la formación del “poder parlamentario”, lo mismo en los países republicanos (Francia, Norteamérica, Suiza) que en los monárquicos (Inglaterra, Alemania hasta cierto punto, Italia, los Países Escandinavos, etc.); de otra parte, la lucha por el poder entre los distintos partidos burgueses y pequeñoburgueses, que se reparten y se vuelven a repartir el “botín” de los puestos burocráticos, dejando intangibles las bases del régimen burgués; y finalmente, el perfeccionamiento y fortalecimiento del “poder ejecutivo”, de su aparato burocrático y militar. No cabe la menor duda de que éstos son los rasgos generales que caracterizan toda la evolución moderna de los Estados capitalistas en general. En el transcurso de tres años, de 1848 a 1851, Francia reveló, en una forma rápida, tajante, concentrada, los mismos procesos de desarrollo característicos de todo el mundo capitalista. Y en particular el imperialismo, la época del capital bancario, la época de los gigantescos monopolios capitalistas, la época de transformación del capitalismo monopolista en capitalismo monopolista de Estado, revela un extraordinario fortalecimiento de la “máquina del Estado”, un desarrollo inaudito de su aparato burocrático y militar, en relación con el aumento de la represión contra el proletariado, así en los países monárquicos como en los países republicanos más libres. Indudablemente, en la actualidad, la Historia del mundo conduce, en proporciones incomparablemente

más amplias que en 1852, a la “concentración de todas las fuerzas” de la revolución proletaria para la “destrucción” de la máquina del Estado.

¿Con qué ha de sustituir el proletariado esta máquina? La Comuna de París nos suministra los materiales más instructivos a este respecto.

3. Cómo planteaba Marx la cuestión en 1852

En 1907, publicó Mehring en la revista *Neue Zeit*¹⁰⁵ (XXV, 2, pág. 164) extractos de una carta de Marx a Weydemeyer, del 5 de marzo de 1852. Esta carta contiene, entre otros, el siguiente notable pasaje:

Por lo que a mí se refiere, no me caben ni el mérito de haber descubierto la existencia de las clases en la sociedad moderna, ni el de haber descubierto la lucha entre ellas. Mucho antes que yo, algunos historiadores burgueses habían expuesto el desarrollo histórico de esta lucha de clases y algunos economistas burgueses la anatomía económica de las clases.

Lo que yo aporté de nuevo fue demostrar:

105 Die Neue Zeit (Tiempos Nuevos), revista socialdemócrata alemana. Se publicaba en Stuttgart (1883-1923). Desde 1885 hasta 1895, Die Neue Zeit insertó algunos artículos de Federico Engels, quien daba frecuentes indicaciones a la redacción de la revista y criticaba con acritud sus desviaciones del marxismo. A partir de la segunda mitad de la década del 90, después de la muerte de Engels, Die Neue Zeit comenzó a publicar regularmente artículos de elementos revisionistas. Durante la guerra imperialista mundial (1914-1918), ocupó una posición centrista, kautskiana, apoyando a los socialchovinistas.

1) que la existencia de las clases sólo va unida a determinadas fases históricas de desarrollo de la producción (*Historische Entwicklungsphasen der Produktion*); 2) que la lucha de clases conduce, necesariamente, a la dictadura del proletariado; 3) que esta misma dictadura no es de por sí más que el tránsito hacia la abolición de todas las clases y hacia una sociedad sin clases.

En estas palabras, Marx consiguió expresar de un modo asombrosamente claro dos cosas: primero, la diferencia fundamental y cardinal entre su doctrina y las doctrinas de los pensadores avanzados y más profundos de la burguesía; y segundo, la esencia de su teoría del Estado.

Lo fundamental en la doctrina de Marx es la lucha de clases. Así se dice y se escribe con mucha frecuencia. Pero esto no es exacto. De esta inexactitud se deriva con gran frecuencia la tergiversación oportunista del marxismo, su falseamiento en un sentido aceptable para la burguesía. En efecto, la doctrina de la lucha de clases *no fue* creada por Marx, *sino* por la burguesía, *antes* de Marx, y es, en términos generales, *aceptable* para la burguesía. Quien reconoce *solamente* la lucha de clases no es aún marxista, puede mantenerse todavía dentro del marco del pensamiento burgués y de la política burguesa. Circunscribir el marxismo a la doctrina de la lucha de clases es limitar el marxismo,

bastardearlo, reducirlo a algo que la burguesía puede aceptar. Marxista sólo es el que *hace extensivo* el reconocimiento de la lucha de clases al reconocimiento de la *dictadura del proletariado*. En esto es en lo que estriba la más profunda diferencia entre un marxista y un pequeño (o un gran) burgués adocenado. En esta piedra de toque es en la que hay que contrastar la comprensión y el reconocimiento real del marxismo. Y no tiene nada de sorprendente que cuando la historia de Europa ha colocado *prácticamente* a la clase obrera ante esta cuestión, no sólo todos los oportunistas y reformistas, sino también todos los “*kautskianos*” (gente que vacila entre el reformismo y el marxismo) hayan resultado ser miserables filisteos y demócratas pequeñoburgueses, que niegan la dictadura del proletariado. El folleto de Kautsky *La dictadura del proletariado*, publicado en agosto de 1918, es decir, mucho después de aparecer la primera edición del presente libro, es un modelo de tergiversación filistea del marxismo, del que de hecho se reniega ignominiosamente, aunque se le acate hipócritamente *de palabra*. (Véase mi folleto *La revolución proletaria y el renegado Kautsky*, Petrogrado y Moscú, 1918.) El oportunismo de nuestros días, personificado por su principal representante, el ex marxista C. Kautsky, cae de lleno dentro de la característica de la posición *burguesa* que traza Marx y que hemos citado, pues este oportunismo circunscribe el terreno

del reconocimiento de la lucha de clases al terreno de las relaciones burguesas. (¡Y dentro de este terreno, dentro de este marco, ningún liberal culto se negaría a reconocer, “en principio”, la lucha de clases!) El oportunismo *no extiende* el reconocimiento de la lucha de clases precisamente a lo más fundamental, al período de *transición* del capitalismo al comunismo, al período de *derrocamiento* de la burguesía y de completa *destrucción* de ésta. En realidad, este período es inevitablemente un período de lucha de clases de un encarnizamiento sin precedentes, en que ésta reviste formas agudas nunca vistas, y, por consiguiente, el Estado de este período debe ser inevitablemente un Estado democrático de *una manera nueva* (para los proletarios y los desposeídos en general) y dictatorial *de una manera nueva* (contra la burguesía).

Además, la esencia de la teoría de Marx sobre el Estado sólo la ha asimilado quien haya comprendido que la dictadura de una clase es necesaria, no sólo para toda sociedad de clases en general, no sólo para el *proletariado* después de derrocar a la burguesía, sino también para todo el *período histórico* que separa al capitalismo de la “sociedad sin clases”, del comunismo. Las formas de los Estados burgueses son extraordinariamente diversas, pero su esencia es la misma: todos esos Estados son, bajo una forma o bajo otra, pero, en último resultado, necesariamente, una *dictadura de la burguesía*. La transición del capitalismo

al comunismo no puede, naturalmente, por menos, de proporcionar una enorme abundancia y diversidad de formas políticas, pero la esencia de todas ellas será, necesariamente, una: *la dictadura del proletariado*.

Capítulo III

El Estado y la Revolución. La Experiencia de la Comuna de París de 1871. El Análisis de Marx

1. ¿En qué consiste el heroísmo de la tentativa de los comuneros?

Es sabido que algunos meses antes de la Comuna, en el otoño de 1870, Marx previno a los obreros de París, demostrándoles que la tentativa de derribar el gobierno sería un disparate dictado por la desesperación. Pero cuando en marzo de 1871 *se impuso* a los obreros el combate decisivo y ellos lo aceptaron, cuando la insurrección fue un hecho, Marx saludó la revolución proletaria con el más grande entusiasmo, a pesar de todos los malos augurios. Marx no se aferró a la condena pedantesca de un movimiento “extemporáneo”, como el tristemente célebre renegado ruso del marxismo Plejánov, que en noviembre de 1905 había escrito alentando a la lucha a los obreros y campesinos y que después de diciembre de 1905 se puso a gritar como un liberal cualquiera: “¡No se debía haber empuñado las armas!”.

Marx, por el contrario, no se contentó con entusiasmarse

ante el heroísmo de los comuneros, que, según sus palabras, “tomaban el cielo por asalto”. Marx veía en aquel movimiento revolucionario de masas, aunque éste no llegó a alcanzar sus objetivos, una experiencia histórica de grandiosa importancia, un cierto paso hacia adelante de la revolución proletaria mundial, un paso práctico más importante que cientos de programas y de raciocinios. Analizar esta experiencia, sacar de ella las enseñanzas tácticas, revisar a la luz de ella su teoría: he aquí cómo concebía su misión Marx.

La única “corrección” que Marx consideró necesario introducir en el *Manifiesto Comunista* fue hecha por él a base de la experiencia revolucionaria de los comuneros de París. El último prólogo a la nueva edición alemana del *Manifiesto Comunista*, suscrito por sus dos autores, lleva la fecha de 24 de junio de 1872. En este prólogo, los autores, Carlos Marx y Federico Engels, dicen que el programa del *Manifiesto Comunista* está “ahora anticuado en ciertos puntos”.

“...La Comuna ha demostrado, sobre todo — continúan—, que **la clase obrera no puede simplemente tomar posesión de la máquina estatal existente y ponerla en marcha para sus propios fines** ...”

Las palabras puestas entre asteriscos, en esta cita, fueron tomadas por sus autores de la obra de Marx, *La guerra civil en Francia*.

Así, pues, Marx y Engels atribuían una importancia tan gigantesca a esta enseñanza fundamental y principal

de la Comuna de París, que la introdujeron como corrección esencial en el *Manifiesto Comunista*.

Es sobremanera característico que precisamente esta corrección esencial haya sido tergiversada por los oportunistas y que su sentido sea, probablemente, desconocido de las nueve décimas partes, si no del noventa y nueve por ciento de los lectores del *Manifiesto Comunista*. De esta tergiversación trataremos en detalle más abajo, en el capítulo consagrado especialmente a las tergiversaciones. Aquí, bastará señalar que la manera corriente, vulgar, de “entender” las notables palabras de Marx citadas por nosotros consiste en suponer que Marx subraya aquí la idea del desarrollo lento, por oposición a la toma del poder por la violencia, y otras cosas por el estilo.

En realidad, es *precisamente lo contrario*. El pensamiento de Marx consiste en que la clase obrera debe *destruir, romper* la “máquina estatal existente” y no limitarse simplemente a apoderarse de ella.

El 12 de abril de 1871, es decir, justamente en plena Comuna, Marx escribió a Kugelmann: Si te fijas en el último capítulo de mi 18 *Brumario*, verás que expongo como próxima tentativa de la revolución francesa, no hacer pasar de unas manos a otras la máquina burocrático-militar, como se *venía* haciendo hasta ahora, sino *romperla* [subrayado por Marx; en el original *zerbrechen*], y ésta es justamente la condición previa de toda verdadera revolución popular en el

continente. En esto, precisamente, consiste la tentativa de nuestros heroicos camaradas de París. (pág. 709 de la revista *Neue Zeit*, t. XX, I, año 1901-1902).

(Las cartas de Marx a Kugelmann han sido publicadas en ruso no menos que en dos ediciones, una de ellas redactada por mí y con un prólogo mío).

En estas palabras: “romper la máquina burocrático-militar del Estado”, se encierra, concisamente expresada, la enseñanza fundamental del marxismo en punto a la cuestión de las tareas del proletariado en la revolución respecto al Estado. ¡Y esta enseñanza es precisamente la que no sólo olvida en absoluto, sino que tergiversa directamente la “interpretación” imperante, kautskiana, del marxismo!

En cuanto a la referencia de Marx al 18 *Brumario*, más arriba hemos citado en su integridad el pasaje correspondiente.

Interesa señalar especialmente dos lugares en el mencionado pasaje de Marx. En primer término, Marx limita su conclusión al continente. Esto era lógico en 1871, cuando Inglaterra era todavía un modelo de país netamente capitalista, pero sin militarismo y, en una medida considerable, sin burocracia. Por eso, Marx excluía a Inglaterra, donde la revolución, e incluso una revolución popular, se consideraba y era entonces posible sin la condición previa de destruir “la máquina estatal existente”.

Hoy, en 1917, en la época de la primera gran

guerra imperialista, esta limitación hecha por Marx no tiene razón de ser. Inglaterra y Norteamérica, los más grandes y los últimos representantes —en el mundo entero— de la “libertad” anglosajona, en el sentido de ausencia de militarismo y de burocratismo, han ido rodando completamente al inmundo y sangriento pantano, común a toda Europa, de las instituciones burocrático-militares, que todo lo someten y lo aplastan. Hoy, también en Inglaterra y en Norteamérica es “condición previa de toda revolución verdaderamente popular” el *romper, el destruir la “máquina estatal existente”* (y que allí ha alcanzado, en los años de 1914 a 1917, la perfección “europea”, la perfección común al imperialismo).

En segundo lugar, merece especial atención la observación extraordinariamente profunda de Marx de que la destrucción de la máquina burocrático-militar del Estado es “condición previa de toda revolución verdaderamente popular”. Este concepto de revolución “popular” parece extraño en boca de Marx, y los plejanovistas y mencheviques rusos, estos secuaces de Struve que quieren hacerse pasar por marxistas, podrían tal vez explicar esta expresión de Marx como un “lapsus”. Han reducido el marxismo a una deformación liberal tan mezquina, que, para ellos, no existe más que la antítesis entre revolución burguesa y proletaria, y hasta esta antítesis la comprenden de un modo increíblemente escolástico.

Si tomamos como ejemplos las revoluciones del siglo XX, tendremos que reconocer como burguesas, naturalmente, también las revoluciones portuguesa y turca. Pero ni la una ni la otra son revoluciones “populares”, pues ni en la una ni en la otra actúa perceptiblemente, de un modo activo, por propia iniciativa, con sus propias reivindicaciones económicas y políticas, la masa del pueblo, la inmensa mayoría de éste. En cambio, la revolución burguesa rusa de 1905 a 1907, aunque no registrase éxitos tan “brillantes” como los que alcanzaron en ciertos momentos las revoluciones portuguesa y turca, fue, sin duda, una revolución “verdaderamente popular”, pues la masa del pueblo, la mayoría de éste, las “más bajas capas” sociales, aplastadas por el yugo y la explotación, levantáronse por propia iniciativa, estamparon en todo el curso de la revolución el sello de *sus* reivindicaciones, de sus intentos de construir a su modo una nueva sociedad en lugar de la sociedad vieja que era destruida.

En la Europa de 1871, el proletariado no formaba la mayoría ni en un solo país del continente. Una revolución “popular”, que arrastrase al movimiento verdaderamente a la mayoría, sólo podía serlo aquella que abarcase tanto al proletariado como a los campesinos. Ambas clases formaban en aquel entonces el “pueblo”. Ambas clases están unidas por el hecho de que la “máquina burocrático-militar del Estado” las oprime, las esclaviza, las explota. *Destruir*;

romper esta máquina: tal es el verdadero interés del “pueblo”, de su mayoría, de los obreros y de la mayoría de los campesinos, tal es la “condición previa” para una alianza libre, de los campesinos pobres con los proletarios, sin cuya alianza la democracia será precaria, y la transformación socialista, imposible.

Hacia esta alianza precisamente se abría camino, como es sabido, la Comuna de París, si bien no alcanzó su objetivo por una serie de causas de carácter interno y externo. Consiguientemente, al hablar de una “revolución verdaderamente popular”, Marx, sin olvidar para nada las características de la pequeña burguesía (de las cuales habló mucho y con frecuencia), tenía en cuenta con la mayor precisión la correlación efectiva de clases en la mayoría de los Estados continentales de Europa, en 1871. Y, de otra parte, constataba que la “destrucción” de la máquina estatal responde a los intereses de los obreros y campesinos, los une, plantea ante ellos la tarea común de suprimir al “parásito” y sustituirlo por algo nuevo. ¿Pero con qué sustituirlo concretamente?

2. ¿Con qué sustituir la máquina del Estado una vez destruida?

En 1847, en el *Manifiesto Comunista*, Marx daba a esta pregunta una respuesta todavía completamente abstracta, o, más exactamente, una respuesta que señalaba las tareas, pero no los medios para resolverlas.

Sustituir la máquina del Estado, una vez destruida, por la “organización del proletariado como clase dominante”, “por la conquista de la democracia”: tal era la respuesta del *Manifiesto Comunista*.

Sin perderse en utopías, Marx esperaba de la *experiencia* del movimiento de masas la respuesta a la cuestión de qué formas concretas habría de revestir esta organización del proletariado como clase dominante y de qué modo esta organización habría de coordinarse con la “conquista de la democracia” más completa y más consecuente.

En su *Guerra civil en Francia*, Marx somete al análisis más atento la experiencia de la Comuna, por breve que esta experiencia haya sido. Citemos los pasajes más importantes de esta obra:

En el siglo XIX, se desarrolló, procedente de la Edad Media, “el poder centralizado del Estado, con sus órganos omnipresentes: el ejército permanente, la policía, la burocracia, el clero y la magistratura”. Con el desarrollo del antagonismo de clase entre el capital y el trabajo, “el poder del Estado fue adquiriendo cada vez más el carácter de un poder público para la opresión del trabajo, el carácter de una máquina de dominación de clase. Después de cada revolución, que marcaba un paso adelante en la lucha de clases, se acusaba con rasgos cada vez más salientes el carácter puramente opresor del poder del Estado”. Después de la revolución de 1848-1849, el poder del Estado se

convierte en un “arma nacional de guerra del capital contra el trabajo”. El Segundo Imperio lo consolida.

“La antítesis directa del Imperio era la Comuna”. “Era la forma definida (...) de aquella república que no había de abolir tan sólo la forma monárquica de la dominación de clase, sino la dominación misma de clase”.

¿En qué había consistido, concretamente, esta forma “definida” de la república proletaria, socialista? ¿Cuál era el Estado que había comenzado a crear?

“...El primer decreto de la Comuna fue... la supresión del ejército permanente para sustituirlo por el pueblo armado...”.

Esta reivindicación figura hoy en los programas de todos los partidos que deseen llamarse socialistas. ¡Pero lo que valen sus programas nos lo dice mejor que nada la conducta de nuestros socialrevolucionarios y mencheviques, que precisamente después de la revolución del 27 de febrero han renunciado de hecho a poner en práctica esta reivindicación!

...La Comuna estaba formada por los consejeros municipales elegidos por sufragio universal en los diversos distritos de París. Eran responsables y podían ser revocados en todo momento. La mayoría de sus miembros eran, naturalmente, obreros o representantes reconocidos de la clase obrera (...). La policía, que hasta entonces había sido instrumento del gobierno central, fue despojada inmediatamente de todos sus atributos políticos y convertida

en instrumento de la Comuna, responsable ante ésta y revocable en todo momento... Y lo mismo se hizo con los funcionarios de todas las demás ramas de la administración... Desde los miembros de la Comuna para abajo, todos los que desempeñaban cargos públicos lo hacían por el salario de un obrero. Todos los privilegios y los gastos de representación de los altos dignatarios del Estado desaparecieron junto con éstos... Una vez suprimidos el ejército permanente y la policía, instrumentos de la fuerza material del antiguo gobierno, la Comuna se apresuró a destruir también la fuerza de opresión espiritual, el poder de los curas... Los funcionarios judiciales perdieron su aparente independencia... En el futuro debían ser elegidos públicamente, ser responsables y revocables...

Por tanto, la Comuna sustituye la máquina estatal destruida, aparentemente “sólo” por una democracia más completa: supresión del ejército permanente y completa elegibilidad y amovilidad de todos los funcionarios. Pero, en realidad, este “sólo” representa un cambio gigantesco de unas instituciones por otras de un tipo distinto por principio. Aquí estamos precisamente ante uno de esos casos de “transformación de la cantidad en calidad”: la democracia, llevada a la práctica del modo más completo y consecuente que puede concebirse, se convierte de democracia burguesa en democracia

proletaria, de un Estado (fuerza especial para la represión de una determinada clase) en algo que ya no es un Estado propiamente dicho.

Todavía es necesario reprimir a la burguesía y vencer su resistencia. Esto era especialmente necesario para la Comuna, y una de las causas de su derrota está en no haber hecho esto con suficiente decisión. Pero aquí el órgano represor es ya la mayoría de la población y no una minoría, como había sido siempre, lo mismo bajo la esclavitud y la servidumbre que bajo la esclavitud asalariada. ¡Y, desde el momento en que es la mayoría del pueblo la que reprime por sí misma a sus opresores, no es ya necesaria una “fuerza especial” de represión! En este sentido, el Estado comienza a extinguirse. En vez de instituciones especiales de una minoría privilegiada (la burocracia privilegiada, los jefes del ejército permanente), puede llevar a efecto esto directamente la mayoría, y cuanto más intervenga todo el pueblo en la ejecución de las funciones propias del poder del Estado tanto menor es la necesidad de dicho poder.

En este sentido, es singularmente notable una de las medidas decretadas por la Comuna, que Marx subraya: la abolición de todos los gastos de representación, de todos los privilegios pecuniarios de los funcionarios, la reducción de los sueldos de todos los funcionarios del Estado al nivel del *salario de un obrero*. Aquí es precisamente donde se expresa de un modo más evidente el *viraje* de la democracia burguesa a la

democracia proletaria, de la democracia de la clase opresora a la democracia de las clases oprimidas, del Estado como *fuerza especial* para la represión de una determinada clase a la represión de los opresores por la *fuerza conjunta* de la mayoría del pueblo, de los obreros y los campesinos. ¡Y es precisamente en este punto tan evidente —tal vez el más importante, en lo que se refiere a la cuestión del Estado— en el que las enseñanzas de Marx han sido más relegadas al olvido! En los comentarios de popularización —cuya cantidad es innumerable— no se habla de esto. “Es uso” guardar silencio acerca de esto, como si se tratase de una “ingenuidad” pasada de moda, algo así como cuando los cristianos, después de convertirse el cristianismo en religión del Estado, se “olvidaron” de las “ingenuidades” del cristianismo primitivo y de su espíritu democrático-revolucionario.

La reducción de los sueldos de los altos funcionarios del Estado parece “simplemente” la reivindicación de un democratismo ingenuo, primitivo. Uno de los “fundadores” del oportunismo moderno, el ex-socialdemócrata E. Bernstein, se ha dedicado más de una vez a repetir esas burlas burguesas triviales sobre el democratismo “primitivo”. Como todos los oportunistas, como los actuales kautskianos, no comprendía en absoluto, en primer lugar, que el paso del capitalismo al socialismo es *imposible* sin un cierto “retorno” al democratismo “primitivo” (pues ¿cómo, si no, pasar a

la ejecución de las funciones del Estado por la mayoría de la población, por toda la población en bloque?); y, en segundo lugar, que este “democratismo primitivo”, basado en el capitalismo y en la cultura capitalista, no es el democratismo primitivo de los tiempos prehistóricos o de la época precapitalista. La cultura capitalista *ha creado* la gran producción, fábricas, ferrocarriles, el correo y el teléfono, etc., y *sobre esta base*, una enorme mayoría de las funciones del antiguo “poder del Estado” se han simplificado tanto y pueden reducirse a operaciones tan sencillísimas de registro, contabilidad y control, que estas funciones son totalmente asequibles a todos los que saben leer y escribir, que pueden ejecutarse en absoluto por el “salario corriente de un obrero”, que se las puede (y se las debe) despojar de toda sombra de algo privilegiado y “jerárquico”.

La completa elegibilidad y la amovibilidad *en cualquier momento* de todos los funcionarios sin excepción; la reducción de su sueldo a los límites del “salario corriente de un obrero”: estas medidas democráticas, sencillas y “evidentes por sí mismas”, al mismo tiempo que unifican en absoluto los intereses de los obreros y de la mayoría de los campesinos, sirven de puente que conduce del capitalismo al socialismo. Estas medidas atañen a la reorganización del Estado, a la reorganización puramente política de la sociedad, pero es evidente que sólo adquieren su pleno sentido e importancia en conexión con la “expropiación de

los expropiadores” ya en realización o en preparación, es decir, con la transformación de la propiedad privada capitalista sobre los medios de producción en propiedad social.

“Al suprimir las dos mayores partidas de gastos: el ejército y la burocracia, la Comuna —escribe Marx— convirtió en realidad la consigna de todas las revoluciones burguesas: un gobierno barato”.

Entre los campesinos, al igual que en las demás capas de la pequeña burguesía, sólo “prospera”, sólo “se abre paso” en sentido burgués, es decir, se convierten en gente acomodada, en burgueses o en funcionarios con una situación garantizada y privilegiada, una minoría insignificante. La inmensa mayoría de los campesinos de todos los países capitalistas en que existe una masa campesina (y estos países capitalistas forman la mayoría), se halla oprimida por el Gobierno y ansía derrocarlo, ansía un Gobierno “barato”. Esto puede realizarlo sólo el proletariado, y, al realizarlo, da al mismo tiempo un paso hacia la transformación socialista del Estado.

3. La abolición del parlamentarismo

La Comuna —escribió Marx— debía ser, no una corporación parlamentaria, sino una corporación de trabajo, legislativa y ejecutiva al mismo tiempo (...). En vez de decidir una vez cada tres o cada seis años qué miembros de la clase dominante

han de representar y aplastar [ver-und zertreten] al pueblo en el Parlamento, el sufragio universal debía servir al pueblo, organizado en comunas, de igual modo que el sufragio individual sirve a los patronos para encontrar obreros, inspectores y contables con destino a sus empresas.

Esta notable crítica del parlamentarismo, trazada en 1871, figura también hoy, gracias al predominio del socialchovinismo y del oportunismo, entre las “palabras olvidadas” del marxismo. Los ministros y parlamentarios profesionales, los traidores al proletariado y los “mercachifles” socialistas de nuestros días han dejado íntegramente a los anarquistas la crítica del parlamentarismo, y sobre esta base asombrosamente juiciosa han declarado toda crítica del parlamentarismo ¡¡como “anarquismo”!! No tiene nada de extraño que el proletariado de los países parlamentarios “adelantados”, asqueado de “socialistas” como los Scheidemann, David, Legien, Sembat, Renaudel, Henderson, Vandervelde, Stauning, Branting, Bissolati y Cía., haya puesto cada vez más sus simpatías en el anarcosindicalismo, a pesar de que éste es hermano carnal del oportunismo.

Pero para Marx la dialéctica revolucionaria no fue nunca esa vacua frase de moda, esa bagatela en que la han convertido Plejánov, Kautsky y otros. Marx sabía romper implacablemente con el anarquismo por su incapacidad para aprovecharse hasta del “establo”

del parlamentarismo burgués —sobre todo cuando se sabe que no se está ante situaciones revolucionarias—, pero, al mismo tiempo, sabía también hacer una crítica auténticamente revolucionaria-proletaria del parlamentarismo.

Decidir una vez cada cierto número de años qué miembros de la clase dominante han de oprimir y aplastar al pueblo en el Parlamento: he aquí la verdadera esencia del parlamentarismo burgués, no sólo en las monarquías constitucionales parlamentarias, sino también en las repúblicas más democráticas.

Pero si planteamos la cuestión del Estado, si enfocamos el parlamentarismo como una de las instituciones del Estado, desde el punto de vista de las tareas del proletariado en *este* terreno, ¿dónde está entonces la salida del parlamentarismo?

¿Cómo es posible prescindir de él?

Hay que decir, una y otra vez, que las enseñanzas de Marx, basadas en la experiencia de la Comuna, están tan olvidadas, que para el “socialdemócrata” moderno (léase: para los actuales traidores al socialismo) es sencillamente incomprensible otra crítica del parlamentarismo que no sea la anarquista o la reaccionaria.

La salida del parlamentarismo no está, naturalmente, en la abolición de las instituciones representativas y de la elegibilidad, sino en transformar las instituciones representativas de lugares de charlatanería en

corporaciones “de trabajo”.

“La Comuna debía ser, no una corporación parlamentaria, sino una corporación de trabajo, legislativa y ejecutiva al mismo tiempo”.

“No una corporación parlamentaria, sino una corporación de trabajo”: ¡este tiro va derecho al corazón de los parlamentarios modernos y de los “perrillos falderos” parlamentarios de la socialdemocracia! Fijaos en cualquier país parlamentario, de Norteamérica a Suiza, de Francia a Inglaterra, Noruega, etc.: la verdadera labor “de Estado” se hace entre bastidores y la ejecutan los ministerios, las oficinas, los Estados Mayores. En los Parlamentos no se hace más que charlar, con la finalidad especial de embaucar al “vulgo”. Y tan cierto es esto, que hasta en la república rusa, república democrático burguesa, antes de haber conseguido crear un verdadero Parlamento, se han puesto de manifiesto en seguida todos estos pecados del parlamentarismo. Héroe del filisteísmo podrido como los Skóbelev y los Tsereteli, los Chernov y los Avkséntiev se las han arreglado para envilecer hasta a los Soviets, según el patrón del más sórdido parlamentarismo burgués, convirtiéndolos en vacuos lugares de charlatanería. En los Soviets, los señores ministros “socialistas” engañan a los ingenuos aldeanos con frases y con resoluciones. En el Gobierno, se desarrolla un rigodón permanente, de una parte para “cebar” con puestecitos bien retribuidos y honrosos al mayor número posible de

socialrevolucionarios y mencheviques, y, de otra parte, para “distraer la atención” del pueblo. ¡Mientras tanto, en las oficinas y en los Estados Mayores “se desarrolla” la labor “del Estado”!

El “Dielo Naroda”, órgano del partido gobernante de los “socialistas revolucionarios”, reconocía no hace mucho en un editorial —con esa sinceridad inimitable de la gente de la “buena sociedad” en la que “todos” ejercen la prostitución política—que hasta en los ministerios regentados por “socialistas” (¡perdonad la expresión!), que hasta en estos ministerios ¡subsiste sustancialmente todo el viejo aparato burocrático, funcionando a la antigua y saboteando con absoluta “libertad” las iniciativas revolucionarias! Y aunque no tuviésemos esta confesión, ¿acaso la historia real de la participación de los socialrevolucionarios y los mencheviques en el Gobierno no demuestra esto? Lo único que hay de característico en esto es que los señores Chernov, Rusánov, Sensínov y demás redactores del “Dielo Naroda”, asociados en el ministerio con los cadetes, han perdido el pudor hasta tal punto, que no se avergüenzan de contar públicamente, sin rubor, como si se tratase de una pequeñez, ¡¡que en “sus” ministerios todo está igual que antes!! Para engañar a los campesinos ingenuos, frases revolucionario-democráticas, y para “complacer” a los capitalistas, el laberinto burocrático-oficinesco: he ahí la esencia de la “honorable” coalición.

La Comuna sustituye el parlamentarismo venal y podrido de la sociedad burguesa por instituciones en las que la libertad de crítica y de examen no degenera en engaño, pues aquí los parlamentarios tienen que trabajar ellos mismos, tienen que ejecutar ellos mismos sus leyes, tienen que comprobar ellos mismos los resultados, tienen que responder directamente ante sus electores. Las instituciones representativas continúan, pero desaparece el parlamentarismo como sistema especial, como división del trabajo legislativo y ejecutivo, como situación privilegiada para los diputados. Sin instituciones representativas no puede concebirse la democracia, ni aun la democracia proletaria; sin parlamentarismo, sí puede y debe concebirse, si la crítica de la sociedad burguesa no es para nosotros una frase vacua, si la aspiración de derrocar la dominación de la burguesía es en nosotros una aspiración seria y sincera y no una frase “electoral” para cazar los votos de los obreros, como es en los labios de los mencheviques y los socialrevolucionarios, como es en los labios de los Scheidemann y Legien, los Sembat y Vandervelde. Es sobremanera instructivo que, al hablar de las funciones de aquella burocracia que necesita también la Comuna y la democracia proletaria, Marx tome como punto de comparación a los empleados de “cualquier otro patrono”, es decir, una empresa capitalista corriente, con “obrerros, inspectores y contables”. En Marx no hay ni rastro de utopismo, en el sentido de

que invente y fantasee sobre la “nueva” sociedad. No, Marx estudia como un proceso histórico-natural cómo nace la nueva sociedad de la antigua, estudia las formas de transición de la antigua a la nueva sociedad. Toma la experiencia real del movimiento proletario de masas y se esfuerza en sacar las enseñanzas prácticas de ella. “Aprende” de la Comuna, como todos los grandes pensadores revolucionarios no temieron aprender de la experiencia de los grandes movimientos de la clase oprimida, no dirigiéndoles nunca “sermones” pedantescos (por el estilo del “no se debía haber empuñado las armas”, de Plejánov, o de la frase de Tsereteli: “una clase debe saber moderarse”).

No cabe hablar de la abolición repentina de la burocracia, en todas partes y hasta sus últimas raíces. Esto es una utopía.

Pero el *destruir* de golpe la antigua máquina burocrática y comenzar a construir inmediatamente otra nueva, que permita ir reduciendo gradualmente a la nada toda burocracia, *no es* una utopía; es la experiencia de la Comuna, es la tarea directa, inmediata, del proletariado revolucionario.

El capitalismo simplifica las funciones de la administración del “Estado”, permite desterrar la “administración burocrática” y reducirlo todo a una organización de los proletarios (como clase dominante) que toma a su servicio, en nombre de toda la sociedad, a “obreros, inspectores y contables”.

Nosotros no somos utopistas. No “soñamos” en cómo podrá prescindirse de *golpe* de todo gobierno, de toda subordinación, estos sueños anarquistas, basados en la incomprensión de las tareas de la dictadura del proletariado, son fundamentalmente ajenos al marxismo y, de hecho, sólo sirven para aplazar la revolución socialista hasta el momento en que los hombres sean distintos. No, nosotros queremos la revolución socialista con hombres como los de hoy, con hombres que no puedan arreglárselas sin subordinación, sin control, sin “inspectores y contables”.

Pero a quien hay que someterse es a la vanguardia armada de todos los explotados y trabajadores: al proletariado. La “administración burocrática” específica de los funcionarios del Estado, puede y debe comenzar a sustituirse inmediatamente, de la noche a la mañana, por las simples funciones de “inspectores y contables”, funciones que ya hoy son plenamente accesibles al nivel de desarrollo de los habitantes de las ciudades y que pueden ser perfectamente desempeñadas por el “salario de un obrero”.

Organizaremos la gran producción nosotros *mismos*, los obreros, partiendo de lo que ha sido creado ya por el capitalismo, basándonos en nuestra propia experiencia obrera, estableciendo una disciplina rigurosísima, férrea, mantenida por el poder estatal de los obreros armados; reduciremos a los funcionarios del Estado a ser simples ejecutores de nuestras directivas,

“inspectores y contables” responsables, amovibles y modestamente retribuidos (en unión, naturalmente, de técnicos de todas clases, de todos los tipos y grados): he ahí *nuestra* tarea proletaria, he ahí por dónde se puede y se debe *empezar* al llevar a cabo la revolución proletaria. Este comienzo, sobre la base de la gran producción, conduce por sí mismo a la “extinción” gradual de toda burocracia, a la creación gradual de un orden —orden sin comillas, orden que no se parecerá en nada a la esclavitud asalariada—, de un orden en que las funciones de inspección y de contabilidad, cada vez más simplificadas, se ejecutarán por todos siguiendo un turno, acabarán por convertirse en costumbre, y, por fin, desaparecerán como funciones especiales de una capa *especial* de la sociedad.

Un ingenioso socialdemócrata alemán de la década del 70 del siglo pasado, dijo que el *correo* era un modelo de economía socialista. Esto es muy exacto. Hoy, el correo es una empresa organizada según el patrón de un monopolio *capitalista* de Estado. El imperialismo va convirtiendo poco a poco todos los trusts en organizaciones de este tipo. En ellos vemos esa misma burocracia burguesa, entronizada sobre los “simples” trabajadores, agobiados de trabajo y hambrientos. Pero el mecanismo de la gestión social está ya preparado en estas organizaciones. No hay más que derrocar a los capitalistas, destruir, por la mano férrea de los obreros armados, la resistencia de

estos explotadores, romper la máquina burocrática del Estado moderno, y tendremos ante nosotros un mecanismo de alta perfección técnica, libre del “parásito” y perfectamente susceptible de ser puesto en marcha por los mismos obreros unidos, dando ocupación a técnicos, inspectores y contables y retribuyendo el trabajo de todos éstos, como el de *todos* los funcionarios del “Estado” en general, con el salario de un obrero. He aquí una tarea concreta, una tarea práctica que es ya inmediatamente realizable con respecto a todos los trusts, que libera a los trabajadores de la explotación y que tiene en cuenta la experiencia ya iniciada prácticamente (sobre todo en el terreno de la organización del Estado) por la Comuna.

Organizar *toda* la economía nacional como lo está el correo para que los técnicos, los inspectores, los contables y todos los funcionarios en general perciban sueldos que no sean superiores al “salario de un obrero”, bajo el control y la dirección del proletariado armado: he ahí nuestro objetivo inmediato. He ahí el Estado que nosotros necesitamos y la base económica sobre la que este Estado tiene que descansar. He ahí lo que dará la abolición del parlamentarismo y la conservación de las instituciones representativas, he ahí lo que librerá a las clases trabajadoras de la prostitución de estas instituciones por la burguesía.

4. Organización de la unidad de la nación

...En el breve esbozo de organización nacional que la Comuna no tuvo tiempo de desarrollar, se dice claramente que la Comuna debía ser (...) la forma política hasta de la aldea más pequeña del país (...). Las comunas elegirían la “delegación nacional” de París.

...Las pocas, pero importantes funciones que aún quedarían entonces al Gobierno central no se suprimirían, como falseando conscientemente la verdad se ha dicho, sino que serían desempeñadas por funcionarios comunales, es decir, rigurosamente responsables...

...No se trataba de destruir la unidad de la nación, sino por el contrario, de organizarla mediante un régimen comunal. La unidad de la nación debía convertirse en una realidad mediante la destrucción de aquel poder del Estado que pretendía ser la encarnación de esta unidad, pero quería ser independiente de la nación y estar situado por encima de ella. De hecho, este poder del Estado no era más que una excrescencia parasitaria en el cuerpo de la nación (...). La tarea consistía en amputar los órganos puramente represivos del viejo poder estatal y arrancar sus legítimas funciones de manos de una autoridad que pretende colocarse sobre

la sociedad, para restituirlas a los servidores responsables de ésta.

Hasta qué punto los oportunistas de la socialdemocracia actual no han comprendido — tal vez fuera más exacto decir que no han querido comprender— estos razonamientos de Marx, lo revela mejor que nada el libro herostráticamente célebre del renegado Bernstein: *Las premisas del socialismo y las tareas de la socialdemocracia*. Refiriéndose precisamente a las citadas palabras de Marx, Bernstein escribía que en ellas se desarrolla un programa

que, por su contenido político, presenta, en todos sus rasgos esenciales, la mayor semejanza con el federalismo de Proudhon (...). Pese a todas las demás diferencias que separan a Marx y al “pequeñoburgués” Proudhon [Bernstein pone esta palabra entre comillas, queriendo darle una intención irónica], en estos puntos el curso de las ideas es el más afín que cabe en ambos. Naturalmente, prosigue Bernstein, que la importancia de las municipalidades va en aumento, pero a mí me parece dudoso que esta abolición [*Auflösung*: literalmente, disolución] de los Estados modernos y la transformación completa [*Umwandlung*: cambio radical] de su organización, tal como Marx y Proudhon la describen (formación de la Asamblea Nacional con delegados de las asambleas provinciales o regionales, integradas a

su vez por delegados de las comunas), tendría que ser la obra inicial de la democracia, desapareciendo, por tanto, todas las formas anteriores de las representaciones nacionales. (Bernstein. *Las premisas del socialismo*, págs. 134 y 136, edición alemana de 1899).

Esto es sencillamente monstruoso: ¡Confundir las concepciones de Marx sobre la “destrucción del poder estatal, del parásito”, con el federalismo de Proudhon! Pero esto no es casual, pues al oportunista no se le pasa siquiera por las mientes pensar que aquí Marx no habla en manera alguna del federalismo por oposición al centralismo, sino de la destrucción de la antigua máquina burguesa del Estado, existente en todos los países burgueses.

Al oportunista sólo se le viene a las mientes lo que ve en torno suyo, en medio del filisteísmo mezquino y del estancamiento “reformista”, a saber: ¡sólo las “municipalidades”!

El oportunista ha perdido la costumbre del pensar siquiera en la revolución del proletariado.

Esto es ridículo. Pero lo curioso es que nadie haya contendido con Bernstein acerca de este punto. Bernstein fue refutado por muchos, especialmente por Plejánov en la literatura rusa y por Kautsky en la europea, pero *ni* uno *ni* otro han hablado de *esta* tergiversación de Marx por Bernstein.

El oportunista se ha desacostumbrado hasta tal punto

de pensar en revolucionario y de reflexionar acerca de la revolución, que atribuye a Marx el “federalismo”, confundiéndole con el fundador del anarquismo, Proudhon. Y Kautsky y Plejánov, que quieren pasar por marxistas ortodoxos y defender la doctrina del marxismo revolucionario, ¡guardan silencio acerca de esto! Nos encontramos aquí con una de las raíces de ese extraordinario bastardeamiento de las ideas acerca de la diferencia entre marxismo y anarquismo, que es característico tanto de los kautskianos como de los oportunistas y del que habremos de hablar todavía más. En los citados pasajes de Marx sobre la experiencia de la Comuna, no hay ni rastro de federalismo. Marx coincide con Proudhon precisamente en algo que no ve el oportunista Bernstein. Marx discrepa de Proudhon precisamente en aquello en que Bernstein ve una afinidad. Marx coincide con Proudhon en que ambos abogan por la “destrucción” de la máquina moderna del Estado. Esta coincidencia del marxismo con el anarquismo (tanto con el de Proudhon como con el de Bakunin) no quieren verla ni los oportunistas ni los kautskianos, pues ambos han desertado del marxismo en este punto. Marx discrepa de Proudhon y de Bakunin precisamente en la cuestión del federalismo (para no hablar siquiera de la dictadura del proletariado). El federalismo es una derivación de principio de las concepciones pequeñoburguesas del anarquismo. Marx es centralista. En los pasajes suyos citados más arriba, no se contiene

la menor desviación del centralismo. ¡Sólo quienes se hallen poseídos de la “fe supersticiosa” del filisteo en el Estado pueden confundir la destrucción de la máquina del Estado burgués con la destrucción del centralismo! Y bien, si el proletariado y los campesinos pobres toman en sus manos el poder del Estado, se organizan de un modo absolutamente libre en comunas y *unifican* la acción de todas las comunas para dirigir los golpes contra el capital, para aplastar la resistencia de los capitalistas, para entregar a toda la nación, a toda la sociedad, la propiedad privada sobre los ferrocarriles, las fábricas, la tierra, etc., ¿acaso esto no será el centralismo?

¿Acaso esto no será el más consecuente centralismo democrático, y además un centralismo proletario?

A Bernstein no le cabe, sencillamente, en la cabeza que sea posible un centralismo voluntario, una unión voluntaria de las comunas en la nación, una fusión voluntaria de las comunas proletarias para aplastar la dominación burguesa y la máquina burguesa del Estado. Para Bernstein, como para todo filisteo, el centralismo es algo que sólo puede venir de arriba, que sólo puede ser impuesto y mantenido por la burocracia y el militarismo.

Marx subraya intencionadamente, como previendo la posibilidad de que sus ideas fuesen tergiversadas, que el acusar a la Comuna de querer destruir la unidad de la nación, de querer suprimir el poder central, es una falsedad consciente. Marx usa intencionadamente la

expresión “organizar la unidad de la nación”, para contraponer el centralismo consciente, democrático, proletario, al centralismo burgués, militar, burocrático. Pero... no hay peor sordo que el que no quiere oír. Y los oportunistas de la socialdemocracia actual no quieren, en efecto, oír hablar de la destrucción del poder del Estado, de la eliminación del parásito.

5. La destrucción del Estado parásito

Hemos citado ya, y vamos a completarlas aquí, las palabras de Marx relativas a este punto.

Generalmente, las nuevas creaciones históricas están destinadas a que se las tome por una reproducción de las formas viejas, y aun ya caducas, de vida social con las cuales las nuevas instituciones presentan cierta semejanza. Así, también esta nueva Comuna, que viene a destruir [*bricht*: romper] el poder estatal moderno, ha sido considerada como una resurrección de las Comunas medievales (...), como una federación de pequeños Estados, con arreglo al sueño de Montesquieu y los girondinos (...), como una forma exagerada de la vieja lucha contra el excesivo centralismo...

...Por el contrario, el régimen comunal habría devuelto al organismo social todas las fuerzas que hasta entonces venía devorando el “Estado”,

parásito que se nutre a expensas de la sociedad y entorpece su libre movimiento. Con este solo hecho habría iniciado la regeneración de Francia...
...El régimen comunal habría colocado a los productores rurales bajo la dirección ideológica de las capitales de sus provincias y les habría ofrecido aquí, en los obreros de la ciudad, los representantes naturales de sus intereses. La sola existencia de la Comuna implicaba, como algo evidente, un régimen de autonomía local, pero no ya como contrapeso a un poder del Estado que ahora sería superfluo...

“Destrucción del poder estatal”, que era una “excrecencia parasitaria”, su “amputación”, su “aplastamiento”, el “poder del Estado que ahora sería superfluo”: he aquí cómo se expresa Marx al hablar del Estado, valorando y analizando la experiencia de la Comuna.

Todo esto fue escrito hace poco menos de medio siglo, pero hoy hay que proceder a verdaderas excavaciones para llevar a la conciencia de las grandes masas un marxismo no falseado. Las conclusiones deducidas de la observación de la última gran revolución vivida por Marx fueron dadas al olvido precisamente al llegar el momento de las siguientes grandes revoluciones del proletariado.

...La variedad de interpretaciones a que ha sido sometida la Comuna y la variedad de intereses que han encontrado su expresión en ella demuestran que era una forma política perfectamente flexible,

a diferencia de las formas anteriores de gobierno, que habían sido todas esencialmente represivas. He aquí su verdadero secreto: la Comuna era en esencia el *gobierno de la clase obrera*, fruto de la lucha de la clase productora contra la clase apropiadora, la forma política, descubierta, al fin, bajo la cual podía llevarse a cabo la emancipación económica del trabajo...

Sin esta última condición el régimen comunal habría sido una imposibilidad y una impostura...

Los utopistas habíanse dedicado a “descubrir” las formas políticas bajo las cuales debía producirse la transformación socialista de la sociedad. Los anarquistas se desentendían del problema de las formas políticas en general. Los oportunistas de la socialdemocracia actual tomaron las formas políticas burguesas del Estado democrático parlamentario como el límite del que no podía pasarse y se rompieron la frente de tanto prosternarse ante este “modelo”, considerando como anarquismo toda aspiración a *romper* estas formas.

Marx dedujo de toda la historia del socialismo y de las luchas políticas que el Estado deberá desaparecer y que la forma transitoria para su desaparición (la forma de transición del Estado al no Estado) será “el proletariado organizado como clase dominante”. Pero Marx no se proponía *descubrir las formas* políticas de este futuro. Se limitó a la investigación precisa de la historia francesa, a su análisis y a la conclusión a

que llevó el año 1851: se avecina la *destrucción* de la máquina del Estado burgués.

Y cuando estalló el movimiento revolucionario de masas del proletariado, Marx, a pesar del revés sufrido por este movimiento, a pesar de su fugacidad y de su patente debilidad, se puso a estudiar qué formas *había revelado*.

La Comuna es la forma, “descubierta, al fin”, por la revolución proletaria, bajo la cual puede lograrse la emancipación económica del trabajo.

La Comuna es el primer intento de la revolución proletaria de *destruir* la máquina del Estado burgués, y la forma política, “descubierta, al fin”, que puede y debe *sustituir* a lo destruido. Más adelante, en el curso de nuestra exposición, veremos que las revoluciones rusas de 1905 y 1917 prosiguen, en otras circunstancias, bajo condiciones diferentes, la obra de la Comuna, y confirman el genial análisis histórico de Marx.

Capítulo IV

Continuación. Aclaraciones Complementarias de Engels

Marx dejó sentadas las tesis fundamentales sobre la cuestión de la significación de la experiencia de la Comuna. Engels volvió repetidas veces sobre este tema, aclarando el análisis y las conclusiones de Marx e iluminando a veces otros aspectos de la cuestión con tal fuerza y relieve, que es necesario detenerse

especialmente en estas aclaraciones.

1. “La cuestión de la vivienda”

En su obra sobre la cuestión de la vivienda (1872), Engels pone ya a contribución la experiencia de la Comuna, deteniéndose varias veces en las tareas de la revolución respecto al Estado. Es interesante ver cómo, sobre un tema concreto, se ponen de relieve, de una parte, los rasgos de coincidencia entre el Estado proletario y el Estado actual —rasgos que nos dan la base para hablar de Estado en ambos casos—, y, de otra parte, los rasgos de diferencia o la transición hacia la destrucción del Estado.

¿Cómo, pues, resolver la cuestión de la vivienda? En la sociedad actual, exactamente lo mismo que otra cuestión social cualquiera: por la nivelación económica gradual de la oferta y la demanda, solución que reproduce constantemente la cuestión y que, por tanto, no es tal solución. La forma en que una revolución social resolvería esta cuestión no depende solamente de las circunstancias de tiempo y lugar, sino que, además, se relaciona con cuestiones de gran alcance, entre las cuales figura, como una de las más esenciales, la supresión del contraste entre la ciudad y el campo. Como nosotros no nos ocupamos en construir ningún sistema utópico

para la organización de la sociedad del futuro, sería más que ocioso detenerse en esto. Lo cierto, sin embargo, es que ya hoy existen en las grandes ciudades edificios suficientes para remediar en seguida, si se les diese un empleo racional, toda verdadera escasez de *vivienda*: Esto sólo puede lograrse, naturalmente, expropiando a los actuales poseedores y alojando en sus casas a los obreros que carecen de vivienda o a los que viven hacinados en la suya. Y tan pronto como el proletariado conquiste el poder político, esta medida, impuesta por los intereses del bien público, será de tan fácil ejecución como lo son hoy las otras expropiaciones y las requisas de viviendas que lleva a cabo el Estado actual. (página 22 de la edición alemana de 1887).

Aquí Engels no analiza el cambio de forma del poder estatal, sino sólo el contenido de sus actividades. La expropiación y la requisa de viviendas son efectuadas también por orden del Estado actual. Desde el punto de vista formal, también el Estado proletario “ordenará” requisar viviendas y expropiar edificios. Pero es evidente que el antiguo aparato ejecutivo, la burocracia, vinculada con la burguesía, sería sencillamente inservible para llevar a la práctica las órdenes del Estado proletario.

...Hay que hacer constar que la “apropiación efectiva” de todos los instrumentos de trabajo,

la ocupación de toda la industria por el pueblo trabajador, es precisamente lo contrario del “rescate” proudhoniano. En éste, es cada obrero el que pasa a ser propietario de su vivienda, de su campo, de su instrumento de trabajo; en la primera, en cambio, es el “pueblo trabajador” el que pasa a ser propietario colectivo de los edificios, de las fábricas y de los instrumentos de trabajo, y es poco probable que su disfrute se conceda, sin indemnización de los gastos, a los individuos o a las sociedades, por lo menos durante el período de transición. Exactamente lo mismo que la abolición de la propiedad territorial no implica la abolición de la renta del suelo, sino su transferencia a la sociedad, aunque sea con ciertas modificaciones. La apropiación efectiva de todos los instrumentos de trabajo por el pueblo trabajador no excluye, por tanto, en modo alguno, la conservación de los alquileres y arrendamientos. (Ídem, pág. 68).

La cuestión esbozada en este pasaje, a saber: la cuestión de las bases económicas de la extinción del Estado, será examinada por nosotros en el capítulo siguiente. Engels se expresa con extremada cautela, diciendo que “es poco probable” que el Estado proletario conceda gratis las viviendas, “por lo menos durante el período de transición”. El arrendamiento de viviendas de propiedad de todo el pueblo a distintas

familias mediante un alquiler supone el cobro de estos alquileres, un cierto control y una determinada regulación para el reparto de las viviendas. Todo esto exige una cierta forma de Estado, pero no reclama en modo alguno un aparato militar y burocrático especial, con funcionarios que disfruten de una situación privilegiada. La transición a un estado de cosas en que sea posible asignar las viviendas gratuitamente se halla vinculada a la “extinción” completa del Estado.

Hablando de cómo los blanquistas, después de la Comuna y bajo la acción de su experiencia, se pasaron al campo de los principios marxistas, Engels formula de pasada esta posición en los términos siguientes:

“...Necesidad de la acción política del proletariado y de su dictadura, como paso hacia la supresión de las clases y, con ellas, del Estado...”. (Ídem, pág. 55).

Algunos aficionados a la crítica literal o ciertos “exterminadores” burgueses del marxismo encontrarán quizá una contradicción entre este *reconocimiento* de la “supresión del Estado” y la negación de semejante fórmula, por anarquista, en el pasaje del “Anti-Dühring” citado más arriba. No tendría nada de extraño que los oportunistas clasificasen también a Engels entre los “anarquistas”, ya que hoy se va generalizando cada vez más entre los socialchovinistas la tendencia de acusar a los internacionalistas de anarquismo.

Que a la par con la supresión de las clases se producirá también la supresión del Estado, lo ha sostenido

siempre el marxismo. El tan conocido pasaje del “Anti-Dühring” acerca de la “extinción del Estado” no acusa a los anarquistas simplemente de abogar por la supresión del Estado, sino de predicar la posibilidad de suprimir el Estado “de la noche a la mañana”.

Como la doctrina “socialdemócrata” hoy imperante ha tergiversado completamente la actitud del marxismo ante el anarquismo en lo tocante a la cuestión de la destrucción del Estado, será muy útil recordar aquí una polémica de Marx y Engels con los anarquistas.

2. Polémica con los anarquistas

Esta polémica tuvo lugar en el año 1873. Marx y Engels escribieron para un almanaque socialista italiano unos artículos contra los proudhonianos, “autonomistas” o “antiautoritarios”, artículos que no fueron publicados en traducción alemana hasta 1913, en la revista *Neue Zeit*.¹⁰⁶

Si la lucha política de la clase obrera —escribió Marx, ridiculizando a los anarquistas y su negación de la política— asume formas revolucionarias, si los obreros sustituyen la dictadura de la clase burguesa con su dictadura revolucionaria, cometen un terrible delito de leso principio, porque para satisfacer sus míseras necesidades materiales de cada día, para vencer la resistencia de la burguesía, dan al Estado

¹⁰⁶ Lenin se refiere al artículo de Carlos Marx, “El indiferentismo político”, y al de Engels, “De la autoridad”.

una forma revolucionaria y transitoria en vez de deponer las armas y abolirlo...

(Neue Zeit, 1913-1914, año 32, t. I, pág. 40).

¡He ahí contra qué “abolición” del Estado se manifestaba, exclusivamente, Marx, al refutar a los anarquistas! No era, ni mucho menos, contra el hecho de que el Estado desaparezca con la desaparición de las clases o sea suprimido al suprimirse éstas, sino contra el hecho de que los obreros renuncien al empleo de las armas, a la violencia organizada, *es decir, al Estado*, llamado a servir para “vencer la resistencia de la burguesía”.

Marx subraya intencionadamente —para que no se tergiverse el verdadero sentido de su lucha contra el anarquismo— la “forma revolucionaria y *transitoria*” del Estado que el proletariado necesita. El proletariado sólo necesita el Estado temporalmente. Nosotros no discrepamos en modo alguno de los anarquistas en cuanto al problema de la abolición del Estado, como *meta final*. Lo que afirmamos es que, para alcanzar esta meta, es necesario el empleo temporal de las armas, de los medios, de los métodos del poder del Estado *contra* los explotadores, como para destruir las clases es necesaria la dictadura temporal de la clase oprimida. Marx elige contra los anarquistas el planteamiento más tajante y más claro del problema: después de derrocar el yugo de los capitalistas, ¿deberán los obreros “deponer las armas” o emplearlas contra los capitalistas para vencer su resistencia? Y el empleo

sistemático de las armas por una clase contra otra clase, ¿qué es sino una “forma transitoria” de Estado?

Que cada socialdemócrata se pregunte si es así como él ha planteado la cuestión del Estado en su polémica con los anarquistas, si es *así* como ha planteado esta cuestión la inmensa mayoría de los partidos socialistas oficiales de la II Internacional.

Engels expone estos pensamientos de un modo todavía más detallado y más popular. Ridiculiza, ante todo, el embrollo de pensamientos de los proudhonianos, quienes se llamaban “antiautoritarios”, es decir, negaban toda autoridad, toda subordinación, todo poder. Tomad una fábrica, un ferrocarril, un barco en alta mar, dice Engels: ¿acaso no es evidente que sin una cierta subordinación y, por consiguiente, sin una cierta autoridad o poder será imposible el funcionamiento de ninguna de estas complicadas empresas técnicas, basadas en el empleo de máquinas y en la cooperación de muchas personas con arreglo a un plan?

“...Cuando opongo parecidos argumentos a los más furiosos antiautoritarios —dice Engels— no pueden responderme más que esto: ‘¡Ah! Eso es verdad, pero aquí no se trata de una autoridad de que investimos a nuestros delegados, sino de un *encargo determinado*’. Esta gente cree poder cambiar la cosa con cambiarle el nombre...”
Habiendo puesto así de manifiesto que la autoridad y la autonomía son conceptos relativos, que su radio de aplicación cambia con las distintas fases

del desarrollo social, que es absurdo aceptar estos conceptos como algo absoluto, y después de añadir que el campo de la aplicación de las máquinas y de la gran industria se ensancha cada vez más, Engels pasa de las consideraciones generales sobre la autoridad al problema del Estado.

...Si los autonomistas —escribe— se limitaran a decir que la organización social futura tolerará la autoridad únicamente en los límites fijados inevitablemente por las condiciones de la producción, sería posible entenderse con ellos. Pero se muestran ciegos con referencia a todos los hechos que hacen necesaria la autoridad y luchan apasionadamente contra esta palabra...

¿Por qué los antiautoritarios no se limitan a gritar contra la autoridad política, contra el Estado? Todos los socialistas están de acuerdo en que el Estado y, junto con él, la autoridad política desaparecerán como consecuencia de la futura revolución social, es decir, que las funciones públicas perderán su carácter político y se convertirán en funciones puramente administrativas, destinadas a velar por los intereses sociales. Pero los antiautoritarios exigen que el Estado político sea abolido de un golpe, antes de que sean abolidas las relaciones sociales que han dado origen al mismo: exigen que el primer acto de la revolución social sea la abolición de la autoridad.

¿Es que dichos señores han visto alguna vez una revolución? Indudablemente, no hay nada más

autoritario que una revolución. La revolución es un acto durante el cual una parte de la población impone su voluntad a la otra mediante los fusiles, las bayonetas, los cañones, esto es, mediante elementos extraordinariamente autoritarios. El partido triunfante se ve obligado a mantener su dominación por medio del temor que dichas armas infunden a los reaccionarios. Si la Comuna de París no se hubiera apoyado en la autoridad del pueblo armado contra la burguesía, ¿habría subsistido más de un día? ¿No tenemos más bien, por el contrario, el derecho de censurar a la Comuna por no haberse servido suficientemente de dicha autoridad? Así, pues, una de dos: o los antiautoritarios no saben lo que dicen, y en este caso no hacen más que sembrar la confusión, o lo saben y, en este caso, traicionan la causa del proletariado. Tanto en uno como en otro caso sirven únicamente a la reacción. (Ídem, pág. 39)

En este pasaje se abordan cuestiones que conviene examinar en conexión con el tema de la correlación entre la política y la economía en el período de extinción del Estado (tema tratado en el capítulo siguiente). Son cuestiones tales como la de la transformación de las funciones públicas, de funciones políticas en funciones simplemente administrativas, y la del “Estado político”. Esta última expresión, especialmente expuesta a provocar equívocos, apunta al proceso de la extinción del

Estado: al llegar a una cierta fase de su extinción, puede calificarse al Estado moribundo de Estado no político.

También en este pasaje de Engels la parte más notable es el planteamiento de la cuestión contra los anarquistas. Los socialdemócratas que pretenden ser discípulos de Engels han discutido millones de veces con los anarquistas desde 1873, pero han discutido precisamente *no* como pueden y deben discutir los marxistas. El concepto anarquista de la abolición del Estado es confuso y no revolucionario: así es como plantea la cuestión Engels. En efecto, los anarquistas no quieren ver la revolución en su nacimiento y en su desarrollo, en sus tareas específicas con relación a la violencia, a la autoridad, al poder y al Estado.

La crítica corriente del anarquismo en los socialdemócratas de nuestros días ha degenerado en la más pura vulgaridad pequeñoburguesa: “¡nosotros reconocemos el Estado; los anarquistas, no!”. Se comprende que semejante vulgaridad tenga por fuerza que repugnar a obreros un poco reflexivos y revolucionarios. Engels se expresa de otro modo: subraya que todos los socialistas reconocen la desaparición del Estado como consecuencia de la revolución socialista. Luego, plantea concretamente el problema de la revolución, precisamente el problema que los socialdemócratas suelen soslayar en su oportunismo, cediendo, por decirlo así, la exclusiva de su “estudio” a los anarquistas, y, al plantear este problema, Engels agarra al toro por los

cuernos: ¿no hubiera debido la Comuna emplear *más abundantemente* el poder revolucionario del Estado, es decir, del proletariado armado, organizado como clase dominante?

Por lo general, la socialdemocracia oficial imperante elude la cuestión de las tareas concretas del proletariado en la revolución, bien con simples burlas de filisteo, bien, en el mejor de los casos, con la frase sofisticada evasiva de “¡ya veremos!” Y los anarquistas tenían derecho a decir de esta socialdemocracia que traicionaba su misión de educar revolucionariamente a los obreros. Engels se vale de la experiencia de la última revolución proletaria, precisamente, para estudiar del modo más concreto qué es lo que debe hacer el proletariado y cómo, tanto con relación a los Bancos como en lo que respecta al Estado.

3. Una carta a Bebel

Uno de los pasajes más notables, si no el más notable de las obras de Marx y Engels respecto a la cuestión del Estado, es el siguiente, de una carta de Engels a Bebel de 18-28 de marzo de 1875. Carta que —dicho entre paréntesis— fue publicada por vez primera, que nosotros sepamos, por Bebel en el segundo tomo de sus memorias (*De mi vida*), que vieron la luz en 1911, es decir, 36 años después de escrita y enviada aquella carta. Engels escribió a Bebel criticando

aquel mismo proyecto de programa de Gotha, que Marx criticó en su célebre carta a Bracke. Y, por lo que se refiere especialmente a la cuestión del Estado, le decía lo siguiente:

El Estado popular libre se ha convertido en el Estado libre. Gramaticalmente hablando, un Estado libre es un Estado que es libre respecto a sus ciudadanos, es decir, un Estado con un gobierno despótico. Habría que abandonar toda esa charlatanería acerca del Estado, sobre todo después de la Comuna, que no era ya un Estado en el verdadero sentido de la palabra. Los anarquistas nos han echado en cara más de la cuenta eso del “Estado popular”, a pesar de que ya la obra de Marx contra Proudhon y luego el *Manifiesto Comunista* dicen expresamente que, con la implantación del régimen social socialista, el Estado se disolverá por sí mismo [*sich auflöst*] y desaparecerá. Siendo el Estado una institución meramente transitoria, que se utiliza en la lucha, en la revolución, para someter por la violencia a sus adversarios, es un absurdo hablar de un Estado libre del pueblo: mientras el proletariado necesite todavía del Estado, no lo necesitará en interés de la libertad, sino para someter a sus adversarios, y tan pronto como pueda hablarse de libertad, el Estado como tal dejará de existir. Por eso

nosotros propondríamos decir siempre, en vez de la palabra Estado, la palabra “Comunidad” [*Gemeinwesen*], una buena y antigua palabra alemana que equivale a la palabra francesa “Commune”. (pág. 322 del texto alemán).

Hay que tener en cuenta que esta carta se refiere al programa del Partido, criticado por Marx en una carta escrita solamente varias semanas después de aquella (carta de Marx de 5 de mayo de 1875), y que Engels vivía por aquel entonces en Londres, con Marx. Por eso, al decir en las últimas líneas de la carta “nosotros”, Engels, indudablemente, en su nombre y en el de Marx propone al jefe del Partido obrero alemán borrar del programa la palabra “Estado” y sustituirla por la palabra “*Comunidad*”.

¡Qué bramidos sobre “anarquismo” lanzarían los cabecillas del “marxismo” de hoy, un “marxismo” falsificado para uso de oportunistas, si se les propusiese semejante corrección en su programa! Que bramen cuanto quieran. La burguesía les elogiará por ello.

Pero nosotros continuaremos nuestra obra. Cuando revisemos el programa de nuestro Partido, deberemos tomar en consideración, sin falta, el consejo de Engels y Marx, para acercarnos más a la verdad, para restaurar el marxismo, purificándolo de tergiversaciones, para orientar más certeramente la lucha de la clase obrera por su liberación. Entre los bolcheviques no habrá, probablemente, quien se oponga al consejo de Engels

y Marx. La dificultad estará solamente, si acaso, en el término. En alemán, hay dos palabras para expresar la idea de “comunidad”, de las cuales Engels eligió la que no indica una comunidad por separado, sino el conjunto de ellas, el sistema de comunas. En ruso, no existe una palabra semejante, y tal vez tendremos que emplear la palabra francesa “commune”, aunque esto tenga también sus inconvenientes.

“La Comuna no era ya un Estado en el verdadero sentido de la palabra”: he aquí la afirmación más importante de Engels, desde el punto de vista teórico. Después de lo que dejamos expuesto más arriba, esta afirmación es absolutamente lógica. La Comuna *había dejado* de ser un Estado, toda vez que su papel no era reprimir a la mayoría de la población, sino a la minoría (a los explotadores); había roto la máquina del Estado burgués; en vez de una fuerza especial para la represión, entró en escena la población misma. Todo esto era renunciar al Estado en su sentido estricto. Y si la Comuna se hubiera consolidado, habrían ido “extinguiéndose” en ella por sí mismas las huellas del Estado, no habría sido necesario “suprimir” sus instituciones: éstas habrían dejado de funcionar a medida que no tuviesen nada que hacer.

“Los anarquistas nos han echado en cara más de la cuenta eso del Estado popular”. Al decir esto, Engels se refiere, principalmente, a Bakunin y a sus ataques contra los socialdemócratas alemanes.

Engels reconoce que estos ataques son justos en tanto en cuanto el “Estado popular” es un absurdo y un concepto tan divergente del socialismo como lo es el “Estado popular libre”. Engels se esfuerza en corregir la lucha de los socialdemócratas alemanes contra los anarquistas, en hacer de esta lucha una lucha ajustada a los principios, en depurar esta lucha de los prejuicios oportunistas relativos al “Estado”. ¡Trabajo perdido! La carta de Engels se pasó 36 años en el fondo de un cajón. Y más abajo veremos que, aun después de publicada esta carta, Kautsky sigue repitiendo tenazmente, en el fondo, los mismos errores contra los que precavía Engels.

Bebel contestó a Engels el 21 de septiembre de 1875, en una carta en la que escribía, entre otras cosas, que estaba “completamente de acuerdo” con sus juicios acerca del proyecto de programa y que había reprochado a Liebknecht su transigencia (pág. 334 de la edición alemana de las memorias de Bebel, tomo II). Pero si abrimos el folleto de Bebel titulado “Nuestros objetivos”, nos encontramos en él con consideraciones absolutamente falsas acerca del Estado:

“El Estado debe convertirse de un Estado basado en la *dominación de clase en un Estado popular*” (Nuestros objetivos, edición alemana de 1886, pág. 14). ¡Así aparece impreso en la novena (¡novena!) edición del folleto de Bebel! No es de extrañar que esta repetición tan obstinada de los juicios oportunistas sobre el Estado

haya sido asimilada por la socialdemocracia alemana, sobre todo cuando las explicaciones revolucionarias de Engels se mantenían ocultas y las circunstancias todas de la vida diaria la habían “desacostumbrado” para mucho tiempo de la acción revolucionaria.

4. Crítica del proyecto del programa de Erfurt

La crítica del proyecto del programa de Erfurt,¹⁰⁷ enviada por Engels a Kautsky el 29 de junio de 1891 y publicada sólo después de pasados diez años en la revista *Neue Zeit*, no puede pasarse por alto en un análisis de la doctrina del marxismo sobre el Estado, pues este documento se consagra de modo principal a criticar precisamente las concepciones oportunistas de la socialdemocracia en la cuestión de la organización del Estado. Señalaremos de paso que Engels hace también, en punto a los problemas económicos, una indicación importantísima, que demuestra cuán atentamente y con qué profundidad seguía los cambios que se iban produciendo en el capitalismo moderno y cómo ello le permitía prever hasta cierto punto las tareas de nuestra época, de la época imperialista. He aquí la indicación a que nos referimos: a propósito de las palabras “falta de planificación”

107 El Programa de Erfurt de la socialdemocracia alemana se aprobó en octubre de 1891 en el Congreso de Erfurt, viniendo a sustituir al Programa de Gotha, aprobado en 1875. Los errores del Programa de Erfurt fueron criticados por Engels en su obra *En torno a la crítica del proyecto de programa socialdemócrata de 1891*.

(*Planlosigkeit*), empleadas en el proyecto de programa para caracterizar al capitalismo, Engels escribe: “Si pasamos de las sociedades anónimas a los trusts, que dominan y monopolizan ramas industriales enteras, vemos que aquí terminan no sólo la producción privada, sino también la falta de planificación” (Neue Zeit, año 20, t. I, 1901-1902, pág. 8).

En estas palabras se destaca lo más fundamental en la valoración teórica del capitalismo moderno, es decir, del imperialismo, a saber: que el capitalismo se convierte en un *capitalismo* monopolista. Conviene subrayar esto, pues el error más generalizado está en la afirmación reformista-burguesa de que el capitalismo monopolista o monopolista de Estado no es ya capitalismo, puede llamarse ya “socialismo de Estado”, y otras cosas por el estilo. Naturalmente, los trusts no entrañan, no han entrañado hasta hoy ni pueden entrañar una completa sujeción a planes. Pero en tanto trazan planes, en tanto los magnates del capital calculan de antemano el volumen de la producción en un plano nacional o incluso en un plano internacional, en tanto regulan la producción con arreglo a planes, seguimos moviéndonos, a pesar de todo, dentro del *capitalismo*, aunque en una nueva fase suya, pero que no deja, indudablemente, de ser capitalismo. La “proximidad” de *tal* capitalismo al socialismo debe ser, para los verdaderos representantes del proletariado, un argumento a favor de la cercanía, de la facilidad, de la viabilidad y de la urgencia de la

revolución socialista, pero no, en modo alguno, un argumento para mantener una actitud de tolerancia ante los que niegan esta revolución y ante los que encubren las lacras del capitalismo, como hacen todos los reformistas. Pero volvamos a la cuestión del Estado. De tres clases son las indicaciones especialmente valiosas que hace aquí Engels: en primer lugar, las que se refieren a la cuestión de la República; en segundo lugar, las que afectan a las relaciones entre la cuestión nacional y la estructura del Estado; en tercer lugar, las que se refieren al régimen de autonomía local.

Por lo que se refiere a la República, Engels hacía de esto el centro de gravedad de su crítica del proyecto del programa de Erfurt. Y, si tenemos en cuenta la significación adquirida por el programa de Erfurt en toda la socialdemocracia internacional y cómo este programa se convirtió en modelo para toda la II Internacional, podremos decir sin exageración que Engels critica aquí el oportunismo de toda la II Internacional.

“Las reivindicaciones políticas del proyecto —escribe Engels— adolecen de un gran defecto. *No se contiene* en él [subrayado por Engels] lo que en realidad se debía haber dicho”.

Y más adelante se aclara que la Constitución alemana está, en rigor, calcada sobre la Constitución más reaccionaria de 1850; que el Reichstag no es, según la expresión de Guillermo Liebknecht, más que la “hoja de parra del absolutismo”, y que el pretender llevar a cabo la

“transformación de todos los instrumentos de trabajo en propiedad común” a base de una Constitución en la que son legalizados los pequeños Estados y la federación de los pequeños Estados alemanes, es un “absurdo evidente”. “Tocar esto es peligroso”, añade Engels, que sabe perfectamente que en Alemania no se puede incluir legalmente en el programa la reivindicación de la República. No obstante, Engels no se contenta sencillamente con esta evidente consideración, que satisface a “todos”. Engels prosigue:

Y, sin embargo, no hay más remedio que abordar la cosa de un modo o de otro. Hasta qué punto es esto necesario, lo demuestra el oportunismo, que está difundándose [*einreissende*] precisamente ahora en una gran parte de la prensa socialdemócrata. Por miedo a que se renueve la ley contra los socialistas, o por el recuerdo de diversas manifestaciones hechas prematuramente bajo el imperio de aquella ley, se quiere que el Partido reconozca ahora que el orden legal vigente en Alemania es suficiente para realizar todas las reivindicaciones de aquél por la vía pacífica...

Engels destaca en primer plano el hecho fundamental de que los socialdemócratas alemanes obraban por miedo a que se renovase la ley de excepción, y califica esto, sin rodeos, de oportunismo, declarando como completamente absurdos los sueños acerca de una vía

“pacífica”, precisamente por no existir en Alemania ni República ni libertades. Engels es lo bastante cauto para no atarse las manos. Reconoce que en países con República o con una gran libertad “cabe imaginarse” (¡solamente “imaginarse”!) un desarrollo pacífico hacia el socialismo, pero en Alemania, repite:

“...En Alemania, donde el gobierno es casi omnipotente y el Reichstag y todas las demás instituciones representativas carecen de poder efectivo, el proclamar en Alemania algo semejante, y además sin necesidad alguna, significa quitarle al absolutismo la hoja de parra y colocarse uno mismo a cubrir la desnudez ajena...”.

Y, en efecto, la inmensa mayoría de los jefes oficiales del Partido Socialdemócrata alemán, partido que “archivó” estas indicaciones, resultaron ser encubridores del absolutismo.

...Semejante política sólo sirve para poner en el camino falso al propio partido. Se hace pasar a primer plano las cuestiones políticas generales, abstractas, y de este modo se oculta las cuestiones concretas más inmediatas, aquellas que se ponen por sí mismas al orden del día al surgir los primeros grandes acontecimientos, en la primera crisis política. Y lo único que con esto se consigue es que, al llegar el momento decisivo, el partido se sienta de pronto desconcertado, que reinen en él la confusión y el desacuerdo

acerca de las cuestiones decisivas, por no haber discutido nunca estas cuestiones...

Este olvido en que se deja las grandes, las fundamentales consideraciones en aras de los intereses momentáneos del día, esto de perseguir éxitos pasajeros y de luchar por ellos sin fijarse en las consecuencias ulteriores, esto de sacrificar el porvenir del movimiento por su presente, podrá hacerse por motivos “honrados”, pero es y seguirá siendo oportunismo, y el oportunismo “honrado” es quizá el más peligroso de todos...

Si hay algo indudable es que nuestro partido y la clase obrera sólo pueden llegar al poder bajo la forma política de la República democrática. Esta es, incluso, la forma específica para la dictadura del proletariado, como lo ha puesto ya de relieve la gran Revolución Francesa...

Engels repite aquí, en una forma especialmente plástica, aquella idea fundamental que va como hilo de engarce a través de todas las obras de Marx, a saber: que la República democrática es el acceso más próximo a la dictadura del proletariado. Pues esta República, que no suprime ni mucho menos la dominación del capital ni, consiguientemente, la opresión de las masas ni la lucha de clases, lleva inevitablemente a un ensanchamiento, a un despliegue, a una patentización y a una agudización tales de esta lucha, que, tan pronto como surge la posibilidad de satisfacer los intereses

vitales de las masas oprimidas, esta posibilidad se realiza, inevitable y exclusivamente, en la dictadura del proletariado, en la dirección de estas masas por el proletariado. Para toda la II Internacional, éstas son también “palabras olvidadas” del marxismo, y este olvido se reveló de un modo extraordinariamente nítido en la historia del partido menchevique durante el primer medio año de la Revolución Rusa de 1917.

Respecto a la cuestión de la República federativa, en conexión con la composición nacional de la población, escribía Engels:

¿Qué es lo que debe ocupar el puesto de la actual Alemania [con su Constitución monárquico-reaccionaria y su sistema igualmente reaccionario de subdivisión en pequeños Estados, que eterniza la particularidad del “prusianismo”, en vez de disolverla en una Alemania formando un todo]? A mi juicio, el proletariado sólo puede emplear la forma de la República única e indivisible. La República federativa es todavía hoy, en conjunto, una necesidad en el territorio gigantesco de los Estados Unidos, si bien en las regiones del Este se ha convertido ya en un obstáculo. Representaría un progreso en Inglaterra, donde cuatro naciones pueblan las dos islas y donde, a pesar de no haber más que un Parlamento, coexisten tres sistemas de legislación. En la

pequeña Suiza, se ha convertido ya desde hace largo tiempo en un obstáculo, y si allí se puede todavía tolerar la República federativa, es debido únicamente a que Suiza se contenta con ser un miembro puramente pasivo en el sistema de los Estados europeos. Para Alemania, un régimen federalista al modo del de Suiza significaría un enorme retroceso. Hay dos puntos que distinguen a un Estado federal de un Estado unitario, a saber: que cada Estado que forma parte de la unión tiene su propia legislación civil y criminal y su propia organización judicial, y que además de cada Parlamento particular existe una Cámara federal en la que vota como tal cada cantón, sea grande o pequeño.

En Alemania, el Estado federal es el tránsito hacia un Estado completamente unitario, y la “revolución desde arriba” de 1866 y 1870 no debe ser revocada, sino completada mediante un “movimiento desde abajo”.

Engels no sólo no revela indiferencia en cuanto a la cuestión de las formas de Estado, sino que, por el contrario, se esfuerza en analizar con escrupulosidad extraordinaria precisamente las formas de transición, para determinar, con arreglo a las particularidades históricas concretas de cada caso, *de qué y hacia qué* es transición la forma transitoria de que se trata.

Engels, como Marx, defiende, desde el punto de vista del proletariado y de la revolución proletaria,

el centralismo democrático, la República única e indivisible. Considera la República federativa, bien como excepción y como obstáculo para el desarrollo, bien como transición de la monarquía a la República centralista, como un “progreso”, en determinadas circunstancias especiales. Y entre estas circunstancias especiales se destaca la cuestión nacional.

En Engels como en Marx, a pesar de su crítica implacable del carácter reaccionario de los pequeños Estados y del encubrimiento de este carácter reaccionario por la cuestión nacional en determinados casos concretos, no se encuentra en ninguna de sus obras ni rastro de tendencia a eludir la cuestión nacional, tendencia de que suelen pecar frecuentemente los marxistas holandeses y polacos al partir de la lucha legítima contra el nacionalismo filisteamente estrecho de “sus” pequeños Estados.

Hasta en Inglaterra, donde las condiciones geográficas, la comunidad de idioma y la historia de muchos siglos parece que debían haber “liquidado” la cuestión nacional en las distintas pequeñas divisiones territoriales del país; incluso aquí tiene en cuenta Engels el hecho claro de que la cuestión nacional no ha sido superada aún, razón por la cual reconoce que la República federativa representa “un progreso”. Se sobreentiende que en esto no hay ni rastro de renuncia a la crítica de los defectos de la República federativa ni a la propaganda y a la lucha más decidida en pro de la República unitaria, centralista-

democrática. Pero Engels no concibe en modo alguno el centralismo democrático en el sentido burocrático con que emplean este concepto los ideólogos-burgueses y pequeño-burgueses, incluyendo entre éstos a los anarquistas. Para Engels, el centralismo no excluye, ni mucho menos, esa amplia autonomía local que, en la defensa voluntaria de la unidad del Estado por las “comunidades” y las regiones, elimina en absoluto todo burocratismo y toda manía de “ordenar” desde arriba.

Así, pues, República unitaria —escribe Engels, desarrollando las ideas programáticas del marxismo sobre el Estado—, pero no en el sentido de la República francesa actual, que no es más que el imperio sin emperador fundado en 1798. De 1792 a 1798, todo departamento francés, toda comuna [Gemeinde] poseía completa autonomía, según el modelo norteamericano, y eso es lo que debemos tener también nosotros.

Norteamérica y la primera República francesa nos demostraron, y hoy Canadá, Australia y otras colonias inglesas nos lo demuestran aún, cómo hay que organizar la autonomía y cómo se puede prescindir de la burocracia.

Y esta autonomía provincial y municipal es mucho más libre que, por ejemplo, el federalismo suizo, donde el cantón goza, ciertamente, de gran independencia respecto a la federación [es decir,

respecto al Estado federativo en conjunto], pero también respecto al distrito y al municipio. Los gobiernos cantonales nombran jefes de policía de distrito y prefectos, cosa absolutamente desconocida en los países de habla inglesa y a lo que en el futuro también nosotros debemos oponernos decididamente, así como a los consejeros provinciales y gubernamentales prusianos [los comisarios, los jefes de policía, los gobernadores, y en general, todos los funcionarios nombrados desde arriba].

De acuerdo con esto, Engels propone que el punto del programa sobre la autonomía se formule del modo siguiente: “Completa autonomía para la provincia, distrito y municipio con funcionarios elegidos por sufragio universal. Supresión de todas las autoridades locales y provinciales nombradas por el Estado”.

En “Pravda”, suspendida por el gobierno de Kerenski y otros ministros “socialistas” (núm. 68, del 28 de mayo de 1917),¹⁰⁸ hube de señalar ya cómo, en este punto —bien entendido que no es, ni mucho menos, solamente en éste—, nuestros representantes seudosocialistas de una seudodemocracia seudorrevolucionaria se han desviado escandalosamente del democratismo. Se comprende que hombres que se han vinculado por una “coalición” a la burguesía imperialista hayan permanecido sordos a estas indicaciones.

Es sobremanera importante señalar que Engels, con
108 Véase: V. I. Lenin, “Una cuestión de principio”, Obras, t. XXIV.

hechos a la vista, basándose en los ejemplos más precisos, refuta el prejuicio extraordinariamente extendido, sobre todo en la democracia pequeñoburguesa, de que la República federativa implica incuestionablemente mayor libertad que la República centralista. Esto es falso. Los hechos citados por Engels con referencia a la República centralista francesa de 1792 a 1798 y a la República federativa suiza desmienten este prejuicio. La República centralista realmente democrática dio *mayor* libertad que la República federativa. O dicho en otros términos: la mayor libertad local, provincial, etc., que se conoce en la historia la ha dado la República *centralista* y no la República federativa. Nuestra propaganda y agitación de partido no ha consagrado ni consagra suficiente atención a este hecho, ni en general a toda la cuestión de la República federativa y centralista y a la de la autonomía local.

5. Prólogo de 1891 a La Guerra Civil de Marx

En el prólogo a la tercera edición de “*La guerra civil en Francia*” —este prólogo lleva la fecha de 18 de marzo de 1891 y fue publicado por vez primera en la revista *Neue Zeit*—, Engels, a la par que hace de paso algunas interesantes observaciones acerca de cuestiones relacionadas con la actitud hacia el Estado, traza, con notable relieve, un resumen de las enseñanzas de la Comuna.¹⁰⁹ Este resumen, enriquecido por toda la

experiencia del período de veinte años que separaba a su autor de la Comuna y dirigido especialmente contra la “fe supersticiosa en el Estado”, tan difundida en Alemania, puede ser llamado con justicia la *última palabra* del marxismo respecto a la cuestión que estamos examinando.

“En Francia —señala Engels—, los obreros, después de cada revolución, estaban armados”; “por eso el desarme de los obreros era el primer mandamiento de los burgueses que se hallaban al frente del Estado. De aquí el que, después de cada revolución ganada por los obreros, se llevara a cabo una nueva lucha que acababa con la derrota de éstos...”

El balance de la experiencia de las revoluciones burguesas es tan corto como expresivo. El *quid* de la cuestión entre otras cosas también en lo que afecta a la cuestión del Estado (*¿tiene la clase oprimida armas?*), aparece enfocado aquí de un modo admirable. Este *quid* de la cuestión es precisamente el que eluden con mayor frecuencia lo mismo los profesores influidos por la ideología burguesa que los demócratas pequeñoburgueses. En la Revolución Rusa de 1917, correspondió al “menchevique” y “también marxista” Tsereteli el honor (un honor a lo Cavaignac) de descubrir este secreto de las revoluciones burguesas. En su discurso “histórico” del 11 de junio, a Tsereteli se le escapó el secreto de la decisión de la burguesía de desarmar a los obreros de Petrogrado, presentando, Guerra Civil en Francia.

naturalmente, esta decisión ¡como suya y como necesidad “del Estado” en general!

El histórico discurso de Tsereteli del 11 de junio será, naturalmente, para todo historiador de la revolución de 1917, una de las pruebas más palpables de cómo el bloque de socialrevolucionarios y mencheviques, acaudillado por el señor Tsereteli, se pasó al lado de la burguesía contra el proletariado revolucionario.

Otra de las observaciones incidentales de Engels, relacionada también con la cuestión del Estado, se refiere a la religión.

Es sabido que la socialdemocracia alemana, a medida que se hundía en la charca, haciéndose más y más oportunista, derivaba cada vez con mayor frecuencia a una torcida interpretación filisteas de la célebre fórmula que declara la religión “asunto de incumbencia privada”. En efecto, esta fórmula se interpretaba como si la cuestión de la religión fuese un asunto de incumbencia privada ¡¡*también para el Partido* del proletariado revolucionario!! Contra esta traición completa al programa revolucionario del proletariado se levantó Engels, que en 1891 sólo podía observar los gérmenes *más tenues* de oportunismo en su Partido, y que, por tanto, se expresaba con la mayor cautela:

Como los miembros de la Comuna eran todos, casi sin excepción, obreros o representantes reconocidos de los obreros, sus acuerdos se distinguían por un carácter marcadamente

proletario. Una parte de sus decretos eran reformas que la burguesía republicana no se había atrevido a implantar por vil cobardía y que echaban los cimientos indispensables para la libre acción de la clase obrera, como, por ejemplo, la implantación del principio de que, *con respecto al Estado*, la religión es un asunto de incumbencia puramente privada; otros iban encaminados a salvaguardar directamente los intereses de la clase obrera, y en parte socavaban profundamente el viejo orden social...

Engels subraya intencionadamente las palabras “con respecto al Estado”, asestando con ello un golpe certero al oportunismo alemán, que declaraba la religión un asunto de incumbencia privada *con respecto al Partido* y con ello rebajaba el Partido del proletariado revolucionario al nivel del más vulgar filisteísmo “librepensador”, dispuesto a tolerar el aconfesionalismo, pero que renuncia a la tarea *del Partido* de luchar contra el opio religioso que embrutece al pueblo. El futuro historiador de la socialdemocracia alemana, al investigar las raíces de su vergonzosa bancarrota en 1914, encontrará no pocos materiales interesantes sobre esta cuestión, comenzando por las evasivas declaraciones que se contienen en los artículos del jefe ideológico del Partido, Kautsky, en las que se abre de par en par las puertas al oportunismo, y acabando por la actitud del Partido ante el “Los-von-

der- Kirche-Bewegung” (movimiento en pro de la separación de los particulares de la Iglesia), en 1913. Pero volvamos a cómo Engels, veinte años después de la Comuna, resumió sus enseñanzas para el proletariado militante. He aquí las enseñanzas que Engels destaca en primer plano:

... Precisamente la fuerza opresora del antiguo gobierno centralista: el ejército, la policía política y la burocracia, que Napoleón había creado en 1798 y que desde entonces había sido heredada por todos los nuevos gobiernos como un instrumento grato, empleándolo contra sus enemigos; precisamente esta fuerza debía ser derrumbada en toda Francia, como había sido derrumbada ya en París.

La Comuna tuvo que reconocer desde el primer momento que la clase obrera, al llegar al Poder, no puede seguir gobernando con la vieja máquina del Estado; que, para no perder de nuevo su dominación recién conquistada, la clase obrera tiene, de una parte, que barrer toda la vieja máquina represiva utilizada hasta entonces contra ella, y, de otra parte, precaverse contra sus propios diputados y funcionarios, declarándolos a todos, sin excepción, revocables en cualquier momento...

Engels subraya una y otra vez que no sólo bajo la monarquía, sino también bajo la *República democrática*,

el Estado sigue siendo Estado, es decir, conserva su rasgo característico fundamental: convertir a sus funcionarios, “servidores de la sociedad”, órganos de ella, en *señores* situados por encima de ella.

...Contra esta transformación del Estado y de los órganos del Estado de servidores de la sociedad en señores situados por encima de la sociedad, transformación inevitable en todos los Estados anteriores, empleó la Comuna dos remedios infalibles. En primer lugar, cubrió todos los cargos administrativos, judiciales y de enseñanza por elección, mediante sufragio universal, concediendo a los electores el derecho a revocar en todo momento a sus elegidos. En segundo lugar, todos los funcionarios, altos y bajos, sólo estaban retribuidos como los demás obreros. El sueldo máximo abonado por la Comuna no excedía de 6.000 francos.¹¹⁰

Con este sistema se ponía una barrera eficaz al arribismo y la caza de cargos, y esto aun sin contar los mandatos imperativos que introdujo la Comuna para los diputados a los organismos representativos...

Engels llega aquí a este interesante límite en que la

110 Lo que equivale nominalmente a unos 2.400 rublos y a unos 6.000 rublos según el curso actual. Es completamente imperdonable la actitud de aquellos bolcheviques que proponen, por ejemplo, retribuciones de 9.000 rublos en los ayuntamientos urbanos, no proponiendo establecer una retribución máxima de 6.000 rublos (cantidad suficiente) para todo el Estado. (N. del autor.)

democracia consecuente se transforma, de una parte, en socialismo y, de otra parte, reclama el socialismo, pues para destruir el Estado es necesario transformar las funciones de la administración del Estado en operaciones de control y registro tan sencillas, que sean accesibles a la inmensa mayoría de la población, primero, y a toda la población, sin distinción, después. Y la supresión completa del arribismo exige que los cargos “honoríficos” del Estado, aunque sean sin ingresos, no puedan servir de trampolín para pasar a puestos altamente retribuidos en los Bancos y en las sociedades anónimas, como ocurre *constantemente* hoy hasta en los países capitalistas más libres.

Pero Engels no incurre en el error en que incurren, por ejemplo, algunos marxistas en lo tocante a la cuestión del derecho de las naciones a la autodeterminación, creyendo que bajo el capitalismo este derecho es imposible, y, bajo el socialismo, superfluo. Semejante argumentación, que quiere pasar por ingeniosa, pero que en realidad es falsa, podría repetirse a propósito de *cualquier* institución democrática, y a propósito también de los sueldos modestos de los funcionarios, pues un democratismo llevado hasta sus últimas consecuencias es imposible bajo el capitalismo, y, bajo el socialismo, toda democracia *se extingue*. Esto es un sofisma parecido a aquel viejo chiste de si una persona comienza a quedarse calva cuando se le cae un pelo.

El desarrollo de la democracia *hasta sus últimas consecuencias*, la indagación de las *formas* de este desarrollo, su comprobación en la *práctica*, etc.: todo esto forma parte integrante de las tareas de la lucha por la revolución social. Por separado, ningún democratismo da como resultante el socialismo, pero, en la práctica, el democratismo no se toma nunca “por separado”, sino que se toma siempre “en bloque”, influyendo también sobre la economía, acelerando su transformación y cayendo él mismo bajo la influencia del desarrollo económico, etc. Tal es la dialéctica de la historia *viva*. Engels prosigue:

... En el capítulo tercero de *La guerra civil* se describe con todo detalle esta labor encaminada a hacer saltar [*Sprengung*] el viejo Poder estatal y sustituirlo por otro nuevo realmente democrático. Sin embargo, era necesario detenerse a examinar aquí brevemente algunos de los rasgos de esta sustitución, por ser precisamente en Alemania donde la fe supersticiosa en el Estado se ha trasplantado del campo filosófico a la conciencia general de la burguesía e incluso a la de muchos obreros. Según la concepción filosófica, el Estado es la “realización de la idea”, o sea, traducido al lenguaje filosófico, el reino de Dios sobre la tierra, el campo en que se hacen o deben hacerse realidad la eterna verdad y la eterna justicia. De aquí nace una

veneración supersticiosa del Estado y de todo lo que con él se relaciona, veneración supersticiosa que va arraigando en las conciencias con tanta mayor facilidad cuanto que la gente se acostumbra ya desde la infancia a pensar que los asuntos e intereses comunes a toda la sociedad no pueden gestionarse ni salvaguardarse de otro modo que como se ha venido haciendo hasta aquí, es decir, por medio del Estado y de sus funcionarios retribuidos con buenos puestos. Y se cree haber dado un paso enormemente audaz con librarse de la fe en la monarquía hereditaria y entusiasmarse por la República democrática. En realidad, el Estado no es más que una máquina para la opresión de una clase por otra, lo mismo en la República democrática que bajo la monarquía; y en el mejor de los casos, un mal que se transmite hereditariamente al proletariado que haya triunfado en su lucha por la dominación de clase. El proletariado victorioso, lo mismo que lo hizo la Comuna, no podrá por menos de amputar inmediatamente los lados peores de este mal, entretanto que una generación futura, educada en condiciones sociales nuevas y libres, pueda deshacerse de todo ese trasto viejo del Estado.

Engels prevenía a los alemanes para que, en caso de sustitución de la monarquía por la República, no

olvidasen los fundamentos del socialismo sobre la cuestión del Estado en general. Hoy, sus advertencias parecen una lección directa a los señores Tsereteli y Chernov, que en su práctica “coalicionista” ¡revelan una fe supersticiosa en el Estado y una veneración supersticiosa por él!

Dos observaciones más.

1) Si Engels dice que bajo la República democrática el Estado sigue siendo, “lo mismo” que bajo la monarquía, “una máquina para la opresión de una clase por otra”, esto no significa, en modo alguno, que la *forma* de opresión sea indiferente para el proletariado, como “enseñan” algunos anarquistas. Una *forma* de lucha de clases y de opresión de clase más amplia, más libre, más abierta facilita en proporciones gigantescas la misión del proletariado en la lucha por la destrucción de las clases en general.

2) La cuestión de porqué solamente una nueva generación estará en condiciones de deshacerse en absoluto de todo este trasto viejo del Estado, es una cuestión relacionada con la superación de la democracia, que pasamos a examinar.

6. Engels, sobre la superación de la democracia

Engels se expresó acerca de esto en relación con la cuestión de la inexactitud científica de la denominación de “socialdemócrata”.

En el prólogo a la edición de sus artículos de la década de 1870 sobre diversos temas, predominantemente de carácter “internacional” [*Internationales aus dem Volksstaat: Temas internacionales del Estado popular*], prólogo fechado el 3 de enero de 1894, es decir, escrito año y medio antes de morir Engels, éste escribía que en todos los artículos se emplea la palabra “comunista” y no la de “socialdemócrata”, pues por aquel entonces socialdemócratas se llamaban los proudhonistas en Francia y los lassalleanos en Alemania.

...Para Marx y para mí —prosigue Engels— era, por tanto, sencillamente imposible emplear, para denominar nuestro punto de vista especial, una expresión tan elástica. En la actualidad, la cosa se presenta de otro modo, y esta palabra [“socialdemócrata”] puede, tal vez, pasar [*mag passieren*], aunque sigue siendo inadecuada [*unpassend*] para un partido cuyo programa económico no es un simple programa socialista en general, sino un programa directamente comunista, y cuya meta política final es la superación total del Estado y, por consiguiente, también de la democracia. Pero los nombres de los *verdaderos* [subrayado por Engels] partidos políticos nunca son absolutamente adecuados; el partido se desarrolla y el nombre queda.

El dialéctico Engels, en el ocaso de su existencia, sigue siendo fiel a la dialéctica. Marx y yo —nos

dice— teníamos un hermoso nombre, un nombre científicamente exacto, para el Partido, pero no teníamos un verdadero Partido, es decir, un Partido proletario de masas. Hoy (a fines del siglo XIX), existe un verdadero Partido, pero su nombre es científicamente inexacto. No importa, “puede pasar”: ¡lo importante es que el Partido se desarrolle, lo que importa es que el Partido no desconozca la inexactitud científica de su nombre y que éste no le impida desarrollarse en la dirección certera!

Tal vez haya algún bromista que quiera consolarnos también a nosotros, los bolcheviques, a la manera de Engels: nosotros tenemos un verdadero partido, que se desarrolla excelentemente; puede “pasar”, por tanto, también una palabra tan sin sentido, tan monstruosa, como la palabra “bolchevique”, que no expresa absolutamente nada, fuera de la circunstancia puramente accidental de que en el Congreso de Bruselas-Londres de 1903 tuvimos nosotros la mayoría... Tal vez hoy, en que las persecuciones de julio y de agosto contra nuestro Partido por parte de los republicanos y de la filisteo democracia “revolucionaria” han rodeado la palabra “bolchevique” de honor ante todo el pueblo, y en que, además, esas persecuciones han marcado un progreso tan enorme, un progreso histórico de nuestro Partido en su desarrollo *real*, tal vez hoy, yo también dudaría, en cuanto a mi propuesta de abril de cambiar el nombre de nuestro Partido. Tal vez

propondría a mis camaradas una “transacción”: llamarnos Partido Comunista y dejar entre paréntesis la palabra bolchevique...

Pero la cuestión del nombre del Partido es incomparablemente menos importante que la cuestión de la posición del proletariado revolucionario con respecto al Estado.

En las consideraciones corrientes acerca del Estado, se comete constantemente el error contra el que precave aquí Engels y que nosotros hemos señalado de paso en nuestra anterior exposición, a saber: se olvida constantemente que la destrucción del Estado es también la destrucción de la democracia, que la extinción del Estado implica la extinción de la democracia.

A primera vista, esta afirmación parece extraordinariamente extraña e incomprensible; tal vez en alguien surja incluso el temor de si esperamos el advenimiento de una organización social en que no se acate el principio de la subordinación de la minoría a la mayoría, ya que la democracia es, precisamente, el reconocimiento de este principio.

No. La democracia *no* es idéntica a la subordinación de la minoría a la mayoría. Democracia es el *Estado* que reconoce la subordinación de la minoría a la mayoría, es decir, una organización llamada a ejercer la *violencia* sistemática de una clase contra otra, de una parte de la población contra otra.

Nosotros nos proponemos como meta final la

destrucción del Estado, es decir, de toda violencia organizada y sistemática, de toda violencia contra los hombres en general. No esperamos el advenimiento de un orden social en el que no se acate el principio de la subordinación de la minoría a la mayoría. Pero, aspirando al socialismo, estamos persuadidos de que éste se convertirá gradualmente en comunismo, y en relación con esto desaparecerá toda necesidad de violencia sobre los hombres en general, toda necesidad de *subordinación* de unos hombres a otros, de una parte de la población a otra, pues los hombres *se habituarán* a observar las reglas elementales de la convivencia social *sin violencia y sin subordinación*.

Para subrayar este elemento del hábito es para lo que Engels habla de una nueva *generación* que, “educada en condiciones sociales nuevas y libres, pueda deshacerse de todo este trasto viejo del Estado”, de todo Estado, inclusive el Estado democrático republicano.

Para explicar esto, es necesario analizar la cuestión de las bases económicas de la extinción del Estado.

Capítulo V

Las Bases Económicas de la Extinción del Estado

La explicación más detallada de esta cuestión nos la da Marx en su “Crítica del Programa de Gotha” (carta a Bracke, de 5 de mayo de 1875, que no fue publicada

hasta 1891, en la revista *Neue Zeit*, IX, 1, y de la que se publicó en ruso una edición aparte). La parte polémica de esta notable obra, consistente en la crítica del lassalleísmo, ha dejado en la sombra, por decirlo así, su parte positiva, a saber: su análisis de la conexión existente entre el desarrollo del comunismo y la extinción del Estado.

1. Planteamiento de la cuestión por Marx

Comparando superficialmente la carta de Marx a Bracke, de 5 de mayo de 1875, con la carta de Engels a Bebel, de 28 de marzo de 1875 examinada más arriba, podría parecer que Marx es mucho más “partidario del Estado” que Engels, y que entre las concepciones de ambos escritores acerca del Estado media una diferencia muy considerable.

Engels aconseja a Bebel lanzar por la borda toda la charlatanería sobre el Estado y borrar completamente del programa la palabra Estado, sustituyéndola por la palabra “comunidad”. Engels llega incluso a declarar que la Comuna no era ya un Estado, en el sentido estricto de la palabra. En cambio, Marx habla incluso del “Estado futuro de la sociedad comunista”, es decir, reconoce, al parecer, la necesidad del Estado hasta bajo el comunismo.

Pero semejante modo de concebir sería radicalmente falso. Examinándolo más atentamente, vemos que las

concepciones de Marx y Engels sobre el Estado y su extinción coinciden en absoluto, y que la citada expresión de Marx se refiere precisamente al Estado *en extinción*. Es evidente que no puede hablarse de determinar el momento de la “extinción” *futura* del Estado, tanto más cuanto que se trata, como es sabido, de un proceso largo. La aparente diferencia entre Marx y Engels se explica por la diferencia de los temas por ellos tratados, de las tareas por ellos perseguidas. Engels se proponía la tarea de mostrar a Bebel de un modo palmario y tajante, a grandes rasgos, todo el absurdo de los prejuicios corrientes (compartidos también, en grado considerable, por Lassalle) acerca del Estado. Marx sólo toca de paso esta cuestión, interesándose por otro tema: el *desarrollo* de la sociedad comunista.

Toda la teoría de Marx es la aplicación de la teoría del desarrollo —en su forma más consecuente, más completa, más profunda y más rica de contenido— al capitalismo moderno. Era natural que a Marx se le plantease, por tanto, la cuestión de aplicar esta teoría también a la *inminente* bancarrota del capitalismo y al desarrollo *futuro* del comunismo futuro.

Ahora bien, ¿a base de qué *datos* se puede plantear la cuestión del desarrollo futuro del comunismo futuro?

A base del hecho de que el comunismo *procede* del capitalismo, se desarrolla históricamente del capitalismo, es el resultado de la acción de una fuerza social *engendrada* por el capitalismo. En Marx

no encontramos ni rastro de intento de construir utopías, de hacer conjeturas en el aire respecto a cosas que no es posible conocer. Marx plantea la cuestión del comunismo como el naturalista plantearía, por ejemplo, la cuestión del desarrollo de una nueva especie biológica, sabiendo que ha surgido de tal y tal modo y se modifica en tal y tal dirección determinada. Marx descarta, ante todo, la confusión que el programa de Gotha siembra en la cuestión de las relaciones entre el Estado y la sociedad.

La sociedad actual —escribe Marx— es la sociedad capitalista, que existe en todos los países civilizados, más o menos libre de aditamentos medievales, más o menos modificada por las particularidades del desarrollo histórico de cada país, más o menos desarrollada. Por el contrario, el “Estado actual” cambia con las fronteras de cada país. En el imperio prusiano-alemán es completamente distinto que en Suiza, en Inglaterra es completamente distinto que en los Estados Unidos. El “Estado actual” es, por tanto, una ficción.

Sin embargo, pese a su abigarrada diversidad de formas, los diversos Estados de los diversos países civilizados tienen todos algo de común: que reposan sobre el terreno de la sociedad burguesa moderna, más o menos desarrollada en el sentido capitalista. Tienen, por tanto,

ciertas características esenciales comunes.

En este sentido cabe hablar del “Estado actual” por oposición al del porvenir, en el que su raíz de hoy, la sociedad burguesa, se extinguirá.

Y cabe la pregunta: ¿qué transformación sufrirá el Estado en la sociedad comunista? Dicho en otros términos: ¿qué funciones sociales quedarán entonces en pie, análogas a las funciones actuales del Estado? Esta pregunta sólo puede contestarse científicamente, y por mucho que se combine la palabra “pueblo” con la palabra “Estado”, no nos acercaremos lo más mínimo a la solución del problema...

Poniendo en ridículo, como vemos, toda la charlatanería sobre el “Estado del pueblo”, Marx traza el planteamiento del problema y en cierto modo nos advierte que, para resolverlo científicamente, sólo se puede operar con datos científicos sólidamente establecidos.

Y lo primero que ha sido establecido con absoluta precisión por toda la teoría de la evolución y por toda la ciencia en general —y lo que olvidaron los utopistas y olvidan los oportunistas de hoy, que temen a la revolución socialista— es el hecho de que, históricamente, tiene que haber, sin ningún género de duda, una fase especial o una etapa especial de *transición* del capitalismo al comunismo.

2. La transición del capitalismo al comunismo

“... Entre la sociedad capitalista y la sociedad comunista —prosigue Marx— media el período de la transformación revolucionaria de la primera en la segunda. A este período corresponde también un período político de transición, y el Estado de este período no puede ser otro que la *dictadura revolucionaria del proletariado*”.

Esta conclusión de Marx se basa en el análisis del papel que el proletariado desempeña en la sociedad capitalista actual, en los datos sobre el desarrollo de esta sociedad y en el carácter irreconciliable de los intereses antagónicos del proletariado y de la burguesía.

Antes, la cuestión planteábase así: para conseguir su liberación, el proletariado debe derrocar a la burguesía, conquistar el Poder político e instaurar su dictadura revolucionaria. Ahora, la cuestión se plantea de un modo algo distinto: la transición de la sociedad capitalista, que se desenvuelve hacia el comunismo, a la sociedad comunista, es imposible sin un “período político de transición”, y el Estado de este período no puede ser otro que la dictadura revolucionaria del proletariado.

Ahora bien, ¿cuál es la actitud de esta dictadura hacia la democracia? Veíamos que el *Manifiesto Comunista* coloca sencillamente, a la par el uno del otro, dos conceptos: el de la “transformación del proletariado en clase dominante” y el de “la

conquista de la democracia”. Sobre la base de todo lo arriba expuesto, se puede determinar con más precisión cómo se transforma la democracia en la transición del capitalismo al comunismo.

En la sociedad capitalista, bajo las condiciones del desarrollo más favorable de esta sociedad, tenemos en la República democrática un democratismo más o menos completo. Pero este democratismo se halla siempre comprimido dentro de los estrechos marcos de la explotación capitalista y es siempre, en esencia, por esta razón, un democratismo para la minoría, sólo para las clases poseedoras, sólo para los ricos.

La libertad de la sociedad capitalista sigue siendo, y es siempre, poco más o menos, lo que era la libertad en las antiguas repúblicas de Grecia: libertad para los esclavistas. En virtud de las condiciones de la explotación capitalista, los esclavos asalariados modernos viven tan agobiados por la penuria y la miseria, que “no están para democracias”, “no están para política”, y en el curso corriente y pacífico de los acontecimientos, la mayoría de la población queda al margen de toda participación en la vida político-social.

Alemania es tal vez el país que confirma con mayor evidencia la exactitud de esta afirmación, precisamente porque en dicho Estado la legalidad constitucional se mantuvo durante un tiempo asombrosamente largo y persistente, casi medio siglo (1871-1914), y durante este tiempo la socialdemocracia supo hacer muchísimo

más que en los otros países para “utilizar la legalidad” y organizar en partido político a una parte más considerable de los obreros que en ningún otro país del mundo.

Pues bien, ¿a cuánto asciende esta parte de los esclavos asalariados políticamente conscientes y activos, con ser la más elevada de cuantas encontramos en la sociedad capitalista? ¡De 15 millones de obreros asalariados, el partido socialdemócrata cuenta con un millón de miembros! ¡De 15 millones de obreros, hay tres millones sindicalmente organizados!

Democracia para una minoría insignificante, democracia para los ricos: he ahí el democratismo de la sociedad capitalista. Si nos fijamos más de cerca en el mecanismo de la democracia capitalista, veremos siempre y en todas partes, hasta en los “pequeños”, en los aparentemente pequeños, detalles del derecho de sufragio (requisito de residencia, exclusión de la mujer, etc.), en la técnica de las instituciones representativas, en los obstáculos reales que se oponen al derecho de reunión (¡los edificios públicos no son para los “de abajo”!), en la organización puramente capitalista de la prensa diaria, etc., etc., en todas partes veremos restricción tras restricción puesta al democratismo. Estas restricciones, excepciones, exclusiones y trabas para los pobres parecen insignificantes sobre todo para el que jamás ha sufrido la penuria ni se ha puesto en contacto con las clases oprimidas en su vida de masas (que es lo que les ocurre a las nueve décimas

partes, si no al noventa y nueve por ciento de los publicistas y políticos burgueses), pero en conjunto estas restricciones excluyen, eliminan a los pobres de la política, de su participación activa en la democracia. Marx puso de relieve magníficamente esta *esencia* de la democracia capitalista, al decir, en su análisis de la experiencia de la Comuna, que a los oprimidos se les autoriza para decidir una vez cada varios años ¡qué miembros de la clase opresora han de representarlos y aplastarlos en el Parlamento!

Pero, partiendo de esta democracia capitalista —inevitablemente estrecha, que repudia por debajo de cuerda a los pobres y que es, por tanto, una democracia profundamente hipócrita y mentirosa— el desarrollo progresivo, no discurre de un modo sencillo, directo y tranquilo “hacia una democracia cada vez mayor”, como quieren hacernos creer los profesores liberales y los oportunistas pequeñoburgueses. No, el desarrollo progresivo, es decir, el desarrollo hacia el comunismo pasa a través de la dictadura del proletariado, y no puede ser de otro modo, porque el proletariado es el único que puede, y sólo por este camino, *romper la resistencia* de los explotadores capitalistas.

Pero la dictadura del proletariado, es decir, la organización de la vanguardia de los oprimidos en clase dominante para aplastar a los opresores, no puede conducir tan sólo a la simple ampliación de la democracia. *A la par* con la enorme ampliación del

democratismo, que *por vez primera* se convierte en un democratismo para los pobres, en un democratismo para el pueblo, y no en un democratismo para los ricos, la dictadura del proletariado implica una serie de restricciones puestas a la libertad de los opresores, de los explotadores, de los capitalistas. Debemos reprimir a éstos, para liberar a la humanidad de la esclavitud asalariada, hay que vencer por la fuerza su resistencia, y es evidente que allí donde hay represión, donde hay violencia, no hay libertad ni hay democracia.

Engels expresaba magníficamente esto en la carta a Bebel, al decir, como recordará el lector, que “mientras el proletariado necesite todavía del Estado, no lo necesitará en interés de la libertad, sino para someter a sus adversarios, y tan pronto como pueda hablarse de libertad, el Estado como tal dejará de existir”.

Democracia para la mayoría gigantesca del pueblo y represión por la fuerza, es decir, exclusión de la democracia, para los explotadores, para los opresores del pueblo: he ahí la modificación que sufrirá la democracia en la *transición* del capitalismo al comunismo.

Sólo en la sociedad comunista, cuando se haya roto ya definitivamente la resistencia de los capitalistas, cuando hayan desaparecido los capitalistas, cuando no haya clases (es decir, cuando no haya diferencias entre los miembros de la sociedad por su relación hacia los medios sociales de producción), sólo entonces “desaparecerá el Estado y *podrá hablarse de libertad*”.

Sólo entonces será posible y se hará realidad una democracia verdaderamente completa, una democracia que verdaderamente no implique ninguna restricción. Y sólo entonces la democracia comenzará a extinguirse, por la sencilla razón de que los hombres, liberados de la esclavitud capitalista, de los innumerables horrores, bestialidades, absurdos y vilezas de la explotación capitalista, *se habituarán* poco a poco a la observación de las reglas elementales de convivencia, conocidas a lo largo de los siglos y repetidas desde hace miles de años en todos los preceptos, a observarlas sin violencia, sin coacción, sin subordinación, sin ese aparato especial de coacción que se llama Estado.

La expresión “el Estado se *extingue*” está muy bien elegida, pues señala el carácter gradual del proceso y su espontaneidad. Sólo la fuerza de la costumbre puede ejercer y ejercerá indudablemente esa influencia, pues en torno a nosotros observamos millones de veces con qué facilidad se habitúan los hombres a guardar las reglas de convivencia necesarias si no hay explotación, si no hay nada que indigne a los hombres y provoque protestas y sublevaciones, creando la necesidad *de la represión*.

Por tanto, en la sociedad capitalista tenemos una democracia amputada, mezquina, falsa, una democracia solamente para los ricos, para la minoría. La dictadura del proletariado, el período de transición hacia el comunismo, aportará por primera vez la democracia para el pueblo, para la mayoría, a la par con la necesaria

represión de la minoría, de los explotadores.

Sólo el comunismo puede aportar una democracia verdaderamente completa, y cuanto más completa sea, antes dejará de ser necesaria y se extinguirá por sí misma. Dicho en otros términos: bajo el capitalismo, tenemos un Estado en el sentido estricto de la palabra, una máquina especial para la represión de una clase por otra, y, además, de la mayoría por la minoría. Se comprende que para que pueda prosperar una empresa como la represión sistemática de la mayoría de los explotados por una minoría de explotadores, haga falta una crueldad extraordinaria, una represión bestial, hagan falta mares de sangre, a través de los cuales marcha precisamente la humanidad en estado de esclavitud, de servidumbre, de trabajo asalariado.

Ahora bien, en la *transición* del capitalismo al comunismo, la represión es *todavía* necesaria, pero ya es la represión de una minoría de explotadores por la mayoría de los explotados. Es necesario *todavía* un aparato especial, una máquina especial para la represión, el “Estado”, pero éste es ya un Estado de transición, no es ya un Estado en el sentido estricto de la palabra, pues la represión de una minoría de explotadores por la mayoría de los esclavos asalariados de ayer es algo tan relativamente fácil, sencillo y natural, que costará muchísima menos sangre que la represión de las sublevaciones de los esclavos, de los siervos y de los obreros asalariados, que costará mucho menos a la

humanidad. Y este Estado es compatible con la extensión de la democracia a una mayoría tan aplastante de la población, que la necesidad de *una máquina especial* para la represión comienza a desaparecer. Como es natural, los explotadores no pueden reprimir al pueblo sin una máquina complicadísima que les permita cumplir este cometido, pero el *pueblo* puede reprimir a los explotadores con una “máquina” muy sencilla, casi sin “máquina”, sin aparato especial, por la simple *organización de las masas armadas* (como los Soviets de Diputados Obreros y Soldados, digamos, adelantándonos un poco).

Finalmente, sólo el comunismo suprime en absoluto la necesidad del Estado, pues bajo el comunismo *no hay nadie a quien* reprimir, “nadie” en el sentido *de clase*, en el sentido de una lucha sistemática contra determinada parte de la población. Nosotros no somos utopistas y no negamos, en modo alguno, que es posible e inevitable que *algunos individuos* cometan excesos, como tampoco negamos la necesidad de reprimir *tales* excesos. Pero, en primer lugar, para esto no hace falta una máquina especial, un aparato especial de represión, esto lo hará el mismo pueblo armado, con la misma sencillez y facilidad con que un grupo cualquiera de personas civilizadas, incluso en la sociedad actual, separa a los que se están peleando o impide que se maltrate a una mujer. Y, en segundo lugar, sabemos que la causa social más importante

de los excesos, consistentes en la infracción de las reglas de convivencia, es la explotación de las masas, la penuria y la miseria de éstas. Al suprimirse esta causa fundamental, los excesos comenzarán inevitablemente a “*extinguirse*”. No sabemos con qué rapidez y gradación, pero sabemos que se extinguirán. Y, con ellos, se *extinguirá* también el Estado.

Marx, sin dejarse llevar al terreno de las utopías, determinó en detalle lo que es posible determinar *ahora* respecto a este porvenir, a saber: la diferencia entre las fases (grados o etapas) inferior y superior de la sociedad comunista.

3. Primera fase de la sociedad comunista

En la “Crítica del Programa de Gotha”, Marx refuta minuciosamente la idea lassalleana de que, bajo el socialismo, el obrero recibirá el “producto íntegro o completo del trabajo”.

Marx demuestra que de todo el trabajo social de toda la sociedad habrá que descontar un fondo de reserva, otro fondo para ampliar la producción, para reponer las máquinas “gastadas”, etc., y, además, de los artículos de consumo, un fondo para los gastos de administración, escuelas, hospitales, asilos para ancianos, etc.

En vez de emplear la frase nebulosa, confusa y general de Lassalle (“dar al obrero el producto íntegro del trabajo”), Marx establece un cálculo sobrio de cómo

precisamente la sociedad socialista se verá obligada a administrar. Marx aborda el análisis *concreto* de las condiciones de vida de esta sociedad en que no existirá el capitalismo, y dice:

De lo que aquí [en el examen del programa del partido obrero] se trata no es de una sociedad comunista que se *ha desarrollado* sobre su propia base, sino de una que acaba de salir precisamente de la sociedad capitalista y que, por tanto, presenta todavía en todos sus aspectos, en el económico, en el moral y en el intelectual, el sello de la vieja sociedad de cuya entraña procede.

Esta sociedad comunista, que acaba de salir de la entraña del capitalismo al mundo de Dios y que lleva en todos sus aspectos el sello de la sociedad antigua, es la que Marx llama “primera” fase o fase inferior de la sociedad comunista.

Los medios de producción han dejado de ser ya propiedad privada de los individuos. Los medios de producción pertenecen a toda la sociedad. Cada miembro de la sociedad, al ejecutar una cierta parte del trabajo socialmente necesario, obtiene de la sociedad un certificado acreditativo de haber realizado tal o cual cantidad de trabajo. Por este certificado recibe de los almacenes sociales de artículos de consumo la cantidad correspondiente de productos. Deducida la cantidad de trabajo que pasa al fondo social, cada obrero, por tanto, recibe de la sociedad lo que entrega a ésta.

Reina, al parecer, la “igualdad”.

Pero cuando Lassalle, refiriéndose a este orden social (al que se suele dar el nombre de socialismo, pero que Marx denomina la primera fase del comunismo), dice que esto es una “distribución justa”, que es “el derecho igual de cada uno al producto igual del trabajo”, Lassalle se equivoca, y Marx pone al descubierto su error.

Aquí —dice Marx— tenemos realmente un “derecho igual”, pero esto es *todavía* “un derecho burgués”, que, como todo derecho, *presupone la desigualdad*. Todo derecho significa la aplicación de un rasero *igual* a hombres *distintos*, a hombres que en realidad no son idénticos, no son iguales entre sí; por tanto, el “derecho igual” es una infracción de la igualdad y una injusticia.

En efecto, cada cual obtiene, si ejecuta una parte de trabajo social igual que el otro, la misma parte de producción social (después de hechas las deducciones indicadas).

Sin embargo, los hombres no son todos iguales, unos son más fuertes y otros más débiles, unos son casados y otros solteros, unos tienen más hijos que otros, etc.

“... A igual trabajo —concluye Marx— y, por consiguiente, a igual participación en el fondo social de consumo, unos obtienen de hecho más que otros, unos son más ricos que otros, etc. Para evitar todos estos inconvenientes, el derecho tendría que ser no igual, sino desigual...”

Consiguientemente, la primera fase del comunismo no puede proporcionar todavía justicia ni igualdad: subsisten las diferencias de riqueza, diferencias injustas; pero no será posible ya *la explotación* del hombre por el hombre, puesto que no será posible apoderarse, a título de propiedad privada, de los *medios de producción*, de las fábricas, las máquinas, la tierra, etc. Pulverizando la frase confusa y pequeñoburguesa de Lassalle sobre la “igualdad” y la “justicia” *en general*, Marx muestra *el curso de desarrollo* de la sociedad comunista, que en sus comienzos se verá *obligada* a destruir *solamente* aquella “injusticia” que consiste en que los medios de producción sean usurpados por individuos aislados, pero que *no estará en condiciones* de destruir de golpe también la otra injusticia, consistente en la distribución de los artículos de consumo “según el trabajo” (y no según las necesidades).

Los economistas vulgares, incluyendo entre ellos a los profesores burgueses, entre los que se cuenta también “nuestro” Tugán,¹¹¹ reprochan constantemente a los socialistas el olvidarse de la desigualdad de los hombres y el “soñar” con destruir esta desigualdad. Este reproche sólo demuestra, como vemos, la extrema ignorancia de los señores ideólogos burgueses.

Marx no *sólo* tiene en cuenta del modo más preciso la inevitable desigualdad de los hombres, sino que

111 Lenin se refiere a Tugán-Baranovsky, un economista burgués ruso.

tiene también en cuenta que el solo paso de los medios de producción a propiedad común de toda la sociedad (el “socialismo”, en el sentido corriente de la palabra) *no suprime* los defectos de la distribución y la desigualdad del “derecho burgués”, el cual sigue *imperando*, por cuanto los productos son distribuidos “según el trabajo”.

“...Pero estos defectos —prosigue Marx— son inevitables en la primera fase de la sociedad comunista, tal y como brota de la sociedad capitalista, tras largos dolores para su alumbramiento. El derecho no puede ser nunca superior a la estructura económica y al desarrollo cultural de la sociedad por ella condicionado...”.

Así, pues, en la primera fase de la sociedad comunista (a la que suele darse el nombre de socialismo) el “derecho burgués” no se suprime completamente, sino sólo parcialmente, sólo en la medida de la transformación económica ya alcanzada, es decir, sólo en lo que se refiere a los medios de producción.

El “derecho burgués” reconoce la propiedad privada de los individuos sobre los medios de producción.

El socialismo los convierte en propiedad *común*. En este sentido —y sólo en este sentido— desaparece el “derecho burgués”.

Sin embargo, este derecho persiste en otro de sus aspectos, persiste como regulador de la distribución de los productos y de la distribución del trabajo entre los miembros de la sociedad. “El que no trabaja, no

come”: este principio socialista es ya una realidad; “a igual cantidad de trabajo, igual cantidad de productos”: también es ya una realidad este principio socialista. Sin embargo, esto no es todavía el comunismo, ni suprime todavía el “derecho burgués”, que da una cantidad igual de productos a hombres que no son iguales y por una cantidad desigual (desigual de hecho) de trabajo.

Esto es un “defecto”, dice Marx, pero un defecto inevitable en la primera fase del comunismo, pues, sin caer en utopismo, no se puede pensar que, al derrocar el capitalismo, los hombres aprenderán a trabajar inmediatamente para la sociedad *sin sujeción a ninguna norma de derecho*; además, la abolición del capitalismo no sienta de repente tampoco las premisas económicas para *este* cambio.

Otras normas, fuera de las del “derecho burgués”, no existen. Y, por tanto, persiste todavía la necesidad del Estado, que, velando por la propiedad común sobre los medios de producción, vele por la igualdad del trabajo y por la igualdad en la distribución de los productos. El Estado se extingue en tanto que ya no hay capitalistas, que ya no hay clases y que, por lo mismo, no cabe *reprimir a ninguna clase*.

Pero el Estado no se ha extinguido todavía del todo, pues persiste aún la protección del “derecho burgués”, que sanciona la desigualdad de hecho. Para que el Estado se extinga completamente, hace falta el comunismo completo.

4. La fase superior de la sociedad comunista

Marx prosigue:

...En la fase superior de la sociedad comunista, cuando haya desaparecido la subordinación esclavizadora de los individuos a la división del trabajo, y con ella, por tanto, el contraste entre el trabajo intelectual y el trabajo manual, cuando el trabajo no sea solamente un medio de vida, sino la primera necesidad de la vida; cuando, con el desarrollo múltiple de los individuos, crezcan también las fuerzas productivas y fluyan con todo su caudal los manantiales de la riqueza colectiva; sólo entonces podrá rebasarse totalmente el estrecho horizonte del derecho burgués y la sociedad podrá escribir en sus banderas: “dé cada uno, según su capacidad; a cada uno, según sus necesidades”.

Sólo ahora podemos apreciar toda la justeza de la observación de Engels, cuando se burlaba implacablemente de la absurda asociación de las palabras “libertad” y “Estado”. Mientras existe el Estado, no existe libertad. Cuando haya libertad, no habrá Estado. La base económica para la extinción completa del Estado es ese elevado desarrollo del comunismo en que desaparecerá el contraste entre el trabajo intelectual y el trabajo manual, desapareciendo, por consiguiente, una de las fuentes más importantes de la desigualdad

social moderna, fuente de desigualdad que no se puede suprimir en modo alguno, de repente, por el solo paso de los medios de producción a propiedad social, por la sola expropiación de los capitalistas.

Esta expropiación dará la *posibilidad* de desarrollar en proporciones gigantescas las fuerzas productivas. Y, viendo cómo ya hoy el capitalismo *entorpece* increíblemente este desarrollo y cuánto podríamos avanzar a base de la técnica actual, ya lograda, tenemos derecho a decir, con la más absoluta convicción, que la expropiación de los capitalistas imprimirá inevitablemente un desarrollo gigantesco a las fuerzas productivas de la sociedad humana. Lo que no sabemos ni *podemos* saber es la rapidez con que avanzará este desarrollo, la rapidez con que discurrirá hasta romper con la división del trabajo, hasta suprimir el contraste entre el trabajo intelectual y el trabajo manual, hasta convertir el trabajo “en la primera necesidad de la vida”. Por eso, tenemos derecho a hablar sólo de la extinción inevitable del Estado, subrayando la prolongación de este proceso, su supeditación a la rapidez con que se desarrolle la *fase superior* del comunismo, y dejando completamente en pie la cuestión de los plazos o de las formas concretas de la extinción, pues *no tenemos* datos para poder resolver estas cuestiones.

El Estado podrá extinguirse por completo cuando la sociedad ponga en práctica la regla: “de cada uno, según su capacidad; a cada uno, según sus

necesidades”; es decir, cuando los hombres estén ya tan habituados a guardar las reglas fundamentales de la convivencia y cuando su trabajo sea tan productivo, que trabajen voluntariamente *según sus capacidades*. El “estrecho horizonte del derecho burgués”, que obliga a calcular, con el rigor de un Shylock, para no trabajar ni media hora más que otro y para no percibir menos salario que otro, este estrecho horizonte quedará entonces rebasado. La distribución de los productos no obligará a la sociedad a regular la cantidad de los artículos que cada cual reciba; todo hombre podrá tomar libremente lo que cumpla a “sus necesidades”.

Desde el punto de vista burgués, es fácil presentar como una “pura utopía” semejante régimen social y burlarse diciendo que los socialistas prometen a todos el derecho a obtener de la sociedad, sin el menor control del trabajo rendido por cada ciudadano, la cantidad que deseen de trufas de automóviles, de pianos, etc. Con estas burlas siguen contentándose todavía hoy la mayoría de los “sabios” burgueses, que sólo demuestran con ello su ignorancia y su defensa interesada del capitalismo.

Su ignorancia, pues a ningún socialista se le ha pasado por las mentes “prometer” la llegada de la fase superior de desarrollo del comunismo, y el *pronóstico* de los grandes socialistas de que esta fase ha de advenir, presupone una productividad del trabajo que no es la actual y hombres que *no sean los actuales*

filisteos, capaces de dilapidar “a tontas y a locas” la riqueza social y de pedir lo imposible, como los seminaristas de Pomialovski.

Mientras llega la fase “superior” del comunismo, los socialistas exigen el *más riguroso* control por parte de la sociedad y *por parte del Estado* sobre la medida de trabajo y la medida de consumo, pero este control sólo debe *comenzar* con la expropiación de los capitalistas, con el control de los obreros sobre los capitalistas, y no debe llevarse a cabo por un Estado de burócratas, sino por el Estado *de los obreros armados*.

La defensa interesada del capitalismo por los ideólogos burgueses (y sus acólitos por el estilo de señores como los Tsereteli, los Chernov y Cía.) consiste precisamente en suplantar por discusiones y charlas sobre un remoto porvenir la cuestión más candente y más actual de la política de *hoy*: la expropiación de los capitalistas, la transformación de *todos* los ciudadanos en trabajadores y empleados de un gran “consorcio” *único*, a saber, de todo el Estado, y la subordinación completa de todo el trabajo de todo este consorcio a un Estado realmente democrático, *el Estado de los Soviets de Diputados Obreros y Soldados*. En el fondo, cuando los sabios profesores, y tras ellos los filisteos, y tras ellos señores como los Tsereteli y los Chernov, hablan de utopías descabelladas, de las promesas demagógicas de los bolcheviques, de la imposibilidad de “implantar” el socialismo, se refieren

precisamente a la etapa o fase superior del comunismo, que no sólo no ha prometido nadie, sino que nadie ha pensado en “implantar”, pues, en general, no se puede “implantar”. Y aquí llegamos a la cuestión de la diferencia científica existente entre el socialismo y el comunismo, cuestión a la que Engels aludió en el pasaje citado más arriba sobre la inexactitud de la denominación de “socialdemócrata”. Políticamente, la diferencia entre la primera fase o fase inferior y la fase superior del comunismo llegará a ser, con el tiempo, probablemente enorme; pero hoy, bajo el capitalismo, sería ridículo hacer resaltar esta diferencia, que sólo tal vez algunos anarquistas pueden destacar en primer plano (si es que entre los anarquistas quedan todavía hombres que no han aprendido nada después de la conversión “plejanovista” de los Kropotkin, los Grave, los Cornelissen y otras “lumberas” del anarquismo en socialchovinistas o en anarquistas de trincheras, como los ha calificado Gue, uno de los pocos anarquistas que no han perdido el honor y la conciencia).

Pero la diferencia científica entre el socialismo y el comunismo es clara. A lo que se acostumbra a denominar socialismo, Marx lo llamaba la “primera” fase o la fase inferior de la sociedad comunista. En tanto que los medios de producción se convierten en propiedad *común*, puede emplearse la palabra “comunismo”, siempre y cuando que no se pierda de vista que éste no es el comunismo completo. La gran significación de la

explicación de Marx está en que también aquí aplica consecuentemente la dialéctica materialista, la teoría del desarrollo, considerando el comunismo como algo que se desarrolla *del* capitalismo. En vez de definiciones escolásticas y artificiales, “imaginadas”, y de disputas estériles sobre palabras (qué es el socialismo, qué es el comunismo), Marx traza un análisis de lo que podríamos llamar las fases de madurez económica del comunismo. En su primera fase, en su primer grado, el comunismo *no* puede presentar todavía una madurez económica completa, no puede aparecer todavía completamente libre de las tradiciones o de las huellas del capitalismo. De aquí un fenómeno tan interesante como la subsistencia del “estrecho horizonte del derecho *burgués*” bajo el comunismo, en su primera fase. El derecho burgués respecto a la distribución de los artículos de *consumo* presupone también inevitablemente, como es natural, un Estado *burgués*, pues el derecho no es nada sin un aparato capaz de *obligar* a respetar las normas de aquél.

De donde se deduce que bajo el comunismo no sólo subsiste durante un cierto tiempo el derecho burgués, sino que ¡subsiste incluso el Estado burgués, sin burguesía! Esto podrá parecer una paradoja o un simple juego dialéctico de la inteligencia, que es de lo que acusan frecuentemente a los marxistas gente que no se han impuesto ni el menor esfuerzo para estudiar el contenido extraordinariamente profundo

del marxismo. En realidad, la vida nos muestra a cada paso los vestigios de lo viejo en lo nuevo, tanto en la naturaleza como en la sociedad. Y Marx no trasplantó caprichosamente al comunismo un trocito de “derecho burgués”, sino que tomó lo que es económica y políticamente inevitable en una sociedad que brota *de la entraña* del capitalismo.

La democracia tiene una enorme importancia en la lucha de la clase obrera contra los capitalistas por su liberación. Pero la democracia no es, en modo alguno, un límite insuperable, sino solamente una de las etapas en el camino del feudalismo al capitalismo y del capitalismo al comunismo.

Democracia significa igualdad. Se comprende la gran importancia que encierra la lucha del proletariado por la igualdad y la consigna de la igualdad, si ésta se interpreta exactamente, en el sentido de destrucción de las clases. Pero democracia significa solamente igualdad *formal*. E inmediatamente después de realizada la igualdad de todos los miembros de la sociedad *con respecto* a la posesión de los medios de producción, es decir, la igualdad de trabajo y la igualdad de salario, surgirá inevitablemente ante la humanidad la cuestión de seguir adelante, de pasar de la igualdad formal a la igualdad de hecho, es decir, a la aplicación de la regla: “a cada uno, según su capacidad; a cada uno, según sus necesidades”. A través de qué etapas, por medio de qué medidas prácticas llegará la humanidad a este

elevado objetivo, es cosa que no sabemos ni podemos saber. Pero lo importante es comprender claramente cuán infinitamente mentirosa es la idea burguesa corriente que presenta al socialismo como algo muerto, rígido e inmutable, cuando en realidad *solamente* con el socialismo comienza un movimiento rápido y auténtico de progreso en todos los aspectos de la vida social e individual, un movimiento verdaderamente de masas en el que toma parte, primero, la *mayoría* de la población, y luego la población entera.

La democracia es una forma de Estado, una de las variedades del Estado. Y, consiguientemente, representa, como todo Estado, la aplicación organizada y sistemática de la violencia sobre los hombres. Esto, de una parte. Pero, de otra, la democracia significa el reconocimiento formal de la igualdad entre los ciudadanos, el derecho igual de todos a determinar el régimen del Estado y a gobernar el Estado. Y esto, a su vez, se halla relacionado con que, al llegar a un cierto grado de desarrollo de la democracia, ésta, en primer lugar, cohesiona al proletariado, la clase revolucionaria frente al capitalismo, y le da la posibilidad de destruir, de hacer añicos, de barrer de la faz de la Tierra la máquina del Estado burgués, incluso la del Estado burgués republicano, el ejército permanente, la policía, la burocracia, y de sustituirla por una máquina *más* democrática, pero todavía estatal, bajo la forma de las masas obreras armadas, como paso hacia la

participación de todo el pueblo en las milicias.

Aquí “la cantidad se transforma en calidad”: *esta* fase de democratismo se sale ya del marco de la sociedad burguesa, es ya el comienzo de su transformación socialista. Si *todos* intervienen realmente en la dirección del Estado, el capitalismo no podrá ya sostenerse. Y, a su vez, el desarrollo del capitalismo crea las *premisas* para que “todos” realmente *puedan* intervenir en la dirección del Estado. Entre estas premisas se cuenta la instrucción general, conseguida ya por una serie de países capitalistas más adelantados, y además la “formación y la educación de la disciplina” de millones de obreros por el grande y complejo aparato socializado del correo, de los ferrocarriles, de las grandes fábricas, de las grandes empresas comerciales, de los bancos, etc., etc.

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

Registro y control: he aquí lo *principal*, lo que

hace falta para “poner en marcha” y para que funcione bien la *primera* fase de la sociedad comunista. Aquí, *todos* los ciudadanos se convierten en empleados a sueldo del Estado, que no es otra cosa que los obreros armados. *Todos* los ciudadanos pasan a ser empleados y obreros de *un solo* “consorcio” de todo el pueblo, del Estado. De lo que se trata es de que trabajen por igual, de que guarden bien la medida de su trabajo y de que ganen igual salario. El capitalismo *ha simplificado* extraordinariamente el registro de esto, el control sobre esto, lo ha reducido a operaciones extremadamente simples de inspección y anotación, accesibles a cualquiera que sepa leer y escribir y para las cuales basta con conocer las cuatro reglas aritméticas y con extender los recibos correspondientes.¹¹²

Cuando la *mayoría* del pueblo comience a llevar por su cuenta y en todas partes este registro, este control sobre los capitalistas (que entonces se convertirán en empleados) y sobre los señores intelectualillos que conservan sus hábitos capitalistas, este control será realmente un control universal, general, del pueblo entero, y nadie podrá rehuirlo, pues “no habrá escapatoria posible”.

Toda la sociedad será una sola oficina y una sola fábrica, con trabajo igual y salario igual. Pero

112 Cuando el Estado queda reducido, en la parte más sustancial de sus funciones, a este registro y a este control, realizados por los mismos obreros, deja de ser un “Estado político”, “las funciones públicas perderán su carácter político y se convertirán en funciones puramente administrativas” (véase más arriba cap. IV, 2, acerca de la polémica de Engels con los anarquistas). (N. del autor.)

esta disciplina “fabril”, que el proletariado, después de triunfar sobre los capitalistas y de derrocar a los explotadores, hará extensiva a toda la sociedad, no es, en modo alguno, nuestro ideal, ni nuestra meta final, sino sólo un escalón necesario para limpiar radicalmente la sociedad de la bajeza y de la infamia de la explotación capitalista y para seguir avanzando.

A partir del momento en que todos los miembros de la sociedad, o por lo menos la inmensa mayoría de ellos, hayan aprendido a dirigir ellos mismos el Estado, hayan tomado ellos mismos este asunto en sus manos, hayan “puesto en marcha” el control sobre la minoría insignificante de capitalistas, sobre los señoritos que quieran seguir conservando sus hábitos capitalistas y sobre obreros profundamente corrompidos por el capitalismo, a partir de este momento comenzará a desaparecer la necesidad de todo gobierno en general. Cuanto más completa sea la democracia, más cercano estará el momento en que deje de ser necesaria. Cuanto más democrático sea el “Estado” formado por obreros armados y que “no será ya un Estado en el sentido estricto de la palabra”, más rápidamente comenzará a extinguirse *todo* Estado.

Pues cuando *todos* hayan aprendido a dirigir y dirijan en realidad por su cuenta la producción social, a llevar por su cuenta el registro y el control de los haraganes, de los señoritos, de los gandules y de toda esta ralea de “guardianes de las tradiciones del capitalismo”,

entonces el escapar a este control y a este registro hecho por todo el pueblo será inevitablemente algo tan inaudito y difícil, una excepción tan extraordinariamente rara, provocará probablemente una sanción tan rápida y tan severas armados son hombres de realidades y no intelectualillos sentimentales, y será muy difícil que dejen que nadie juegue con ellos), que la *necesidad* de observar las reglas nada complicadas y fundamentales de toda convivencia humana se convertirá muy pronto en una *costumbre*.

Y entonces quedarán abiertas de par en par las puertas para pasar de la primera fase de la sociedad comunista a la fase superior y, a la vez, a la extinción completa del Estado.

Capítulo VI **El Envilecimiento** **del Marxismo** **por los Oportunistas**

La cuestión de las relaciones entre el Estado y la revolución social y entre ésta y el Estado, como en general la cuestión de la revolución, ha preocupado muy poco a los más conocidos teóricos y publicistas de la II Internacional (1889-1914). Pero lo más característico, en este proceso de desarrollo gradual del oportunismo, que llevó a la bancarrota de la II Internacional en 1914, es que incluso cuando abordaban de lleno esta cuestión

se *esforzaban en eludirla* o no la advertían.

En términos generales, puede decirse que de esta *actitud evasiva* ante la cuestión de las relaciones entre la revolución proletaria y el Estado, actitud evasiva favorable para el oportunismo y de la que se nutría éste, surgió la *tergiversación* del marxismo y su completo envilecimiento.

Fijémonos, para caracterizar, aunque sea brevemente, este proceso lamentable, en los teóricos más destacados del marxismo, en Plejánov y Kautsky.

1. La polémica de Plejánov con los anarquistas

Plejánov consagró a la cuestión de las relaciones entre el anarquismo y el socialismo un folleto especial, titulado “Anarquismo y socialismo”, publicado en alemán en 1894. Plejánov se las ingenió para tratar este tema eludiendo en absoluto el punto más actual y más candente, y el más esencial en el terreno político, de la lucha contra el anarquismo: ¡precisamente las relaciones entre la revolución y el Estado y la cuestión del Estado en general! En su folleto descuellan dos partes. Una, histórico-literaria, con valiosos materiales referentes a la historia de las ideas de Stirner, Proudhon, etc. Otra, filistea, con torpes razonamientos en torno al tema de que un anarquista no se distingue de un bandido. La combinación de estos temas es en extremo curiosa y característica de toda la actuación de Plejánov en vísperas de

la revolución y en el transcurso del período revolucionario en Rusia: en efecto, en los años de 1905 a 1917, Plejánov se reveló como un semidoctrinario y un semifilisteo que en política marchaba a la zaga de la burguesía.

Hemos visto cómo Marx y Engels, polemizando con los anarquistas, aclaraban muy escrupulosamente sus puntos de vista acerca de la actitud de la revolución hacia el Estado. Al editar en 1891 la *Crítica del Programa de Gotha*, de Marx, Engels escribió: “Nosotros [es decir, Engels y Marx] nos encontrábamos entonces — pasados apenas dos años desde el Congreso de La Haya de la [Primera] Internacional¹¹³— en pleno apogeo de la lucha contra Bakunin y sus anarquistas”.

En efecto, los anarquistas intentaban reivindicar como “suya”, por decirlo así, la Comuna de París, como una confirmación de su doctrina, sin comprender, en absoluto, las enseñanzas de la Comuna y el análisis de estas enseñanzas hecho por Marx. El anarquismo no ha aportado nada que se acerque siquiera a la verdad en punto

113 Congreso de La Haya de la I Internacional. Se celebró del 2 al 7 de septiembre de 1872, asistiendo a él Marx y Engels. Los delegados fueron 65. El orden del día constaba de diversos puntos: 1) Las facultades del Consejo General, 2) La acción política del proletariado, etc. Toda la labor del Congreso transcurrió en medio de una empeñada lucha contra los bakuninistas. Se adoptó una resolución ampliando las facultades del Consejo General. Respecto al punto “La acción política del proletariado”, la resolución del Congreso estipulaba que el proletariado debía organizar su partido político propio para asegurar el triunfo de la revolución social y que su gran tarea pasaba a ser la conquista del poder político. En este Congreso, Bakunin y Guillaume fueron expulsados de la Internacional como desorganizadores y por haber fundado un nuevo partido, un partido antiproletario.

a estas cuestiones políticas concretas: ¿hay que *destruir* la vieja máquina del Estado? ¿Y *con qué* sustituirla?

Pero hablar de “anarquismo y socialismo”, eludiendo toda la cuestión acerca del Estado, *no advirtiendo* todo el desarrollo del marxismo antes y después de la Comuna, significaba inevitablemente deslizarse hacia el oportunismo pues no hay nada, precisamente, que tanto interese al oportunismo como el no plantear en modo alguno las dos cuestiones que acabamos de señalar. Esto es ya una victoria del oportunismo.

2. La polémica de Kautsky con los oportunistas

Al ruso se ha traducido, sin duda alguna, una cantidad incomparablemente mayor de obras de Kautsky que a ningún otro idioma.

No en vano algunos socialdemócratas alemanes bromean diciendo que a Kautsky se le lee más en Rusia que en Alemania. (Dicho sea entre paréntesis: esta broma encierra un sentido histórico más profundo de lo que sospechan sus autores. Los obreros rusos, que en 1905 sentían una apetencia extraordinariamente grande, nunca vista, por las mejores obras de la mejor literatura socialdemócrata del mundo, y a quienes se suministró una cantidad jamás vista en otros países de traducciones y ediciones de estas obras, trasplantaban, por decirlo así, con ritmo acelerado, al terreno joven de nuestro movimiento proletario la formidable

experiencia del país vecino, más adelantado).

A Kautsky se le conoce especialmente entre nosotros, aparte de por su exposición popular del marxismo, por su polémica contra los oportunistas, a la cabeza de los cuales figuraba Bernstein. Lo que apenas se conoce es un hecho que no puede silenciarse cuando se propone uno la tarea de investigar cómo Kautsky ha caído en esa confusión y en esa defensa increíblemente vergonzosas del socialchovinismo durante la profundísima crisis de los años 1914-1915. Es, precisamente, el hecho de que antes de enfrentarse contra los más destacados representantes del oportunismo en Francia (Millerand y Jaurés) y en Alemania (Bernstein), Kautsky dio pruebas de grandísimas vacilaciones. La revista marxista *Sariá*¹¹⁴, que se editó en Stuttgart en 1901-1902 y que defendía las concepciones revolucionario-proletarias, viose obligada a polemizar con Kautsky y a calificar de “elástica” la resolución presentada por él en el Congreso socialista internacional de París en el año 1900¹¹⁵, resolución evasiva, que se quedaba a mitad

114 *Sariá* (La Aurora). Revista científica y política marxista. La editaba en 1901 y 1902, en Stuttgart, la redacción del periódico *Iskra*. Salieron cuatro números. En *Sariá* se publicaron varios artículos de Lenin.

115 Se trata del V Congreso Internacional Socialista de la II Internacional, celebrado del 23 al 27 de septiembre de 1900 en París. Asistieron 791 delegados. La delegación rusa se componía de 23 personas. Por lo que respecta al punto principal —la conquista del poder político por el proletariado—, el Congreso aprobó por mayoría la resolución “de conciliación con los oportunistas” propuesta por Kautsky y a la que alude Lenin. Entre otras cosas, se acordó fundar la Oficina Socialista Internacional, integrada por representantes de los partidos socialistas de todos los países y un Secretariado con residencia en Bruselas.

de camino y adoptaba ante los oportunistas una actitud conciliadora. Y en alemán han sido publicadas cartas de Kautsky que revelan las vacilaciones no menores que le asaltaron antes de lanzarse a la campaña contra Bernstein. Pero aun encierra una significación mucho mayor la circunstancia de que en su misma polémica con los oportunistas, en su planteamiento de la cuestión y en su modo de tratarla, advertimos hoy, cuando estudiamos la *historia* de la más reciente traición contra el marxismo cometida por Kautsky, una propensión sistemática al oportunismo en lo que toca precisamente a la cuestión del Estado.

Tomemos la primera obra importante de Kautsky contra el oportunismo, su libro *Bernstein y el programa socialdemócrata*.

Kautsky refuta con todo detalle a Bernstein. Pero he aquí una cosa característica. En sus herostráticamente célebres *Premisas del socialismo*, Bernstein acusa al marxismo de *blanquismo* (acusación que desde entonces para acá han venido repitiendo miles de veces los oportunistas y los burgueses liberales en Rusia contra los representantes del marxismo revolucionario, los bolcheviques). Aquí Bernstein se detiene especialmente en *La Guerra civil en Francia*, de Marx, e intenta —muy poco afortunadamente, como hemos visto— identificar el punto de vista de Marx sobre las enseñanzas de la Comuna con el punto de vista de Proudhon. Bernstein consagra una atención

especial a aquella conclusión de Marx que éste subrayó en su prólogo de 1872 al *Manifiesto Comunista* y que dice así: “La clase obrera no puede limitarse a tomar simplemente posesión de la máquina estatal existente y a ponerla en marcha para sus propios fines”.

A Bernstein le “gustó” tanto esta sentencia, que la repitió nada menos que tres veces en su libro, interpretándola en el sentido más tergiversado y oportunista.

Marx quiere decir, como hemos visto, que la clase obrera debe *destruir, romper, hacer saltar* (*Sprengung*: hacer estallar, es la expresión que emplea Engels) toda la máquina del Estado. Pues bien: Bernstein presenta la cosa como si Marx precaviese a la clase obrera, con estas palabras, *contra* el revolucionarismo excesivo en la conquista del Poder. No cabe imaginarse un falseamiento más grosero ni más escandaloso del pensamiento de Marx.

Ahora bien, ¿qué hizo Kautsky en su minuciosa refutación de la bernsteiniada? Rehuyó el analizar en toda su profundidad la tergiversación del marxismo por el oportunismo en este punto. Adujo el pasaje, citado por nosotros más arriba, del prólogo de Engels a *La guerra civil* de Marx, diciendo que, según éste, la clase obrera no puede tomar *simplemente* posesión de la máquina del Estado *existente*, pero que en general sí puede tomar posesión de ella, y nada más. Kautsky no dice ni una palabra de que Bernstein atribuye a Marx *exactamente lo contrario* del verdadero

pensamiento de éste, ni dice que, desde 1852, Marx destacó como misión de la revolución proletaria el “destruir” la máquina del Estado.

¡Resulta, pues, que en Kautsky quedaba esfumada la diferencia más esencial entre el marxismo y el oportunismo en punto a la cuestión de las tareas de la revolución proletaria! “La solución de la cuestión acerca del problema de la dictadura proletaria —escribía Kautsky ‘*contra*’ Bernstein— es cosa que podemos dejar con completa tranquilidad al porvenir” (pág. 172 de la edición alemana).

Esto no es una polémica *contra* Bernstein, sino que es, en el fondo, *una concesión* hecha a éste, una entrega de posiciones al oportunismo, pues, por el momento, nada hay que tanto interese a los oportunistas como el “dejar con completa tranquilidad al porvenir” todas las cuestiones cardinales sobre las tareas de la revolución proletaria.

Desde 1852 hasta 1891, a lo largo de cuarenta años, Marx y Engels enseñaron al proletariado que debía destruir la máquina del Estado. Pero Kautsky, en 1899, ante la traición completa de los oportunistas contra el marxismo en este punto, sustituye la cuestión de si es necesario destruir o no esta máquina por la cuestión de las formas concretas que ha de revestir la destrucción, y va a refugiarse bajo las alas de la verdad filistea “indiscutible” (y estéril) ¡¡de que estas formas concretas no podemos conocerlas de antemano!!

Entre Marx y Kautsky media un abismo, en su actitud

ante la tarea del Partido proletario de preparar a la clase obrera para la revolución.

Tomemos una obra posterior, más madura, de Kautsky consagrada también en gran parte a refutar los errores del oportunismo: su folleto “La revolución social”. El autor toma aquí como tema especial la cuestión de la “revolución proletaria” y del “régimen proletario”. El autor nos suministra muchas cosas muy valiosas, pero *soslaya* precisamente la cuestión del Estado. En este folleto se habla constantemente de la conquista del Poder del Estado, y sólo de esto; es decir, se elige una fórmula que es una concesión hecha al oportunismo, toda vez que éste *admite* la conquista del Poder *sin* destruir la máquina del Estado. Precisamente aquello que en 1872 Marx consideraba como “anticuado” en el programa del *Manifiesto Comunista* es lo que Kautsky resucita en 1902. En ese folleto se consagra un apartado especial a las “formas y armas de la revolución social”. Aquí se habla de la huelga política de masas, de la guerra civil, de esos “medios de fuerza del gran Estado moderno que son la burocracia y el ejército”, pero no se dice ni una palabra de lo que ya enseñó a los obreros la Comuna. Evidentemente, Engels sabía lo que hacía cuando prevenía, especialmente a los socialistas alemanes, contra la “veneración supersticiosa” del Estado. Kautsky presenta la cosa así: el proletariado triunfante “convertirá en realidad el programa democrático”, y expone los puntos de éste. Ni una

palabra se nos dice acerca de lo que el año 1871 aportó como nuevo en punto a la cuestión de la sustitución de la democracia burguesa por la democracia proletaria. Kautsky se contenta con banalidades tan “sólidamente” sonoras como ésta:

“Es de por sí evidente que no alcanzaremos la dominación bajo las condiciones actuales. La misma revolución presupone largas y profundas luchas que cambiarán ya nuestra actual estructura política y social”. No hay duda de que esto es algo “de por sí evidente”, tan “evidente” como la verdad de que los caballos comen avena y de que el Volga desemboca en el mar Caspio. Sólo es de lamentar que con frases vacuas y ampulosas sobre las “profundas” luchas se *eluda* la cuestión vital para el proletariado revolucionario, de saber *en qué* se revela la “profundidad” de su revolución respecto al Estado, respecto a la democracia, a diferencia de las revoluciones anteriores, de las revoluciones no proletarias.

Al eludir esta cuestión, Kautsky de *hecho* hace una concesión, en un punto tan esencial como éste, al oportunismo, al que había declarado una guerra tan terrible *de palabra*, subrayando la importancia de la “idea de la revolución” (pero ¿vale algo esta “idea”, cuando se teme hacer entre los obreros propaganda de las enseñanzas concretas de la revolución?), o diciendo: “el idealismo revolucionario, ante todo”, o manifestando que los obreros ingleses no son ahora “apenas más que pequeñoburgueses”.

En una sociedad socialista —escribe Kautsky— pueden coexistir las más diversas formas de empresas: la burocrática [??], la tradeunionista, la cooperativa, la individual (...). Hay, por ejemplo, empresas que no pueden desenvolverse sin una organización burocrática [??] como ocurre con los ferrocarriles. Aquí la organización democrática puede revestir la forma siguiente: los obreros eligen delegados, que constituyen una especie de Parlamento llamado a establecer el régimen de trabajo y a fiscalizar la administración del aparato burocrático. Otras empresas pueden entregarse a la administración de los sindicatos; otras, en fin, pueden ser organizadas sobre el principio del cooperativismo. (Págs. 148 y 115 de la traducción rusa, editada en Ginebra en 1903).

Estas consideraciones son falsas y representan un retroceso respecto a lo expuesto por Marx y Engels en la década del 70, sobre el ejemplo de las enseñanzas de la Comuna. Desde el punto de vista de la pretendida necesidad de una organización “burocrática”, los ferrocarriles no se distinguen absolutamente en nada de todas las empresas de la gran industria mecánica en general, de cualquier fábrica, de un gran almacén, de las grandes empresas agrícolas capitalistas. En todas las empresas de esta índole, la técnica impone incondicionalmente una disciplina rigurosísima, la mayor puntualidad en la ejecución del trabajo asignado

a cada uno, a riesgo de paralizar toda la empresa o de deteriorar el mecanismo o los productos. En todas estas empresas, los obreros procederán, naturalmente, a “elegir delegados, que constituirán *una especie de Parlamento*”. Pero todo el *quid* del asunto está precisamente en que esta “especie de Parlamento” no será un Parlamento en el sentido de las instituciones parlamentarias burguesas. Todo el *quid* del asunto está en que esta “especie de Parlamento” no se limitará a “establecer el régimen de trabajo y a fiscalizar la administración del aparato burocrático”, como se figura Kautsky, cuyo pensamiento no se sale del marco del parlamentarismo burgués. En la sociedad socialista, esta “especie de Parlamento” de diputados obreros tendrá como misión, naturalmente, “establecer el régimen de trabajo y fiscalizar la administración” del “aparato”, *pero* este aparato no será un aparato “burocrático”. Los obreros, después de conquistar el Poder político, destruirán el viejo aparato burocrático, lo desmontarán hasta en sus cimientos, no dejarán de él piedra sobre piedra, lo sustituirán por otro nuevo, formado por los mismos obreros y empleados, *contra* cuya transformación en burócratas serán tomadas inmediatamente las medidas analizadas con todo detalle por Marx y Engels: 1) No sólo elegibilidad, sino amovilidad en todo momento; 2) sueldo no superior al salario de un obrero; 3) se pasará inmediatamente a que *todos* desempeñen funciones de control y de inspección, a que *todos* sean “burócratas”

durante algún tiempo, para que, de este modo, *nadie* pueda convertirse en “burócrata”.

Kautsky no se paró, en absoluto, a meditar las palabras de Marx: “la Comuna era, no una corporación parlamentaria, sino una corporación de trabajo, que dictaba leyes y al mismo tiempo las ejecutaba”.

Kautsky no comprendió, en absoluto, la diferencia entre el parlamentarismo burgués, que asocia la democracia (*no para el pueblo*) al burocratismo (*contra el pueblo*), y el democratismo proletario, que toma inmediatamente medidas para cortar de raíz el burocratismo y que estará en condiciones de llevar estas medidas hasta el final, hasta la completa destrucción del burocratismo, hasta la implantación completa de la democracia para el pueblo. Kautsky revela aquí la misma “veneración supersticiosa” hacia el Estado, la misma “fe supersticiosa” en el burocratismo.

Pasemos a la última y la mejor obra de Kautsky contra los oportunistas, a su folleto titulado “El camino del Poder” (inédita, según creemos, en Rusia, ya que se publicó en pleno apogeo de la reacción en nuestro país, en 1909). Este folleto representa un gran paso adelante, ya que en él no se habla de un programa revolucionario en general, como en el folleto de 1899 contra Bernstein, no se habla de las tareas de la revolución social, desglosándolas del momento en que ésta estalla, como en el folleto “La revolución social”, de 1902, sino de las condiciones concretas que nos obligan a reconocer

que comienza la “era de las revoluciones”.

En este folleto, el autor señala de un modo definido la agudización de las contradicciones de clase en general y el imperialismo, que desempeña un papel singularmente grande en este sentido. Después del “período revolucionario de 1789 a 1871” en la Europa occidental, por el año 1905 comienza un período análogo para el Oriente. La guerra mundial se avecina con amenazante celeridad. “El proletariado no puede hablar ya de una revolución prematura”.

“Hemos entrado en un período revolucionario”. “La era revolucionaria comienza”.

Estas manifestaciones son absolutamente claras. Este folleto de Kautsky debe servir de medida para comparar lo que la socialdemocracia alemana *prometía ser* antes de la guerra imperialista y lo bajo que cayó (sin excluir al mismo Kautsky) al estallar la guerra. “La situación actual —escribía Kautsky, en el citado folleto— encierra el peligro de que a nosotros (es decir, a la socialdemocracia alemana) se nos pueda tomar fácilmente por más moderados de lo que somos en realidad”. ¡En realidad, el partido socialdemócrata alemán resultó ser incomparablemente más moderado y más oportunista de lo que parecía!

Ante estas manifestaciones tan definidas de Kautsky a propósito de la era ya iniciada de las revoluciones, es tanto más característico que, en un folleto consagrado según sus propias palabras a analizar precisamente

la cuestión de la “revolución *política*”, se eluda absolutamente una vez más la cuestión del Estado. De la suma de estas omisiones de la cuestión, de estos silencios y de estas evasivas, resultó inevitablemente ese paso completo al oportunismo del que hablaremos enseguida. Es como si la socialdemocracia alemana, en la persona de Kautsky, declarase: Mantengo mis concepciones revolucionarias (1899). Reconozco, en particular, el carácter inevitable de la revolución social del proletariado (1902). Reconozco que ha comenzado la nueva era de las revoluciones (1909). Pero, a pesar de todo esto, retrocedo con respecto a lo que dijo Marx ya en 1852, tan pronto como se plantea la cuestión de las tareas de la revolución proletaria en relación con el Estado (1912).

Así, en efecto, se planteó de un modo tajante la cuestión en la polémica de Kautsky con Pannekoek.

3. La polémica de Kautsky con Pannekoek

Pannekoek se levantó contra Kautsky como uno de los representantes de aquella tendencia “radical de izquierda” que contaba en sus filas a Rosa Luxemburgo, a Carlos Rádek y a otros, y que, defendiendo la táctica revolucionaria, abrigaban unánimemente la convicción de que Kautsky se pasaba a la posición del “centro”, el cual, vuelto de espaldas a los principios, vacilaba entre el marxismo y el oportunismo. Que esta apreciación

era exacta vino a demostrarlo plenamente la guerra, cuando la corriente del “centro” (erróneamente denominada marxista) o del “kautskismo” se reveló en toda su repugnante miseria.

En el artículo “Las acciones de masas y la revolución” (*Neue Zeit*, 1912, XXX, 2), en el que se toca la cuestión del Estado, Pannekoek caracterizaba la posición de Kautsky como una posición de “radicalismo pasivo”, como la “teoría de esperar sin actuar”. “Kautsky no quiere ver el proceso de la revolución” (pág. 616). Planteando la cuestión en estos términos, Pannekoek abordaba el tema que nos interesa aquí, o sea el de las tareas de la revolución proletaria respecto al Estado.

La lucha del proletariado —escribía— no es sencillamente una lucha contra la burguesía *por* el Poder del Estado, sino una lucha *contra* el Poder del Estado (...). El contenido de la revolución proletaria es la destrucción y eliminación [literalmente, disolución: *Auflösung*] de los medios de fuerza del Estado por los medios de fuerza del proletariado (...). La lucha cesa únicamente cuando se produce, como resultado final, la destrucción completa de la organización estatal. La organización de la mayoría demuestra su superioridad al destruir la organización de la minoría dominante. (pág. 548).

La formulación que da a sus pensamientos Pannekoek adolece de defectos muy grandes. Pero, a pesar de todo,

la idea está clara, y es interesante ver *cómo* Kautsky la refuta. “Hasta aquí —escribe Kautsky— la diferencia entre los socialdemócratas y los anarquistas consistía en que los primeros querían conquistar el Poder del Estado, y los segundos, destruirlo. Pannekoek quiere las dos cosas.” (pág. 724).

Si en Pannekoek la exposición adolece de falta de claridad y no es lo bastante concreta (para no hablar aquí de otros defectos de su artículo, que no interesan al tema de que tratamos), Kautsky, en cambio, toma precisamente la esencia de *principio* de la cuestión sugerida por Pannekoek y en esta cuestión *cardinal* y de *principio* Kautsky abandona enteramente la posición del marxismo y se pasa con armas y bagajes al oportunismo. La diferencia entre los socialdemócratas y los anarquistas aparece definida en él de un modo completamente falso, y el marxismo se ve definitivamente tergiversado y envilecido.

La diferencia entre los marxistas y los anarquistas consiste en lo siguiente: 1) En que los primeros, proponiéndose como fin la destrucción completa del Estado, reconocen que este fin sólo puede alcanzarse después de que la revolución socialista haya destruido las clases, como resultado de la instauración del socialismo, que conduce a la extinción del Estado; mientras que los segundos quieren destruir completamente el Estado de la noche a la mañana, sin comprender las condiciones bajo las que puede lograrse esta destrucción. 2) En que los primeros reconocen la

necesidad de que el proletariado, después de conquistar el Poder político, destruya completamente la vieja máquina del Estado, sustituyéndola por otra nueva, formada por la organización de los obreros armados, según el tipo de la Comuna; mientras que los segundos, abogando por la destrucción de la máquina del Estado, tienen una idea absolutamente confusa respecto al punto de *con qué* ha de sustituir esa máquina el proletariado y *cómo* éste ha de emplear el Poder revolucionario; los anarquistas niegan incluso el empleo del Poder estatal por el proletariado revolucionario, su dictadura revolucionaria. 3) En que los primeros exigen que el proletariado se prepare para la revolución utilizando el Estado moderno, mientras que los anarquistas niegan esto.

En esta controversia, es precisamente Pannekoek quien representa al marxismo contra Kautsky, pues precisamente Marx nos enseñó que el proletariado no puede limitarse sencillamente a conquistar el Poder del Estado, en el sentido de pasar a nuevas manos el viejo aparato estatal, sino que debe destruir, romper este aparato y sustituirlo por otro nuevo.

Kautsky se pasa del marxismo al oportunismo, pues en él desaparece en absoluto precisamente esta destrucción de la máquina del Estado, completamente inaceptable para los oportunistas, y se les deja a éstos un portillo abierto, en el sentido de interpretar la “conquista” como una simple adquisición de la mayoría. Para encubrir su tergiversación del marxismo, Kautsky

procede como un buen exégeta de los evangelios: nos dispara una “cita” del propio Marx. En 1850 Marx había escrito acerca de la necesidad de una “resuelta centralización de la fuerza en manos del Poder del Estado”. Y Kautsky pregunta, triunfal: ¿Acaso pretende Pannekoek destruir el “centralismo”?

Éste es ya, sencillamente, un juego de manos, parecido a la identificación que hace Bernstein del marxismo y del proudhonismo en sus puntos de vista sobre el federalismo que él opone al centralismo.

La “cita” tomada por Kautsky es totalmente inadecuada al caso. El centralismo cabe tanto en la vieja como en la nueva máquina del Estado. Si los obreros unen voluntariamente sus fuerzas armadas, esto será centralismo, pero un centralismo basado en la “completa destrucción” del aparato centralista del Estado, del ejército permanente, de la policía, de la burocracia.

Kautsky se comporta en absoluto como un estafador, al eludir los pasajes perfectamente conocidos de Marx y Engels sobre la Comuna y destacando una cita que no guarda ninguna relación con el asunto.

¿Acaso quiere Pannekoek abolir las funciones estatales de los funcionarios? —prosigue Kautsky—. Pero ni en el Partido ni en los sindicatos, y no digamos en la administración pública, podemos prescindir de funcionarios. Nuestro programa no pide la supresión de los funcionarios del Estado, sino la elección de los

funcionarios por el pueblo (...). De lo que en esta discusión se trata no es de saber qué estructura presentará el aparato administrativo del “Estado del porvenir”, sino de saber si nuestra lucha política destruirá [literalmente, disolverá: *auföst*] el Poder del Estado *antes de haberlo conquistado nosotros* [subrayado por Kautsky]. ¿Qué ministerio, con sus funcionarios, podría suprimirse? [Y se enumeran los ministerios de Instrucción, de Justicia, de Hacienda, de Guerra.] No, con nuestra lucha política contra el gobierno no eliminaremos ninguno de los actuales ministerios (...). Lo repito, para prevenir equívocos: aquí no se trata de la forma que dará al “Estado del porvenir” la socialdemocracia triunfante, sino de la que quiere dar al Estado actual nuestra oposición. (pág. 725).

Esto es una superchería manifiesta. Pannekoek había planteado precisamente la cuestión de la revolución. Así se dice con toda claridad en el título de su artículo y en los pasajes citados. Al saltar a la cuestión de la “oposición”, Kautsky suplanta precisamente el punto de vista revolucionario por el punto de vista oportunista. La cosa aparece, en él, planteada así: ahora estamos en la oposición; después de la conquista del Poder, ya veremos. ¡*La revolución desaparece!* Esto era precisamente lo que exigían los oportunistas. Aquí no se trata de la oposición ni de la lucha política

en general, sino precisamente de la revolución. La revolución consiste en que el proletariado *destruye* el “aparato administrativo” y *todo* el aparato del Estado, sustituyéndolo por otro nuevo, formado por los obreros armados. Kautsky revela una “veneración supersticiosa” de los “ministerios”, pero ¿por qué estos ministerios no han de poder sustituirse, supongamos, por comisiones de especialistas adjuntas a los Soviets soberanos y todopoderosos de Diputados Obreros y Soldados?

La esencia de la cuestión no está, ni mucho menos, en saber si han de seguir los “ministerios” o si ha de haber “comisiones de especialistas” o cualesquiera otras instituciones; esto es completamente secundario. La esencia de la cuestión está en si se mantiene la vieja máquina del Estado (enlazada por miles de hilos a la burguesía y empaçada hasta el tuétano de rutina y de inercia), o si se la *destruye*, sustituyéndola por otra *nueva*. La revolución debe consistir, no en que la nueva clase mande y gobierne con ayuda de la *vieja* máquina del Estado, sino en que *destruya* esta máquina y mande, gobierne con ayuda de otra *nueva*: este pensamiento *fundamental* del marxismo se esfuma en Kautsky, o bien éste no lo ha comprendido en absoluto. La pregunta que hace a propósito de los funcionarios demuestra palpablemente que no ha comprendido las enseñanzas de la Comuna, ni la doctrina de Marx. “Ni en el Partido ni en los sindicatos podemos prescindir de funcionarios...”.

No podemos prescindir de funcionarios *bajo el capitalismo*, bajo la *dominación de la burguesía*. El proletariado está oprimido, las masas trabajadoras están esclavizadas por el capitalismo. Bajo el capitalismo, la democracia se ve coartada, cohibida, truncada, mutilada por todo el ambiente de la esclavitud asalariada, por la penuria y la miseria de las masas. Por esto, y solamente por esto, los funcionarios de nuestras organizaciones políticas y sindicales se corrompen (o, para decirlo más exactamente, tienden a corromperse) bajo el ambiente del capitalismo y muestran la tendencia a convertirse en burócratas, es decir, en personas privilegiadas, divorciadas de las masas, situadas por encima de las masas.

En esto reside la *esencia* del burocratismo, y mientras los capitalistas no sean expropiados, mientras no se derribe a la burguesía, será inevitable una cierta “burocratización” *incluso* de los funcionarios proletarios. Kautsky presenta la cosa así: puesto que sigue habiendo funcionarios electivos, esto quiere decir que bajo el socialismo sigue habiendo también burócratas, *¡que* sigue habiendo burocracia! Y esto es precisamente lo que es falso. Precisamente sobre el ejemplo de la Comuna, Marx puso de manifiesto que bajo el socialismo los funcionarios dejan de ser “burócratas”, dejan de ser “funcionarios”, dejan de serlo a *medida* que se implanta, *además* de la elegibilidad, la amovilidad en todo momento, y, además de esto, los sueldos equiparados al salario medio de un obrero,

y, *además* de esto, la sustitución de las instituciones parlamentarias por “instituciones de trabajo, es decir, que dictan leyes y las ejecutan”.

En el fondo, toda la argumentación de Kautsky contra Pannekoek, y especialmente su notable argumento de que tampoco en las organizaciones sindicales y del Partido podemos prescindir de funcionarios, revelan la repetición por parte de Kautsky de los viejos “argumentos” de Bernstein contra el marxismo en general. En su libro de renegado *Las premisas del socialismo*, Bernstein combate las ideas de la democracia “primitiva”, lo que él llama “democratismo doctrinario”: mandatos imperativos, funcionarios sin sueldo, una representación central impotente, etc. Como prueba de que este democratismo “primitivo” es inconsistente, Bernstein se refiere a la experiencia de las tradeuniones inglesas, en la interpretación de los esposos Webb. Según ellos, en los setenta años que llevan de existencia, las tradeuniones, que se han desarrollado, a su decir, “en completa libertad” (página 137 de la edición alemana), se han convencido precisamente de la inutilidad del democratismo primitivo y han sustituido éste por el democratismo corriente: por el parlamentarismo, combinado con el burocratismo.

En realidad, las tradeuniones no se han desarrollado “en completa libertad”, sino *en completa esclavitud capitalista*, bajo la cual es lógico que “no pueda prescindirse” de una serie de concesiones a los males

imperantes, a la violencia, a la falsedad, a la exclusión de los pobres de los asuntos de la “alta” administración. Bajo el socialismo, revive inevitablemente mucho de la democracia “primitiva”, pues por primera vez en la historia de las sociedades civilizadas la *masa* de la población se eleva para intervenir por *cuenta propia* no sólo en votaciones y en elecciones, *sino también en la labor diaria de la administración.*

Bajo el socialismo, todos intervendrán por turno en la dirección y se habituarán rápidamente a que ninguno dirija. Con su genial inteligencia crítico-analítica, Marx vio en las medidas prácticas de la Comuna aquel *viraje* que temen y no quieren reconocer los oportunistas por cobardía, por no querer romper irrevocablemente con la burguesía, y que los anarquistas no quieren ver, o por precipitación o por incomprensión de las condiciones en que se producen las transformaciones sociales de masas en general, “No hay ni que pensar en destruir la vieja máquina del Estado, pues ¿cómo vamos a arreglárnoslas sin ministerios y sin burócratas?”, razona el oportunista, infestado de filisteísmo hasta el tuétano y que, en el fondo no sólo no cree en la revolución, en la capacidad creadora de la revolución, sino que la teme como a la muerte (como la temen nuestros mencheviques y socialrevolucionarios).

“*Sólo* hay que pensar en destruir la vieja máquina del Estado, no hay por qué ahondar en las enseñanzas *concretas* de las anteriores revoluciones proletarias

ni analizar *con qué* y cómo sustituir lo destruido”, razonan los anarquistas (los mejores anarquistas, naturalmente, no los que van a la zaga de la burguesía tras los señores Kropotkin y Cía.); de donde resulta, en los anarquistas, la táctica de la *desesperación*, y no la táctica de una labor revolucionaria sobre objetivos concretos, implacable y audaz, y que al mismo tiempo, tenga en cuenta las condiciones prácticas del movimiento de masas.

Marx nos enseña a evitar ambos errores, nos enseña a ser de una intrepidez sin límites en la destrucción de toda la vieja máquina del Estado, pero al mismo tiempo nos enseña a plantear la cuestión de un modo concreto: la Comuna pudo en unas cuantas semanas *comenzar* a construir una nueva máquina, una máquina proletaria de Estado, implantando de este modo las medidas señaladas para ampliar el democratismo y desarraigat el burocratismo. Aprendamos de los comuneros la intrepidez revolucionaria, veamos en sus medidas prácticas un *esbozo* de las medidas prácticamente urgentes e inmediatamente aplicables, y entonces, *siguiendo este camino*, llegaremos a la destrucción completa del burocratismo.

La posibilidad de esta destrucción está garantizada por el hecho de que el socialismo reduce la jornada de trabajo, eleva a las masas a una nueva vida, coloca a *la mayoría* de la población en condiciones que permiten a *todos*, sin excepción, ejercer las “funciones del Estado”, y esto

conduce a la *extinción completa* de todo Estado en general.

...La tarea de la huelga general —prosigue Kautsky—no puede ser nunca la de *destruir* el Poder del Estado, sino simplemente la de obligar a un gobierno a ceder en un determinado punto o la de sustituir un gobierno hostil al proletariado por otro dispuesto a hacerle concesiones [*entgegenkommende*] (...). Pero jamás, ni en modo alguno, puede esto [es decir, la victoria del proletariado sobre un gobierno hostil] conducir a la *destrucción* del Poder del Estado, sino pura y simplemente a un cierto *desplazamiento* [*Verschiebung*] de la relación de fuerzas *dentro del Poder del Estado*. Y la meta de nuestra lucha política sigue siendo, con esto, la que ha sido hasta aquí: conquistar el Poder del Estado ganando la mayoría en el Parlamento y hacer del Parlamento el dueño del gobierno. (págs. 726, 727, 732).

Esto es ya el más puro y el más vil oportunismo, es ya renunciar de hecho a la revolución acatándola de palabra. El pensamiento de Kautsky no va más allá de “un gobierno dispuesto a hacer concesiones al proletariado”, lo que significa un paso atrás hacia el filisteísmo, en comparación con el año 1847, en que el *Manifiesto Comunista* proclamaba la “organización del proletariado en clase dominante”. Kautsky tendrá que realizar la “unidad”, tan preferida por él, con los

Scheidemann, los Plejánov, los Vandervelde, todos los cuales están de acuerdo en luchar por un gobierno “dispuesto a hacer concesiones al proletariado”.

Pero nosotros iremos a la ruptura con estos traidores al socialismo y lucharemos por la destrucción de toda la vieja máquina del Estado, para que el mismo proletariado armado *sea el gobierno*. Son “dos cosas muy distintas”. Kautsky quedará en la grata compañía de los Legien y los David, los Plejánov, los Pótresov, los Tsereteli y los Chernov, que están completamente de acuerdo en luchar por “un desplazamiento de la relación de fuerzas dentro del Poder del Estado”, por “ganar la mayoría en el Parlamento y hacer del Parlamento el dueño del gobierno”, nobilísimo fin en el que todo es aceptable para los oportunistas, todo permanece en el marco de la república parlamentaria burguesa. Pero nosotros iremos a la ruptura con los oportunistas; y todo el proletariado consciente estará con nosotros en la lucha, no por “el desplazamiento de la relación de fuerzas”, sino por el *derrocamiento de la burguesía*, por la *destrucción del parlamentarismo burgués*, por una República democrática del tipo de la Comuna o una República de los Soviets de Diputados Obreros y Soldados, por la dictadura revolucionaria del proletariado.

Más a la derecha que Kautsky están situadas, en el socialismo internacional, corrientes como la de los “Cuadernos mensuales socialistas”¹¹⁶ en Alemania

116 Cuadernos mensuales socialistas (Sozialistische Monatshefte). Revista, órgano principal de la socialdemocracia oportunista alemana y uno

(Legien, David, Kolb y muchos otros, incluyendo a los escandinavos Stauning y Branting), los jauresistas y Vandervelde en Francia y Bélgica, Turati, Treves y otros representantes del ala derecha del partido italiano, los fabianos y los “independientes” (“Partido Laborista Independiente”, que en realidad ha estado siempre bajo la dependencia de los liberales) en Inglaterra,¹¹⁷ etc. Todos estos señores, que desempeñan un papel enorme, no pocas veces predominante, en la labor parlamentaria y en la labor publicitaria del partido, niegan francamente la dictadura del proletariado y practican un oportunismo descarado.

Si tenemos en cuenta esta circunstancia, tenemos derecho a llegar a la conclusión de que la Segunda Internacional,

de los órganos del oportunismo internacional. Durante la guerra imperialista mundial (1914-1918), tomó las posiciones del socialchovinismo. Se publicó en Berlín desde 1897 hasta 1933.

117 Partido Laborista Independiente de Inglaterra (Independent Labour Party): Se fundó en 1893. Lo dirigían James Cair Hardie, Ramsay MacDonal y otros. Aunque pretendía ser políticamente independiente de los partidos burgueses, el Partido Laborista Independiente era en realidad, “independiente del socialismo y dependiente del liberalismo” (Lenin).

Al comienzo de la guerra imperialista mundial (1914-1918), el Partido Laborista Independiente publicó un manifiesto contra la guerra (13 de agosto de 1914). Posteriormente, en la Conferencia de los socialistas de los países de la Entente, celebrada en Londres en febrero de 1915, los independientes se adhirieron a la resolución socialchovinista allí aprobada. A partir de entonces, los líderes de los independientes, enmascarándose con frases pacifistas, ocuparon las posiciones del socialchovinismo. Después de fundarse la Internacional.

Para estos señores, la “dictadura” del proletariado ¡¡“contradice” la democracia!! No se distinguen sustancialmente en nada serio de los demócratas pequeñoburgueses.

en la aplastante mayoría de sus representantes oficiales, ha caído de lleno en el oportunismo. La experiencia de la Comuna no ha sido solamente olvidada, sino tergiversada. No sólo no se inculcó a las masas obreras que se acerca el día en que deberán levantarse y destruir la vieja máquina del Estado, sustituyéndola por una nueva y convirtiendo así su dominación política en base para la transformación socialista de la sociedad, sino que se les inculcó todo lo contrario y se presentó la “conquista del Poder” de tal modo, que se dejaban miles de portillos abiertos al oportunismo.

La tergiversación y el silenciamiento de la cuestión de la actitud de la revolución proletaria hacia el Estado no podían por menos de desempeñar

un enorme papel en el momento en que los Estados, con su aparato militar reforzado a consecuencia de la rivalidad Comunista, en 1919, los líderes de este partido, bajo la presión de las masas radicalizadas del partido, acordaron abandonar la II Internacional. En 1921, los independientes ingresaron en la llamada Internacional 2 ½ y, después de disgregarse ésta, se reincorporaron a la II Internacional imperialista, se convertían en monstruos guerreros, que devoraban a millones de hombres para dirimir el litigio de quién había de dominar el mundo: si Inglaterra o Alemania, si uno u otro capital financiero.¹¹⁸

Palabras finales a la primera edición

Este folleto fue escrito en los meses de agosto y septiembre de 1917. Tenía ya trazado el plan del capítulo siguiente, del VII: “La experiencia de las revoluciones rusas de 1905 y 1917” Pero, fuera del título, no me fue posible escribir ni una sola línea de este capítulo: vino a “estorbarme” la crisis política, la víspera de la Revolución de Octubre de 1917. De “estorbos” así no tiene uno más que alegrarse. Pero la redacción de la segunda parte del folleto (dedicada a “La experiencia de las revoluciones rusas de 1905 y 1917”) habrá que aplazarla seguramente por mucho tiempo; es más agradable y más provechoso vivir la “experiencia de la revolución” que escribir acerca de ella.

El autor

Petrogrado, 30 de noviembre de 1917

Capítulo VII

La experiencia de las revoluciones rusas de 1905 y 1917

El tema indicado en el título de este capítulo es tan enormemente vasto, que sobre él podrían y deberían escribirse tomos enteros. En este folleto, habremos de limitarnos, como es lógico, a las enseñanzas más importantes de la experiencia que guardan una relación directa con las tareas del proletariado en la revolución con respecto al Poder del Estado.

(Aquí se interrumpe el manuscrito).



**Ministerio de Trabajo,
Empleo y Previsión Social**

“Hoy observamos con angustia que cientos de pueblos y culturas han desaparecido y otros están desapareciendo, que millones de personas mueren todos los días aniquilados por el hambre las pestes y enfermedades, que la cultura de la guerra de ha impuesto sobre la cultura de la paz y la vida, que la historia del mundo se ha llenado de masacre, sangre, horror e injusticias, se han robado las riquezas y el patrimonio de muchos pueblos enriqueciendo a élites y oligarquías. (. . .) Si continuamos el camino trazado por el capitalismo estamos condenados a desaparecer”.

Evo Morales

Martes 1 de diciembre de 2015-12-01

París - Francia