



KARL MARX Y LA COMUNA. DEMOCRACIA, DICTADURA Y REVOLUCIÓN

Leopoldo A. Moscoso



Post: Metro: Polis
(Lo que queda) después de

KARL MARX Y LA COMUNA:
DEMOCRACIA, DICTADURA Y REVOLUCIÓN

**KARL MARX Y LA COMUNA:
DEMOCRACIA, DICTADURA Y REVOLUCIÓN**

LEOPOLDO A. MOSCOSO

Postmetropolis Editorial

2019



Postmetropolis Editorial

Madrid

Marzo de 2019

Edición:

Pablo Sánchez León

Maquetación:

Pablo Sánchez León

Cubierta:

Miguel Ángel Gil Escribano

Diseño de colección y de la cubierta:

Miguel Sigler

Tema de la portada:

“Vive la Commune!”, Walter Crane (1888)

Referencia:

Leopoldo A. Moscoso, *Karl Marx y la Comuna: Democracia, dictadura y revolución*, Madrid, Postmetropolis editorial, 2019, 66 pags.

ISBN: 978-84-120187-0-7

Índice

La Comuna según Marx	4
Estado y revolución social	9
Democracia, dictadura y revolución	18
La Comuna y la democracia en el siglo XXI	30
Extinción del estado y redescubrimiento de la política	44
La Comuna de París en la historia de las luchas por la igualdad	62

Democracia implica desaparición del estado. Esta concepción es patente en la sección III de los escritos sobre la Comuna de París (*La guerra civil en Francia*, 1871), donde Karl Marx elogia la preferencia de los insurrectos por el mandato imperativo y por el hecho de que los delegados fueran revocables en todo momento. Al contrario que en las anteriores revoluciones, la insurrección de la Comuna habría empezado a dismantelar el aparato del estado y a poner en manos del pueblo “la iniciativa hasta entonces en manos del estado”. La Comuna se deshizo también de la policía, suprimió el ejército permanente y lo reemplazó por el pueblo armado. “El régimen de la Comuna habría devuelto al organismo social todas las fuerzas que hasta entonces succionaba el estado parásito”¹. Marx vio en la Comuna un intento de entregar el poder a los obreros y de crear un régimen parecido al de la democracia directa. Aunque Marx escribe antes de morir que “la mayoría de la Comuna no era, en modo alguno, socialista, ni podía serlo”, Engels llegaría a afirmar: “Mirad a la Comuna de París: ¡He ahí la dictadura del proletariado!”².

1 Karl MARX, *La guerra civil en Francia* [1871] en *Obras escogidas de Marx y Engels* (OEME), II, Moscú, Progreso, 1973, sección III, p. 235. El estado es visto como “excrecencia parasitaria” en p. 234.

2 Friedrich ENGELS, “Introducción” a *La guerra civil en Francia* de Karl Marx [1891], OEME, II, Moscú, Progreso, 1973, p. 200.

Marx insistió en que la dictadura no representa más que la transición hacia la sociedad sin clases, pero nunca definió de forma unívoca el concepto de dictadura del proletariado. En su *Klassenkämpfe in Frankreich* (1850), escribe que el socialismo y el comunismo revolucionarios suponen “la dictadura de clase del proletariado como un necesario paso intermedio en el camino hacia la abolición de las diferencias de clase”³. En la *Crítica al Programa de Gotha* (1875) afirma que entre la sociedad capitalista y la sociedad comunista hay un período intermedio de transformación social revolucionaria, y que a este período de transición corresponde un período político, cuyo estado no puede ser otro que la “dictadura revolucionaria del proletariado”⁴. Este estudio se propone investigar si la dictadura del proletariado podría tener en Marx un sentido literal que no remitiera solo a una forma de *régimen* en el que el proletariado detenta el tipo de hegemonía hasta entonces ejercido por la burguesía, y encomienda a un comisario la tarea del gobierno, sino también una forma de *gobierno* en la que la clase obrera asume de forma soberana las tareas que hasta entonces habían correspondido al estado.

Desde Maquiavelo a Hobbes, los filósofos anteriores a Marx siempre habían visto el conflicto social como algo que tiene lugar dentro de los confines territoriales y jurisdiccionales del estado. Es, a mi juicio, una parte no pequeña de la aportación de Marx el haber puesto de relieve que el conflicto no está dentro del estado, sino que es el estado el que está dentro del conflicto. En *La ideología alemana* (escrito en 1845), Marx y Engels afirman que la revolución es la posibilidad de que la humanidad —si es que la clase oprimida se vuelve “capaz de fundar la sociedad sobre nuevas bases”— se dé a sí misma un nuevo comienzo⁵. Pero la revolución no es un golpe de estado. Las revoluciones sociales pueden

3 MARX, *Las luchas de clases en Francia de 1848 a 1850*, en *OEME*, I, en la parte III, p. 288.

4 MARX, *Crítica al Programa de Gotha*, en *OEME*, III, en la sección IV, p. 23.

5 MARX y ENGELS, *La ideología alemana*, parte II, sección 6, en *OEME*, I, p. 38.

incluir o no un golpe de estado, pero no todo golpe de estado es una revolución. Si algo demuestra el 18 Brumario —el de 1799, y el del 2 de diciembre de 1851— es que el golpe de estado es la antítesis de la revolución.

De ahí también la necesidad de superar el jacobinismo: no es solo que el tercer estado se hubiera olvidado del cuarto estado (detrás de los sectores radicales y republicanos de la burguesía y de la pequeña burguesía se encuentran siempre los obreros— escribe Engels en la introducción de 1891⁶)—. Se trata de que el golpe de estado, el colapso del régimen, y la revolución son, todos ellos, la expresión de la posibilidad o la imposibilidad de que las clases populares terminen con la dominación impuesta por quienes se apropian de su trabajo. Todo en la historia sucede dos veces, había escrito Marx en *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*: la primera como tragedia y la segunda como farsa. El golpe de estado no puede ser más que la comedia bufa de la revolución. La revolución, al contrario, fija salarios máximos, quema las guillotinas y funde la Columna Vendôme. La comuna elige por sufragio universal a sus representantes entre los trabajadores, designa funcionarios revocables y establece que ninguno de ellos cobrará un salario superior al de un obrero. Nada de esto hace un golpe de estado. Y también por ello era inevitable el enfrentamiento cainita entre proudhonianos y los blanquistas partidarios del tacticismo militar.

Veinte años después de la derrota de la comuna, Engels sigue teniendo claro que la clase obrera solo puede convertirse en clase dominante bajo la forma de la república democrática, a la que ve como la forma específica de la dictadura del proletariado⁷. Ahora bien, incluso si no es posible pensar en un estado obrero más que como república democrática, de ahí también la necesidad de superar el republicanismo jacobino. La revolución busca tiempo.

6 ENGELS, "Introducción" a *La guerra civil*, p. 190.

7 ENGELS, *Contribución a la crítica del proyecto de Programa socialdemócrata de 1891* (Crítica al Programa de Erfurt) [1891], en *OEME*, III, p. 456.

Para ello ha de encontrar un nuevo comienzo: pero la revolución hecha a fuerza de golpes de estado nace siempre bajo el signo de Saturno: está llamada a devorar a todos sus hijos⁸.

La Comuna según Marx

Luis Felipe cayó, y en su lugar apareció una república que los obreros victoriosos llamaron “social”. Por eso, tan pronto como la burguesía republicana se hizo con el control del gobierno, su primer objetivo fue el de desarmar a los obreros. Fueron empujados a la insurrección de junio y, tras un baño de sangre que duró cinco días, los obreros sucumbieron. La represión subsiguiente mostraba a las claras que si el proletariado no estaba aún en condiciones de gobernar Francia, la burguesía ya no podía seguir gobernándola: el aventurero Luis Bonaparte se apodera de todos los puestos de mando y, con el pretexto de defenderlos de los obreros, quita a los capitalistas el poder político⁹. Francia ha pasado de tener un emperador plebeyo a tener un imperio sin emperador dentro de las fronteras de la monarquía de julio. Thiers preside un gobierno corrupto heredero directo de las sangrientas jornadas de Julio de 1848, apoyado por bonapartistas, legitimistas y orleanistas. Tan corrupto que no dudará en poner al proletariado de París a merced del enemigo del imperio. El Segundo imperio, que se sirvió del partido del orden de las clases medias para aplastar la revolución de 1848, devuelve ahora el favor a las clases que lo apoyaron disparando la deuda pública, arruinando a los municipios de Francia y fomentando una corrupción basada en el saqueo del erario público por parte de la oligarquía. Ahora

8 Introduzco deliberadamente la restricción al alcance que Hannah ARENDT había dado a esta misma observación en su *On Revolution*, Harmondsworth, Penguin, 1987, p. 49 [edición en castellano, *Sobre la revolución*, Madrid, Alianza, 2013].

9 ENGELS, “Introducción” [1891] a *La guerra*, pp. 190-191.

era necesario derrotar a la república para que los trabajadores pagasen los costes de la guerra. Había que desarmar París, y la asamblea de *los rurales* de Burdeos pide a Bismarck la ocupación. El tirano —había exclamado La Boétie varios siglos atrás— “¿Qué daño podría hacer os si vosotros no fuerais los encubridores del ladrón que os roba, cómplices del asesino que os mata y traidores de vosotros mismos?”. Siempre hubo colaboracionistas.

El problema es que la revolución es ahora —desde finales de 1870— la forma legal del estado de Francia. Thiers inicia la guerra civil ordenando el asalto contra Montmartre, pero el *coup* fracasa: solo el 1 por ciento de los guardias republicanos deserta. La revolución no fomenta la violencia, pero Lecomte ordena al 81 regimiento abrir fuego contra la muchedumbre en Pigalle. Sus hombres se niegan y disparan contra él. También contra Clément Thomas, que había participado en las matanzas de junio (no en 1832 —rebelión contra Luis Felipe— sino en las del 23-26 de junio de 1848). Al contrario que el Partido del orden, los obreros armados no reprimen. El 22 de marzo tiene lugar una manifestación “pacífica” de la reacción. Iban armados con bastones de estoque, pero no hubo represión contra ellos. El orden —convencido de que va a ganar— pide un nuevo reparto de cartas, y vuelve a las urnas: pierden las elecciones del 26 de marzo, y el 6 de abril el 137 batallón de la Guardia nacional saca a la calle la guillotina y la quema públicamente en medio del entusiasmo popular. El día 12, la Comuna acuerda que la columna triunfal de la plaza Vendôme, fundida con el bronce de los cañones incautados por los ejércitos de Napoleón Bonaparte, fuera derribada y fundida por ser un símbolo del chovinismo y una incitación al odio entre las naciones¹⁰. Los derrotados se conjuran para exterminar la comuna.

Esta es la situación en la que se produce la reflexión de Marx en el célebre capítulo III de *La Guerra civil en Francia*. La clase obrera no puede limitarse a tomar posesión de la maquinaria del estado y servirse de ella para sus propios fines: en manos de la

10 ENGELS, “Introducción”, pp. 193-194.

Comuna habrán de ponerse “no solamente la administración municipal, sino toda la iniciativa llevada hasta entonces por el estado”¹¹. El gobierno parásito se convierte en el campo de batalla de las acciones de la clase dominante; cada vez más represivo después de la insurrección, el estado burgués aparece como la dictadura de la clase industrial sobre el trabajo. Así había sido en 1830: el gobierno pasa de las manos de los terratenientes a las de los capitalistas; los republicanos burgueses se adueñan del poder en febrero y lo emplean para masacrar a los revolucionarios en junio. La república parlamentaria —la forma del estado que menos divide a las distintas facciones de la clase dominante— se convierte en terrorismo de clase contra la *vile multitude*:

“Los republicanos burgueses, que se adueñaron del poder del estado en nombre de la revolución de febrero, lo usaron para provocar las matanzas de junio, para probar a la clase obrera que la república ‘social’ era la república que aseguraba su sumisión social y para convencer a la masa monárquica de los burgueses y los terratenientes de que podían dejar sin peligro los cuidados y los gajes del Gobierno a los ‘republicanos’ burgueses”¹².

A todos los majaderos de la *fraternité*, Marx ya se lo había advertido a propósito de las jornadas de junio de 1848:

“La *fraternité*, la hermandad de las clases antagónicas, una de las cuales explota a la otra, esta fraternidad proclamada en febrero y escrita con grandes caracteres en la frente de París, en cada cárcel y en cada cuartel, tiene como verdadera, auténtica y prosaica expresión la *guerra civil*; la guerra civil bajo su forma más espantosa, la guerra entre el trabajo y el capital. Esta fraternidad resplandecía delante de todas las ventanas de París en la noche del 25 de junio, cuando el París de la burguesía

11 MARX, *La guerra civil*, p. 230. La última cita en p. 233.

12 p. 231. Sobre el carácter insoslayablemente burgués de la “república social”, véase el comentario de Robin BLACKBURN, *El pensamiento político de Karl Marx*, Barcelona, Fontamara, 1980, pp. 48-57.

encendía sus iluminaciones, mientras el París del proletariado ardía, gemía y se desangraba. La fraternidad existió precisamente el tiempo durante el cual el interés de la burguesía estuvo hermanado con el del proletariado¹³.

Desde 1848, la clase de los explotadores ya pide servirse del poder del estado como una máquina de guerra del capital contra el trabajo. Las medidas excepcionales de represión crecen paralelamente a la pérdida del poder del legislativo. Luis Bonaparte da un puntapié al parlamento y el Segundo imperio aparece como el fruto de la República del partido del orden. El Imperio nace del golpe de estado, tiene por cetro la espada, se apoya en el campesinado y destruye el parlamento que es la herramienta de sumisión del gobierno a las clases poseedoras¹⁴.

Ahora bien, si el imperio es hijo del golpe, la Comuna es hija de la revolución. París resiste gracias a la Guardia nacional compuesta por obreros. Es la República social contra el Imperio: no se trata de acabar con la forma monárquica de la dominación de clase sino con la propia dominación de clase. Por ello el primer decreto de la Comuna es la supresión del ejército permanente y su substitución por el pueblo armado. La Comuna tampoco es un parlamento, sino una corporación de trabajadores, a la vez ejecutiva y legislativa. Sus consejeros son elegidos por sufragio universal en los distritos; son revocables y tienen salarios de obreros. Lo mismo para jueces y fiscales. La Comuna suprime el ejército y la policía y declara la separación entre la iglesia y el estado. El clero es devuelto a la vida privada. La educación es gratuita, sin intromisión de la iglesia o del estado, con lo que se libera a los trabajadores de la ignorancia y a la ciencia de sus viejas servidumbres con el poder. La Comuna suprime el trabajo nocturno y las multas de los empresarios a los empleados. Combate a los buitres financieros

13 MARX, *Las luchas de clases en Francia*, p. 230.

14 MARX, *La guerra civil en Francia*, en *OEME*, II, p. 232.

internacionales y a los contratistas de obras que saquean la ciudad bajo la tutela del Barón Haussmann¹⁵.

La autodeterminación de los productores genera la idea del comunismo: una asociación libre de productores. No se trata del contrapeso descentralizado de un estado corrupto. Es genuinamente... ¡“*un gobierno barato*”!, fruto de la lucha de clases, que busca la emancipación del trabajo y se basa en formas flexibles no represivas: “La Comuna —exclaman— quiere abolir la propiedad, base de toda civilización. Sí caballeros: la Comuna buscaba abolir esa propiedad de clase que convierte el trabajo de muchos en la riqueza de unos pocos. La Comuna aspiraba a la expropiación de los expropiadores”¹⁶.

Las clases medias, arruinadas y traicionadas por el Imperio en 1848, se ponen del lado de la Comuna cuando esta, que ahora dirige la revolución, desactiva el conflicto entre acreedores y deudores. El Imperio había arruinado a la clase media, pero ahora la bandera roja de la República del trabajo ondea sobre el Hôtel del Ville¹⁷. Tan pronto como huyeron los bonapartistas, la expresión acabada de una clase política al servicio de la especulación y de la colusión, el Partido del orden se pone a las órdenes de la Comuna. Se ve con claridad que la asamblea *de los rurales* no representa al campesinado atenuado por deudas hipotecarias que pesan sobre sus explotaciones, igual que las garras de los grandes propietarios de tierras que representaban un retroceso con respecto a las conquistas de 1789. Y la Comuna les dice: “Nuestro triunfo es vuestra única esperanza”. El campesinado francés había elegido a Luis Bonaparte presidente de la República, pero fue el Partido del orden el que había creado el Segundo imperio. Ahora bien, en 1871 era ya claro: el gobierno de Versalles es la mentira y París —radiante de entusiasmo— es la verdad¹⁸.

15 *La guerra civil*, pp. 233-234.

16 pp. 236-237.

17 p. 238.

18 p. 243.

Para encontrar un paralelo de Thiers, hay que remontarse a Sila: París despierta frívolo detrás de los cañonazos —“Aquí combates y heridas, allí baños y festines”, escribe Marx glosando a Tácito—¹⁹. Solo después de la represión feroz aparece a los ojos de los *communards* que en la guerra no hay nada ilegítimo. Los edificios de las corporaciones y las instituciones represivas fueron todos incendiados. Se cogieron rehenes como garantía contra el salvajismo de Mac-Mahon. Bismarck quiere el exterminio de la revolución y la aniquilación de Francia, Thiers quiere el exterminio de la revolución, aunque ello tenga que ser a costa de la aniquilación de Francia. Vencedores y vencidos confraternizan en la matanza de los proletarios, mientras los últimos *federés* son ametrallados junto al cementerio. “Todos los gobiernos nacionales son *uno solo* contra el proletariado”²⁰.

Estado y revolución social

Para el liberalismo alemán representado por Lorenz von Stein, que fue el responsable de la introducción del concepto de movimiento social en la academia europea, la unidad de voluntad y de acción mediante la cual la comunidad se autodetermina y se manifiesta como personalidad es el estado en el que una pluralidad de voluntades se transforma en unidad personal. El estado aparece en la obra de von Stein como el elemento personal de la comunidad humana. Frente al estado se encuentra la vida autónoma de los individuos, sometidos ciertamente al *Diktat* del estado, pero lejos de desaparecer en él: frente al estado se halla el orden social. Estado y sociedad no son dos estructuras diversas de la existencia humana sino dos elementos vitales de toda comunidad. Si el estado es el reino de la personalidad y de

19 p. 250.

20 p. 255.

la libertad, la sociedad es un sistema de sujeción económica. La tensión entre estado y sociedad es la misma que la tensión entre el movimiento hacia la libertad (estado) y el movimiento hacia la servidumbre (sociedad): en ese conflicto es el estado el que —por no poder tener una existencia meramente abstracta— normalmente sucumbe. La clase social dominante lo convertirá en objeto de sometimiento —primero se adueñará de la constitución, después de la administración— para que el sometimiento social de hecho pueda convertirse en sometimiento de derecho gracias a la “voluntad” de un estado rehén que, por actuar al servicio de los intereses sociales más poderosos, habrá convertido al derecho en uno más de los enemigos de la libertad²¹.

De ahí la distinción entre revolución política y social: si la revolución política es el momento de la afirmación de la libertad, la revolución social va siempre en contra de la libertad. La primera la hacen los propietarios que se apoderan del aparato del estado en nombre de sus intereses; pero la segunda se declara imposible porque al que debería ser su sujeto —al proletariado— le es negada la capacidad de acción política autónoma. Vida escindida, conciencia escindida... Tarea de Marx fue la de refutar el dualismo de von Stein y afirmar al proletariado como sujeto revolucionario universal. Podríamos hablar de un Marx anterior a los sucesos de marzo del 48 que se dedica a la crítica de la política: se enfrenta al pensamiento contemporáneo sobre la soberanía y se enfrenta con la herencia de la Revolución francesa. Hay una segunda fase que empieza con el balance de la derrota del 48 y termina con el descubrimiento de la crítica de la economía política y el desvelamiento de la anatomía de la sociedad capitalista: Marx descubre que las crisis cíclicas del capitalismo no necesariamente alimentan la revolución proletaria. El tercer período es la elaboración

21 Hay traducción parcial de los tres tomos de su *Geschichte der sozialen Bewegung in Frankreich von 1789 bis auf unsere Tage*, (Leipzig, 1850) de Enrique Tierno Galván para el, entonces así llamado, Instituto de estudios políticos, Madrid, 1957, bajo el título *Movimientos Sociales y Monarquía*.

del aplastamiento de la Comuna y el enfrentamiento con Mikhail Bakunin en La haya en 1872: hacer la revolución no basta; es preciso poder poner algo a continuación.

El plexo lingüístico del revolucionarismo en el que Marx se mueve no ayuda a hacer las cosas más fáciles: procede por un lado de los revolucionarios franceses que hacen la revolución pero no la piensan, y de la reflexión filosófica alemana, que piensa en la revolución pero no la hace. A Hegel le es reconocido el mérito de haber captado la importancia de la escisión entre la sociedad civil y el estado, pero Marx le reprocha no haber sido capaz de traducirla más que en una antinomia entre pueblo y estado, entre poder legislativo y poder ejecutivo. El primero, que reproduce todas las diferencias entre los estamentos, no es capaz de representar al pueblo como una unidad, mientras que al segundo, que no puede legislar, queda lejos de la generalidad y abstracción de la ley. El ejecutivo puede afirmar la revolución en la historia, pero Hegel se cuida de reconocer al legislativo la capacidad de constante transformación de la constitución: no en vano el estado prusiano era visto por él como la cima de la historia moral de la humanidad.

Frente a Hegel, Marx recupera el pulso de la vieja tesis liberal (Locke, Blackstone) de la primacía del legislativo: solo el legislativo puede tomar medidas revolucionarias. Los ejecutivos siempre han protagonizado las revoluciones retrógradas, la reacción, el golpe de estado. Viene después la más general refutación de la posibilidad de establecer mediación alguna entre sociedad civil y estado en tanto que titular de la soberanía, porque la soberanía moderna ya no parece capaz de abarcar todos los elementos de la sociedad civil en una sola unidad política. Todas sus representaciones no producen más que fracturas que atraviesan la sociedad y la escisión del individuo burgués entre el hombre privado de la sociedad civil (que persigue fines privados en medio de una existencia dominada por la desigualdad)

y el ciudadano del estado (que persigue fines públicos en medio de la igualdad política). No sirven ni la revolución hegeliana del estado, ni la revolución política de von Stein.

Marx propone otra representación de la sociedad burguesa: la escisión entre hombre y ciudadano se ha originado en el hecho de que el hombre pre-político, el hombre privado que se opone al hombre público, no es más que un miembro de la sociedad burguesa cuya voracidad adquisitiva necesita de la protección del estado para sobrevivir. De ahí el contraste entre la revolución política y la revolución social. Lo vemos en la réplica de Marx a Bruno Bauer en *La cuestión judía* (1843)²²: el fin de la revolución política es emancipar a los individuos de los vínculos que los colocan dentro de una red de relaciones como las de la sociedad estamental. Ahora bien, si mañana los judíos de Alemania dejaran de ser judíos no estarían un ápice menos oprimidos, porque la causa de su opresión no depende de su conciencia sino de su existencia. Son el capitalismo alemán y el estado los que oprimen a los judíos de Alemania. Una revolución política que los liberase de sus vínculos políticos con la sociedad estamental les abriría —sí— un espacio en el que poder perseguir sus intereses, pero no los emanciparía de las relaciones sociales que los oprimen y de las que en último término dependen sus creencias, en esa *Illusorische Gemeinschaft* que es el estado alemán que los discrimina por su religión.

Ninguna revolución política puede ser completa en la medida en que opera siempre situando a la política como límite infranqueable. La revolución política evita criticar los elementos constitutivos de la sociedad burguesa, que es vista en cambio como una estructura opaca e intangible en la que todas las relaciones que el derecho civil privado constituye desde dentro no pueden ser puestas en tela de juicio, so pena de la revocación de la autonomía de la política, es decir, so pena de que el estado —como

22 MARX, *Zur Judenfrage*, en *Marx and Engels Works (MEW)*, Berlín, 1976, I, pp. 347-377.

decía von Stein— se convierta en una “presa de la sociedad”. Ahora bien, Marx desafía la aparente despolitización de la sociedad para afirmar por el contrario su plena centralidad como *locus* del conflicto, de la lucha entre las clases. Como demuestra la cuestión judía, lo que tenemos no es un conflicto dentro del estado. Es el estado el que se encuentra dentro del conflicto. Se precisa una revolución mucho más radical que la que habían imaginado los burgueses de Francia: una revolución de las necesidades radicales que rechace la revolución parcial, política, la que deja en pie las bases del mundo.

El primer paso hacia la identificación del sujeto de esta transformación integral lo dio el joven Marx por medio del lenguaje del entusiasmo y de la apertura del espacio público. No era nada muy original; ya el republicanismo kantiano había insistido sobre la misma propuesta: ¡ningún límite al uso público de la razón! —había proclamado aquel filósofo ilustrado desde Königsberg—. Pero en Marx se trata de algo diferente: no es la razón de los individuos, sino una razón social la que descubre no solo la inmoralidad, sino —sobre todo— la irracionalidad del capitalismo.

Solo puede ser revolucionaria una clase que esté interesada en su propia desaparición como clase. Tal es el rasgo que distingue a las revoluciones burguesas y a las revoluciones políticas de las revoluciones sociales: en las revoluciones de la burguesía y en las revoluciones políticas, los revolucionarios no tienen interés alguno en desaparecer ellos mismos como clase, y es eso lo que les incapacita para alzarse contra el orden establecido en nombre de intereses más amplios que los suyos propios. Una clase social que quiera proponerse una tarea tan general debe forzosamente trascender sus intereses inmediatos (de ahí la crítica incansable de Marx al sindicalismo de Lassalle y otros...) y tiene que ser capaz de “despertar el entusiasmo propio y de la masa”. En ese momento se produce el verdadero milagro de la fraternidad: la clase revolucionaria coincide con la sociedad en su conjunto, “se confunde con ella, y es sentida y reconocida como su representante

general. En ese momento sus reivindicaciones y derechos son verdaderamente las reivindicaciones y derechos de la sociedad misma cuya cabeza y corazón es realmente. Solo en nombre de los derechos generales de la sociedad puede una clase específica reclamar para sí el poder general”²³.

El proletariado expresa una necesidad general de la sociedad de oponerse a la coacción de representar la sociedad de manera unitaria y a la política como un orden; el proletariado puede contraponer una universalidad realmente humana a la falsa “representación” de la vida social de los hombres en el estado burgués. La clase obrera viene así —cree Marx— a resolver el problema filosófico de la reforma de la sociedad desde arriba que la Ilustración había dejado abierto: “la filosofía no puede realizarse sin suprimir al proletariado; pero el proletariado no puede suprimirse sin realizar la filosofía”²⁴.

La emancipación debe ser política y social, y la acción que nace en el interior de la sociedad es, aunque tenga como objetivo la destrucción de las relaciones sociales que son el *locus* de la opresión y explotación de las clases subalternas, un acto político porque se dirige contra el estado y su organización. Este es el camino por el que Marx y los marxistas toman distancia de la revolución política y de la experiencia jacobina en la Revolución francesa. En 1895, Engels escribe que hasta 1848, “todas las revoluciones se habían reducido a la substitución de una determinada dominación de clase por otra; pero todas las clases dominantes anteriores solo eran pequeñas minorías, comparadas con la masa del pueblo dominada. Una minoría dominante era derribada, y otra minoría empuñaba en su lugar el timón del estado y amoldaba a sus intereses las instituciones estatales”²⁵. Para Marx, aunque la Revolución francesa hubiera sido una revolución democrática

23 MARX, *Introducción a la crítica de la Filosofía del derecho en Hegel*, Valencia, Pretextos, 2014, p. 67.

24 MARX, *Introducción a la crítica*, pp. 75-76.

25 ENGELS, “Prólogo” (1895) a *Las luchas de clases*. La cita en la p. 194.

popular, no menos antifeudal que antiburguesa, el jacobinismo representa el prototipo de un quehacer revolucionario exclusivamente fundado sobre la voluntad de modificar las relaciones políticas existentes —ignorando por completo la primacía causal de las relaciones sociales—. Se trataba de volver del revés el discurso jacobino: no es la revolución la que legitima la acción de los revolucionarios, porque no existe ese sujeto pre-constituido, como el pueblo o la nación, que tenga necesidad de ser “representado” para poder actuar. Al contrario, la revolución hace al sujeto revolucionario: solo por medio de una revolución logrará la clase insurgente “salir del cieno en que se hunde y volverse capaz de fundar la sociedad sobre nuevas bases”²⁶. En su filípica contra Proudhon (1847), Marx advierte que “la lucha de clase contra clase es ya lucha política” porque, lejos de estar despolitizada, la sociedad burguesa —reconocida por la política burguesa como el pacífico lugar del dulce comercio, de la apropiación individual de la naturaleza y del enriquecimiento privado— se encuentra atravesada por un conflicto fundamental que la convierte en el lugar de la política real²⁷. Lo distintivo de la política no es la unidad y la mediación que encuentran su máxima expresión en el estado sino, al contrario, la lucha y la desunión radical que caracterizan la vida social. Contra von Stein, lo social es político, y todo movimiento político es un movimiento social, ya que solo con el final de las sociedades antagónicas el cambio social dejará de expresarse bajo la forma de la revolución política²⁸.

Había sido la historiografía burguesa de la Revolución francesa —los relatos de los Guizot, de los Thierry y de los Thiers— la que había establecido el canon interpretativo que distinguía la historia de Francia como la confrontación entre dos “razas” sociales enemigas, y que ve las revoluciones de la burguesía —notablemente las de Inglaterra y Francia— como el amanecer

26 MARX y ENGELS, *La ideología alemana*, p. 38.

27 MARX, *Miseria de la filosofía*, México, Siglo XXI, 1987, p. 120.

28 MARX, *Miseria*, p. 121.

del dominio burgués de la sociedad y, sobre todo, como el origen de la legitimación de un estado constitucional que hace posible la participación de los estamentos burgueses en el gobierno. No así para Marx. Ni la lucha de clases cesa con el final de la revolución burguesa, ni puede esta ser vista como el precedente histórico de la revolución proletaria. De 1917 hemos aprendido que es posible que no hubiera grandes diferencias estructurales entre revoluciones burguesas y revoluciones proletarias. Puede incluso que la insistencia en la teleología de la sucesión de los modos de producción fuera un error. Pero hay algo en lo que Marx no se equivocó: la burguesía —que es también una clase revolucionaria— quiere sobrevivir como clase a la revolución; el proletariado, no.

Que la burguesía es una clase revolucionaria se detecta en que el modo capitalista de producción está constantemente revolucionando su propia organización con el objetivo de aumentar la explotación y la apropiación del plusvalor. El XIX es el siglo del entusiasmo obrero, pero también el de la corrupta ambición burguesa descrita por Honoré de Balzac o por Victor Hugo. El capitalismo ha puesto la historia a una nueva e inusitada velocidad. El proletariado no puede detener ese proceso desacelerando la historia. Es preciso ponerse a la cabeza del mismo, incluso completando las transformaciones que la burguesía haya dejado inconclusas: por eso, frente a la revolución política de la burguesía, hace falta la revolución permanente del proletariado. No se trata de afirmar la trivial verdad de la mutabilidad de todo orden social, en el que se alternan los elementos de progreso y de regresión social —situación a la que solo sería posible responder con una estrategia reformista—. Se trata de oponerse permanentemente a la permanencia del desarrollo capitalista. Los conspiradores y los “alquimistas de la revolución” buscan crear de forma voluntarista una crisis revolucionaria sin tener en cuenta las relaciones reales. Los comunistas —reivindican Marx y Engels en

el *Manifiesto comunista* (1848)—deben exponer públicamente sus posiciones políticas, y la revolución proletaria debe ampliar la esfera pública de manera que sea efectivamente posible una toma colectiva de la palabra que visibilice al proletariado y permita la constitución de la clase como colectividad. Por eso la revolución proletaria no puede ser simplemente un golpe de estado: además del poder del estado, hay otros elementos en juego. Nada de “o ahora mismo, o nos vamos a dormir”, sino más bien “harán falta muchos años de guerra civil revolucionaria para cambiar la situación, para que la clase obrera esté preparada para tomar el poder”. Es necesario conquistar la independencia de clase.

Guerra civil revolucionaria significa reconocer que la ley de la fuerza es lo único que hay detrás de la fuerza de la ley. Es preciso por tanto abolir la relación jurídica que bajo el capitalismo convierte a todos los sujetos en formalmente iguales. La presunción de igualdad no aguanta el test ácido de la coacción económica y tampoco resiste —cuando esta se presenta— a la determinación colectiva que busca cambiar las propias condiciones de vida. La lucha entre la clase de los capitalistas y la de los obreros no puede presentarse más que como una guerra civil, en la que los objetivos de democratización del estado y de cambio en las condiciones del trabajo permiten a los obreros reapropiarse del tiempo sustrayéndolo a la lógica de la valorización del capital. Es una guerra civil que pone en cuestión el sometimiento de todos a un único derecho —el núcleo crítico de las relaciones de producción capitalistas—, pues cuando el derecho individualista burgués se enfrenta al derecho colectivo de los obreros la contradicción es irresoluble. Y ya se sabe, “entre derechos iguales, no puede decidir más que la fuerza”²⁹. Guerra civil revolucionaria es, por consiguiente, guerra civil social: no vista a la manera de Aristóteles y Montesquieu, como un ajuste de cuentas entre partes, el partido democrático defensor de la igualdad frente al partido oligárquico defensor de

29 MARX, *El Capital*, I, sección III, capítulo VIII, La Habana, Ciencias sociales, 1981, p. 192.

la desigualdad, sino como algo que se dirige directamente contra el poder del estado.

Si la política está en el origen de la sociedad, el conflicto de clases no puede más que dirimirse en el nivel político de la sociedad. No se trata de sustituir una clase dominante por otra: la dictadura del proletariado debe apropiarse de la maquinaria del estado para después destruirlo. Se trata de eliminar las condiciones de posibilidad de la explotación y de la opresión del hombre por el hombre. De manera que la revolución no termina con la toma del poder: las leyes de las relaciones sociales capitalistas son más duraderas que sus formas inmediatamente políticas. Otra lección de la Comuna.

Democracia, dictadura y revolución

En la estela de tantos otros, desde Rousseau a Babeuf, Marx también se comprometió con el ideal de la democracia directa. Igual que Rousseau, Marx creía que la verdadera democracia entraña la desaparición del gobierno representativo y el final de la separación entre el estado y la sociedad civil. Esa brecha —se creía— era el producto de una sociedad de intereses solidarios y homogéneos que se encontraban separados de la esfera del “interés general”. La brecha habría de desaparecer tan pronto como desapareciera la separación entre gobernantes y gobernados. Ahora bien, allí donde el estado político ha conseguido su desarrollo más auténtico, “el hombre lleva —no sólo en el pensamiento, en la conciencia, sino en la realidad, en la vida— una doble existencia, una existencia celestial y otra existencia terrenal; la existencia en la comunidad política en la que el hombre se considera a sí mismo como un ente comunitario, y la existencia

en la sociedad civil, en la que opera como un hombre privado que ve a los otros hombres como instrumentos”³⁰.

Esta concepción se hace presente en los escritos de Marx sobre la Comuna de París. Marx admiraba la preferencia de los *communards* por el mandato imperativo, y por el hecho de que los delegados fueran revocables en todo momento, de modo que “en vez de decidir una vez cada tres o seis años qué miembros de la clase dominante han de representar y aplastar al pueblo en el parlamento, el sufragio universal habrá de servir al pueblo organizado en comunas”³¹.

En parte debido a que esta era su concepción, Marx no se ocupó nunca del procedimiento o de la forma que debía adoptar la deliberación colectiva bajo el comunismo en cualquiera de sus fases (inferiores o superiores). Pero Marx sí tiene, en cambio, una opinión sobre la democracia burguesa caracterizada por el sufragio universal y los derechos políticos, el pluralismo y el imperio de la ley. Sobre la república democrática burguesa escribió en 1850 que “su constitución sanciona el poder social de la burguesía, mientras retira las garantías políticas de ese poder”, forzándolo “a entrar en las condiciones democráticas, que en todo momento contribuyen a la victoria de las clases antagónicas y ponen en peligro los mismos fundamentos de la sociedad burguesa”³². De ahí el recurso de los burgueses al estado de excepción. “Se saltarán su propia legalidad”, escribe Engels. Cuando Engels escribe el prólogo a la segunda edición de *Klassenkämpfe in Frankreich* —1895—, ya hay una corriente del marxismo en Alemania que contempla la victoria final del socialismo por medio de la transformación de las mayorías sociales en mayorías políticas que promuevan en los parlamentos reformas legislativas a favor de las clases subalternas.

30 MARX, *Zur Judenfrage*, pp. 354-355.

31 MARX, *La Guerra civil en Francia*, p. 235.

32 MARX, *Las luchas de clases en Francia*, I, parte II, p. 240.

¿Y la democracia bajo el socialismo? Aunque por razones distintas, ni Marx ni Engels, ni la tradición marxista-leninista dejaron mucho dicho. Los llamados austro-marxistas discutieron críticamente algunos de los supuestos del marxismo-leninismo. Los que intentaron democratizar el socialismo realmente existente tuvieron poco eco en sus propias sociedades. Marx negó haber descubierto las clases o la lucha de clases, pero insistió en lo que él considera su aportación: a) la existencia de las clases sociales no está vinculada más que a determinadas fases históricas del desarrollo de la organización social de la producción de la vida material; b) que la lucha de clases conduce inevitablemente a la dictadura del proletariado; y c) que esa dictadura no representa más que la transición hacia la abolición de todas las clases y hacia la sociedad sin clases³³. Pero Marx no define con claridad el concepto de dictadura del proletariado. En su *Klassenkämpfe in Frankreich* (1850) dice que el socialismo y el comunismo revolucionarios suponen la “declaración de la permanencia de la revolución, y de la dictadura de clase del proletariado como un paso intermedio necesario en el camino hacia la abolición general de las diferencias de clase”³⁴. En la *Crítica al Programa de Gotha* (1875) también afirma que entre la sociedad capitalista y la sociedad comunista media el período de la transformación revolucionaria de la primera en la segunda. A este período corresponde un período político de transición, cuyo estado no puede ser otro que la dictadura revolucionaria del proletariado³⁵. El otro texto importante es el que Marx escribe sobre la Comuna. Aunque Marx dice poco antes de morir que la Comuna fue “simplemente el levantamiento de una ciudad en condiciones excepcionales” y que “la mayoría de la Comuna no era, en modo alguno, socialista, ni podía serlo”³⁶,

33 MARX, Carta a Joseph Weydemeyer de 5 de marzo de 1852, en *OEME*, I, p. 542.

34 MARX, *Las luchas de clases en Francia*, parte III, p. 288.

35 MARX, *Crítica al Programa de Gotha*, sección IV, pág. 23.

36 MARX, Carta a Ferdinand Domela-Nieuwenhuis, 22 de febrero de 1881, en https://www.marxists.org/archive/marx/works/1881/letters/81_02_22.htm

Engels, en su introducción a la nueva edición alemana de *La Guerra civil en Francia* en 1891 afirma: “Mirad a la Comuna de París: He ahí la dictadura del proletariado”.

Para Marx, la significación de la comuna era clara: “la forma política al fin descubierta para llevar a cabo dentro de ella la emancipación económica del trabajo”³⁷. O sea que, al contrario que todas las revoluciones anteriores, la insurrección de la Comuna había empezado a dismantelar el aparato del estado y había puesto el poder en manos del pueblo. “En manos de la Comuna se puso toda la iniciativa hasta entonces llevada por el estado”. Su consejo municipal era elegido por sufragio universal y la mayoría de sus miembros “eran, naturalmente, obreros o representantes reconocidos de la clase obrera”. “La Comuna no debía ser un organismo parlamentario, sino una corporación de trabajo, ejecutiva y legislativa a un tiempo” que se deshizo de la policía, suprimió el ejército permanente y lo reemplazó por el pueblo armado. Igual que el resto de los funcionarios civiles, “jueces y magistrados debían ser funcionarios electos, responsables y revocables” y se estipuló que todos los funcionarios tendrían el salario de un obrero manual. “El régimen de la Comuna habría devuelto al organismo social todas las fuerzas que hasta entonces venía absorbiendo el estado parásito, que se alimenta succionando la riqueza de la sociedad y entorpeciendo su libre movimiento”³⁸. Marx veía en la comuna un intento de entregar el poder a los obreros y de crear un régimen lo más parecido posible al de la democracia directa.

Esa forma de dictadura de clase, como forma de régimen y de gobierno, encontró su expresión más fuerte en los intérpretes de Marx. *El estado y la revolución* de Lenin, escrito en la víspera de la Revolución de octubre (verano de 1917) y basado en la interpretación marxiana de la Comuna de París es probablemente el ejemplo más relevante. De forma un tanto sorprendente, la obra de Lenin no atendía adecuadamente, empero, a un flanco

37 MARX, *La Guerra civil*, sección III, p. 236.

38 pags. 233 y 235.

muy importante: el que atañe al papel del partido, un problema no menor a partir del momento en el que el Partido bolchevique opta por la disolución de la Duma. Hay, ciertamente, una diferencia entre dictadura del proletariado y dictadura del partido de los proletarios. Tanto en la teoría como en la práctica, fue la segunda fórmula la que prevaleció. El mismo problema se plantea en relación con el terror jacobino (o rojo) desatado cuando se procede a la supresión despiadada de los enemigos de la clase obrera por parte de la propia clase obrera y sus instrumentos políticos (el partido obrero) en el curso de la revolución. “La dictadura” —escribe Lenin— “es un poder que se apoya directamente en la violencia y no está coartado por ley alguna”. En cuanto a la transición del capitalismo al socialismo, “la dictadura revolucionaria del proletariado es el poder conquistado y mantenido por medio de la violencia del proletariado contra la burguesía, un poder no coartado por ley alguna”, dando así cobertura al empleo de la represión por parte del estado y sus órganos coactivos, bajo disposiciones legales no siempre bien definidas³⁹. Para los intérpretes bolcheviques de Marx, la dictadura del proletariado era lo contrario a la dictadura de la burguesía: la capacidad represiva del estado burgués puesta al servicio del proletariado. Un estado burgués puesto boca abajo.

Los “*indiferentistas*” no habían dejado de protestar contra esta visión a lo largo del siglo XIX. Marx se burla hasta la sátira de estos “doctores de la ciencia social” en plena resaca de su enfrentamiento con Bakunin en el congreso de La Haya:

“si la lucha política de la clase trabajadora asume formas violentas, y si los obreros rempazan la dictadura de la burguesía con su propia dictadura revolucionaria, entonces son culpables de un terrible crimen de lesa majestad: ya que, con vistas a satisfacer sus miserables y profanas necesidades diarias, y con el objetivo de aplastar la resistencia de la clase burguesa, los obreros, en lugar

39 Vladimir Ilich ULIANOV LENIN, *La revolución proletaria y el renegado Kautsky* (1918), Madrid, Fundación Federico Engels, 2007, p. 16.

de bajar sus brazos y abolir el estado, le confieren, al contrario una forma revolucionaria y transitoria. (...). ¡Que nuestra clase sea crucificada! ¡Que nuestra raza perezca, pero que los eternos principios permanezcan incólumes!⁴⁰.

El dilema es bien conocido: por un lado, no es posible limitarse a tomar posesión de la maquinaria del estado burgués y servirse de ella para los fines del proletariado. Es preciso destruir el estado burgués. Ahora bien, de otro lado, no es posible conformarse con la destrucción del estado burgués: el estado burgués debe ser substituido por alguna otra cosa. Claro que, es el aspecto represivo de la dictadura del proletariado —y no el carácter inevitablemente dictatorial de toda forma de dominación de clase— el que los críticos del marxismo y de la revolución de octubre han subrayado, asociándolo a la dictadura de partido único y de estado sobre el conjunto de la sociedad. Como es sabido, muchos partidos comunistas en occidente acabaron suprimiendo la dictadura del proletariado de sus programas.

La revolución, por otro lado, remite a un esquema de la historia que fue esbozado por Marx y Engels en *La ideología alemana*, (1845) y reformulado en la *Contribución a la crítica de la economía política* (1859). La idea directriz era a la vez hegeliana y materialista: al contrario que la materia, que evoluciona de acuerdo con una organización natural, la vida material de los hombres está sujeta a una organización social. Aunque en primer lugar sexual, la división del trabajo hízose social. Y la organización social de la división del trabajo y de la producción de la vida material de los hombres evoluciona no de acuerdo con leyes naturales

40 MARX, *Political Indifferentism* (1873), publicado por vez primera (traducido del francés) en el *Almanacco Repubblicano Italiano* de 1874, y ahora disponible en <https://www.marxists.org/archive/marx/works/1873/01/indifferentism.htm>. Sobre la forma en la que la diatriba de Marx contra el “indiferentismo” habría sido usada para mostrar la “vocación totalitaria” del marxismo, véase Ernesto SCREPANTI, “Le basi teoriche di un approccio marxista alla democrazia radicale”, *Il Ponte* 8-9 (2007), pp. 58-91 (número especial editado por Niccolò Bellanca y Ernesto Screpanti sobre “Democrazia radicale”).

sino de acuerdo con leyes históricas. A los distintos estadios de la organización sexual, social e internacional de la división del trabajo y de la producción de la vida material —los modos de producción— corresponden los distintos estadios históricos de la humanidad. La revolución, en su sentido más pleno implica el salto de una de esas eras a la siguiente: la causa de ese salto será el conflicto entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción, entre las nuevas posibilidades productivas y las viejas instituciones de la propiedad y del estado. El nuevo mundo por venir está de alguna forma incubado en el viejo mundo, de modo que cuando aparecen las contradicciones en la vieja organización social, ya están dadas de antemano las condiciones materiales para su superación en el modo de producción subsiguiente: de ahí que “la humanidad solo se plantee aquellas tareas que siempre se encuentra en condiciones de resolver”⁴¹. Pero ese conflicto es también un conflicto entre las clases dominantes y las clases subalternas dentro del viejo orden, así como entre la nueva clase ascendente y la clase dominante del viejo orden. La revolución socialista es, como pudimos leer en *Miseria de la filosofía* (1847), el único escenario en el que la antigua clase explotada está llamada a convertirse en la nueva clase dominante que busca la abolición de todas las clases y, por tanto, su propia desaparición. O bien —como Marx y Engels habían dejado por escrito en *La ideología alemana*— “[l]a clase revolucionaria aparece en un principio, ya por el solo hecho de contraponerse a una *clase*, no como clase sino como representante de toda la sociedad, como toda la masa de la sociedad, frente a la clase única, a la clase dominante. Y puede hacerlo así porque en los comienzos su interés se armoniza realmente todavía más o menos con el interés común de todas las demás clases no dominantes y, bajo la

41 MARX, “Prólogo” [1859] a la *Contribución a la crítica de la economía política*, en *OEME*, I, Moscú, Progreso, 1973, p. 518.

opresión de las relaciones existentes, no ha podido desarrollarse aún como el interés específico de una clase especial⁴².

Marx y Engels no dispusieron de mucho tiempo para pensar la revolución; pero sí dedicaron algunos esfuerzos al estudio de las revoluciones pasadas, presentes y futuras de la Europa moderna. Marx inicia este estudio en 1843 con un análisis de las revoluciones inglesa, americana y francesa. Todas ellas fueron revoluciones “burguesas” (la norteamericana fue también una revolución nacional) dirigidas por sectores ambiciosos de las clases medias y motivadas por la necesidad de desatar las nuevas fuerzas productivas del capitalismo. En sus esfuerzos por enlazar lo antiguo y lo nuevo, Marx y Engels ven los primeros destellos de las revoluciones modernas en la reforma luterana y en la guerra de los campesinos liderados por Thomas Müntzer en 1524-1525. Engels llegaría a escribir un libro sobre ello en 1850, pero concluía que los esfuerzos campesinos para suprimir la dominación feudal tuvieron solo un efecto limitado: los campesinos armados no estaban aún en condiciones de ser la alternativa al naciente capitalismo alemán; de modo que el régimen político, las teorías políticas y religiosas de la época, y hasta los propios insurrectos no eran la causa sino la consecuencia del grado de desarrollo del capitalismo alemán. Desde entonces, el único adversario de la revolución en Alemania habría sido siempre el estado prusiano, un adversario que los burgueses alemanes no habrían podido doblegar. La costumbre favorita de la burguesía alemana es llegar siempre demasiado tarde⁴³. De mayor alcance fue el levantamiento de 1640 en Inglaterra: este no habría llegado tan lejos si los pequeños propietarios agrarios (*yeomanry*) y la plebe urbana no hubieran participado decisivamente en la lucha a favor del levantamiento burgués y de los propietarios burgueses: de ahí la regla general del marxismo sobre la necesidad de que los movimientos democráticos de la burguesía reciban

42 MARX y ENGELS, *La ideología alemana*, parte III, sección 1, pp. 46-47.

43 ENGELS, *La guerra campesina en Alemania*, Madrid, Capitán Swing, 2009.

el respaldo de las masas proletarias. Tanto si la burguesía es lo bastante fuerte (tiene la suficiente independencia de clase) como para llevar adelante su propia revolución como si no lo es, los movimientos revolucionarios deben ser impulsados más allá de las metas establecidas por los intereses propios de la burguesía, especialmente si el inevitable reflujó de la marea no llegaba a atravesar el punto representado por una revolución como la de 1688. Engels escribe que “[c]ien años después de Cromwell, la *yeomanry* de Inglaterra casi había desaparecido. En todo caso, sin la intervención de esa *yeomanry* y del elemento *plebeyo* de las ciudades, la burguesía nunca hubiera podido conducir la lucha hasta su final victorioso ni llevado al cadalso a Carlos I (...) [Fue] necesario llevar la revolución bastante más allá de su meta, exactamente como habría de ocurrir en Francia en 1793 y en Alemania en 1848. Parece ser esta, en efecto, una de las leyes que presiden el desarrollo de la sociedad burguesa”⁴⁴. La burguesía —la nueva clase propietaria que entraba en liza— era una clase capaz de lograr el apoyo de las masas, porque podía presentarse e incluso considerarse a sí misma como la representante de todo el *demos* contra el antiguo orden.

Al formar parte de la izquierda en el movimiento revolucionario en Alemania, Marx y Engels tienen la oportunidad de observar una revolución burguesa desde dentro y se sienten desilusionados por el espectáculo de las dudas y debilidades que concluyen en la derrota del movimiento y el aplastamiento del parlamento de Frankfurt en 1848. Marx estaba convencido de que la oleada revolucionaria que había sacudido Europa se había originado en la depresión comercial de 1848, y en el descontento de las masas que esta había traído consigo. La conclusión era que ninguna otra rebelión tendría oportunidad de abrirse paso hasta que la siguiente crisis económica impulsara a las masas a intervenir de nuevo. La realidad fue que la burguesía de Europa

44 ENGELS, “Introducción a la edición inglesa” [1892] a *Del socialismo utópico al socialismo científico*, en *OEME*, III, Moscú, Progreso, 1973, pp. 109-110.

central y oriental —que tenía más miedo de las masas obreras que la secundaban que de los gobiernos oligárquicos a los que se enfrentaba— nunca se atrevió a emprender un nuevo experimento insurreccional hasta 1905 en Rusia. La débil burguesía germana y eslava no tenía garantizado el poder político, pero sí una posición en el marco de las sociedades del Antiguo régimen que le permitía proseguir con el desarrollo industrial.

Engels trata de hacer que estos hechos encajen con el esquema marxista —tal y como este había sido aparejado en *La ideología alemana* y otros textos— hasta el punto que llegó a describir la unificación de Bismarck como “revolucionaria” (una muestra de la flexibilidad con la que el término era empleado): “¿Acaso Luis Napoleón no se hizo ídolo de la burguesía precisamente por haber disuelto su Parlamento, pero aumentado sus ganancias? ¿Acaso Bismarck no poseía el mismo talento de hombre de negocios que los burgueses admiraban tanto en el falso Bonaparte? (...). Bismarck puso manos a la obra. Había que repetir el golpe de estado de Luis Napoleón, mostrar palpablemente a la burguesía alemana la auténtica correlación de fuerzas, disipar por la fuerza sus ilusiones liberales, pero cumplir las exigencias nacionales tuyas que coincidían con los designios de Prusia”. El canciller — escribe Engels— “cumplió la voluntad de la burguesía alemana en contra de la voluntad de la misma”⁴⁵.

Marx había empleado también el término revolución en el *New York Daily Tribune* para describir la desorganización de la aldea india por la influencia del colonialismo británico⁴⁶. El problema estaba en la distinción de las revoluciones burguesas y proletarias: a pesar de los brillantes desarrollos que debemos a los historiadores marxistas de la segunda mitad del siglo xx,

45 ENGELS, *El papel de la fuerza en la Historia*, en *OEME*, III, Moscú, Progreso, 1973, pags. 415-16 y 417.

46 Para Karl MARX, “la única revolución social que jamás se ha visto en Asia”, según escribe en *La dominación británica en la India*, 10 de junio de 1853, en *OEME*, I, Moscú, Progreso, 1973, p. 504.

tanto el esquema liberal como el esquema marxista buscan superar la misma anomalía, pero ninguno de los dos consigue explicar la concatenación causal que acaba dando lugar al carácter único y excepcional de las revoluciones sociales realmente acaecidas. Por ejemplo, en el caso de la Revolución inglesa de 1640, no ha sido posible establecer más allá de toda duda la existencia de una componente de clase en la colisión entre los partidos en liza, y menos aún entre los sistemas económicos que los distintos partidos “representaban”. Lo mismo cabría decir de 1789, y de aquel otro episodio —ese “*turning point in history that did not turn*”, según la célebre formulación de George M. Trevelyan—, es decir, de las revoluciones de 1848.

La revolución comunista siempre ha estado presente en el debate, pero sin apenas significado práctico, al menos mientras no existieran —como Marx insistía— las condiciones materiales. El comunismo —que solo podía ser una secuela del capitalismo, es decir el resultado de la superación de los antagonismos en el interior del modo burgués de producción— debía originar una nueva clase obrera capaz, por vez primera en la historia, no de instaurar un nuevo régimen de propiedad, sino de eliminar todas las divisiones de clase, por no representar una forma alternativa de propiedad sino la supresión de toda ella. Siendo la única clase objetivamente interesada en su propia abolición, la llegada de los obreros al poder habría de constituir una transformación no solo social, sino moral, permitiendo a la humanidad un nuevo comienzo⁴⁷. Marx y Engels estaban convencidos de que el esfuerzo para alumbrar semejante cambio no podía originarse en parajes extraños al desarrollo del capitalismo, sino

47 MARX y ENGELS, *La ideología alemana*, parte I, sección 6, p. 38.

que habría implicar la acción concertada de un número de países industriales que actuasen al unísono⁴⁸.

Años más tarde, Marx y Engels reconocen que se habían dejado arrastrar por el ardor juvenil, y que era prematuro esperar el colapso del capitalismo en su primera etapa de desarrollo. El poder no podía conquistarse por medio de un ataque relámpago de unos pocos entusiastas sin que la vanguardia militante se encontrase respaldada por la fuerza de toda una clase. Engels advierte que “[e]l método de lucha de 1848 es hoy anticuado en todos los aspectos”, hasta el punto de que “la burguesía y el gobierno [han llegado] a temer más la actuación legal que la actuación ilegal del partido obrero, más los éxitos electorales que los éxitos insurreccionales”. En otras palabras, “habían cambiado sustancialmente las condiciones de la lucha. La rebelión al viejo estilo, la lucha en las calles con barricadas, que hasta 1848 había sido la decisiva en todas partes, estaba considerablemente anticuada”(…). “Mas no hay que engañarse: una victoria efectiva de la insurrección sobre las tropas en la lucha de calles, una victoria como en el combate entre dos ejércitos, es una de las mayores rarezas”, al punto que era preciso reparar que incluso “en la época clásica de las luchas callejeras, la barricada tenía más eficacia moral que material. Era un medio para quebrantar la firmeza de las tropas”. “La ironía de la historia universal lo pone todo patas arriba. Nosotros, los ‘revolucionarios’, los ‘elementos subversivos’ prosperamos mucho más con los medios legales que con los medios ilegales y la subversión. Los partidos del orden, como ellos se llaman, se van a pique con la legalidad creada por ellos mismos. Exclaman desesperados, con Odilon Barrot: *La légalité nous tue...*”⁴⁹.

48 p. 38

49 ENGELS, “Prólogo” [1895] a *Las luchas de clases*, pp. 190-208. Las cinco citas proceden, respectivamente de las págs. 194, 201, 202 y 206 respectivamente.

La Comuna y la democracia en siglo XXI

Mal centenario tuvo la Comuna en 1971 en plena resaca de Grenelle. Ahora bien, es lícito preguntarse si llegará a tener el bicentenario que seguramente merece un acontecimiento que se encuentra inscrito en el centro de la mejor de nuestras tradiciones democráticas. Unos meses antes del trágico final de la Comuna, Friedrich Engels escribe una carta a Marx sobre el terror en la que afirma que “los pequeños y eternos pánicos de los franceses” —todos originados en el miedo del momento— concitan mucho mejor la idea de lo que es el reino del Terror⁵⁰. Tendemos a pensar —escribe Engels— que se trata de un régimen dominado por gentes que inspiran terror cuando se trata más bien de un régimen al frente de cual se encuentra gente aterrorizada: “El terror consiste sobre todo en las inútiles crueldades perpetradas por gente asustada que necesita reafirmar sus certidumbres”. De ahí que el terror de 1793 sea simplemente el resultado de una burguesía excesivamente inquieta, que se tilda a sí misma de patriota, junto a la que desfila la pequeña burguesía asustada, y la turba de los amigos del jaleo que saben cómo aprovecharse del terror.

Al contrario que el régimen del terror, la dictadura del proletariado debía ser contemplada como ese período transitorio que diera paso a esa otra situación en la que “la interferencia del poder del estado en las relaciones sociales se vuelve superflua” y “el gobierno de las personas es remplazado por la administración de las cosas”. No se trata de la abolición del estado, sino que el comunismo empieza en el momento en el que el estado “se extingue”⁵¹. En

50 ENGELS, Carta a Karl Marx, 4 de septiembre de 1870, en https://www.marxists.org/archive/marx/works/1870/letters/70_09_04.htm

51 “State interference in social relations becomes, in one domain after another, superfluous, and then dies out of itself; the government of persons is replaced by the administration of things, and by the conduct of processes of production. The state is not ‘abolished’. It *dies out*”, en ENGELS, *Anti-Dühring*, Parte 3 (Socialismo), capítulo 2 (Teórico), disponible en <https://www.marxists.org/archive/marx/works/1877/anti-duhring/ch24.htm>

palabras de Marx: “puede hablarse del ‘Estado actual’, por oposición al futuro, en el que su actual raíz, la sociedad burguesa, se habrá extinguido”⁵². En efecto, el estado no es un poder impuesto desde fuera, ni “la realidad de la idea moral” con la que Hegel especulaba: es el producto de la sociedad y el reconocimiento de que esta está dividida por antagonismos irreconciliables que no puede conjurar. El estado nace del conflicto social y de la división; por eso el estado es generalmente el de la clase más poderosa de la sociedad. Pero no ha existido eternamente e, igual que un día vino, también desaparecerá con la desaparición de la división de la sociedad en clases. Una sociedad que organiza la producción desde bases enteramente nuevas, sobre el principio de una “asociación de productores libres e iguales”, tendrá que poner toda la vieja maquinaria del estado en el lugar que desde entonces habrá de corresponderle: en el museo de las antigüedades, junto al huso y la rueca y el hacha de bronce⁵³. Ahora bien, en una sociedad de productores libres, “la libertad consiste en convertir al estado de órgano que está por encima de la sociedad en un órgano completamente subordinado a ella”⁵⁴. El mejor intérprete de la tesis de la extinción del estado es el propio Lenin: donde hay estado no puede haber libertad; donde hay libertad no puede haber estado⁵⁵. En teoría.

En la práctica, las cosas fueron algo más difíciles. En su correspondencia con el dirigente socialista holandés, Ferdinand Nieuwenhuis, Marx se quejaba una década después de que la Comuna no se hubiera hecho con el control del Banco de Francia, un juicio que Engels ratificaría por escrito en su prefacio a *La guerra civil en Francia* del vigésimo aniversario de la Comuna⁵⁶. Lenin

52 MARX, *Crítica al Programa de Gotha*, sección IV, p. 23.

53 ENGELS, *Los orígenes de la familia, la propiedad privada y el estado*, en OEME, Moscú, Progreso, 1973, III, capítulo IX, pags. 344 y 346-348.

54 MARX, *Crítica al Programa de Gotha*, sección IV, p. 22.

55 Vladimir Illich ULIANOV LENIN, *El estado y la revolución*, Madrid, Fundación Federico Engels, 1997, p. 116.

56 MARX, Carta a Ferdinand Domela-Nieuwenhuis, en https://www.marxists.org/archive/marx/works/1881/letters/81_02_22.htm; así como Friedrich

acepta, mientras escribe en 1917 su polémica contra los anarquistas y los socialdemócratas, que el gobierno de la Comuna no fue lo suficientemente lejos: no bastaba con suprimir el estado burgués; en su lugar era preciso haber puesto alguna otra cosa. Más tarde, empero, cuando Lenin tuvo la oportunidad de transformar el viejo estado zarista, suprimió la Asamblea y puso a los partidos políticos fuera de la ley.

Desde luego, no es lo mismo pensar en una política que, como auténtico *deus ex machina*, instituye la sociedad y la economía, que en una sociedad (vista la mayoría de las veces como “máscara totémica”) que instituye la economía y la política, o —como es hoy cada vez más corriente— como un orden económico (entendido como poder subjetivo) que instituye la política (aquí marxistas y liberales podrían ir de la mano) y la sociedad. Mientras habitamos en la idea, propia del final de la modernidad, de que es la sociedad la que instituye el orden económico y político, es patente que a los herederos de Marx no les ha resultado difícil probar que la democracia capitalista no es democrática sino dictatorial. Ahora bien, les ha resultado mucho más difícil, en cambio, probar que la dictadura del proletariado no es dictatorial sino democrática. Sin duda, es fácil estar de acuerdo con lo primero pero no lo es tanto estarlo con lo segundo. Una vez estamos fuera de la artificial convención de acuerdo con la cual lo contrario de la democracia no es la dictadura sino la autocracia, es fácil reconocer el rostro

ENGELS, “Prefacio” a *La guerra civil*, p.196, donde escribe “[l]o más difícil de comprender es indudablemente el santo temor con el que aquellos hombres se detuvieron respetuosamente en los umbrales del Banco de Francia”. Jaime Collyer —traductor al castellano para la editorial Taurus de la biografía de Karl Marx escrita por el historiador británico Gareth STEDMAN JONES (*Karl Marx. Ilusión y Grandeza*, 2018)— se refiere a Domela-Nieuwenhuis como si fuera una mujer; puede que Collyer no se preocupase de comprobar que Domela era el apellido de un caballero llamado Ferdinand y puede que los editores de Taurus hicieran bien en poner en orden sus prioridades y buscar mejor a sus traductores: el pufo en la p. 580. Menos voluminoso, pero igualmente útil, fue el relato de la génesis de las ideas de Marx que, con motivo del centenario del óbito del filósofo alemán, escribió Alex CALLINICOS en 1983, con el título *The Revolutionary Ideas of Marx*, Londres, Bookmarks.

dictatorial de todas las autocracias. De uno u otro modo, todas las autocracias son dictaduras. Ahora bien, ¿es concebible una dictadura no autocrática? ¿Es posible pensar en una dictadura como una “dictadura democrática”?

Esta habría de ser, muchos años después de la muerte de Marx, en 1921, la queja de Carl Schmitt contra “la teoría marxista de la dictadura”⁵⁷. Después de todo —protestaba Schmitt contra los bolcheviques— es imposible dar con un buen concepto de qué es una dictadura si todo orden legal es visto como una dictadura⁵⁸. Buscando rescatar la dictadura como una institución de la libre república romana activada durante la guerra civil como dispositivo orientado a la *republicam defendere*—generalmente, aunque no siempre, en contra de la plebe—Schmitt vincula la dictadura con el estado de excepción y establece su célebre analogía de la dictadura jacobina con la dictadura del proletariado. Lenin habría de introducir, en cambio, el sesgo de clase que Schmitt rechazó: para el dirigente bolchevique, del mismo modo que el estado burgués es un instrumento de opresión de la clase trabajadora, el estado socialista es una herramienta de opresión de la burguesía; de modo que el estado obrero puede ser visto como el estado capitalista puesto del revés, lo que convierte en trivial, o incluso innecesaria, la distinción entre estado y dictadura, pues el estado obrero no es más que la expresión político-institucional de la dictadura del proletariado. El jurista alemán sabía que el problema era que la dictadura se oponía tanto a la democracia

57 Véase Carl SCHMITT, *Ensayos sobre la dictadura, 1916-1932*, Madrid, Tecnos, 2013, volumen en el que se traducen *Die Diktatur. Von den Anfängen des modernen Souveränitätsgedankens bis zum proletarischen Klassenkampf* (Berlín, Duncker und Humblot, 1921), así como la voz “Diktatur” aparecida en 1926 en Friburgo en el *Diccionario de Estado de la Görres-Gesellschaft*. En particular, ver el prólogo de 1921 a la primera obra (págs. 59-68 de la traducción castellana). Para lo que sigue, véase igualmente de SCHMITT, *Die gesistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*, Münnchen-Leipzig, Duncker und Humblot, 1923 (se ha consultado también la traducción al italiano en *Parlamentarismo e democrazia*, Lungro di Cosenza, Costantino Marco, 1998, pp. 3-105).

58 SCHMITT, “Prólogo” a *Die Diktatur*, en la p. 65 de la edición en castellano.

(por la ausencia de pluralismo y derechos de sufragio) como al parlamentarismo que prevé un mecanismo de deliberación política (el *niké* o victoria en la asamblea de los griegos) completamente opuesto al ejercicio desnudo de la violencia por parte del poder. Schmitt se esforzó por identificar que hay dictaduras basadas en la supresión de la separación de poderes y de los derechos civiles y políticos, que las hay basadas en la supresión del parlamentarismo, y que existen también las que se basan en la supresión de la participación de todos los ciudadanos en el ejercicio de los derechos políticos sin diferencia de clases. Se trata por supuesto de la distancia existente entre una autocracia *tout court* y un régimen autoritario basado en la violencia de la coacción y no en la búsqueda pacífica de consensos políticos.

La cuestión es que si todo régimen (de clase) es una dictadura, sería fácil establecer motivos políticos (no axiológicos) para preferir una dictadura de los más sobre los menos a una dictadura de los menos sobre los más. Incluso dejando al margen el problema (determinable empíricamente, caso por caso) de que los obreros no han sido ni son invariablemente la mayoría de todas las formaciones sociales (tampoco de las del capitalismo), minimizar la opresión no parece un motivo muy sólido, especialmente si pensamos que las mayorías también pueden equivocarse. Necesitamos algo más que conformarnos con la idea de que la dictadura de una democracia plebeya es más democrática que cualquier otra variedad de dictadura (no democrática) de clase. Puede que la respuesta la hubiera dado Rosa Luxemburgo en su alegato contra Bernstein muchos años antes de que diera comienzo la experiencia soviética en Rusia. En su texto de 1902 alegó que no eran los obreros los que progresaban con la democracia, sino que era la democracia la que progresaba con el movimiento obrero⁵⁹.

59 "Visto que el liberalismo burgués ha vendido su alma por miedo a la creciente movilización obrera y a su objetivo final, llegamos a la conclusión de que el movimiento obrero socialista es hoy el único puntal de aquello que no es el objetivo del movimiento socialista: la democracia. Debemos sacar la conclusión de que la democracia no tiene otro apoyo. Debemos sacar la conclusión de que

La única forma de hacer que una dictadura democrática no sea autocrática es que el dictador sea un comisario. Lo cierto es, sin embargo, que, más allá de la efímera manifestación de la dictadura democrática de la Comuna, tal escenario nunca más se consolidó. El comunismo de guerra no tardó en asfixiar los anhelos de Octubre de 1917, de igual modo que la guerra —generalmente financiada y alimentada desde el exterior— no tardó en ahogar las expectativas de la revolución cubana, vietnamita o nicaragüense. Tras la Comuna, al contrario, muchas revoluciones, manifestaron inclinaciones no solamente autocráticas sino incluso dictatoriales (abolición del parlamentarismo, supresión del pluralismo político...). El marxismo siempre ha insistido en la naturaleza de clase de toda forma de estado y de gobierno. De modo que, a menos que estemos dispuestos a conceder que todo gobierno burgués, entendido como “consejo de administración” de los intereses de la burguesía, no es una dictadura soberana de la burguesía sino tan solo una dictadura comisaria, entonces tal vez tengamos que aceptar que, de los ejemplos históricamente disponibles de dictadura del proletariado, de ninguno de ellos se desprende que la dictadura fuera en modo alguno comisaria, sino soberana.

La experiencia del estalinismo puede ayudar aquí. Los intérpretes contemporáneos vieron el estalinismo como el dominio de un estrato burocrático que surge de la propia clase obrera a la

el movimiento socialista no está atado a la democracia burguesa, sino que, por el contrario, la suerte de la democracia está atada al movimiento socialista. De ello debemos concluir que la democracia no adquiere mayores posibilidades de sobrevivir en la medida en que la clase obrera renuncia a la lucha por su emancipación, sino que, por el contrario, la democracia adquiere mayores posibilidades de supervivencia a medida que el movimiento socialista se vuelve lo suficientemente fuerte como para luchar contra las consecuencias reaccionarias de la política mundial y la desertión burguesa de la democracia. Quien desee el fortalecimiento de la democracia, debe también desear el fortalecimiento, y no el debilitamiento, del movimiento socialista. Quien renuncia a la lucha por el socialismo, renuncia también a la movilización obrera y a la democracia”. Rosa Luxemburg, *Reforma o revolución*, Madrid, Biblioteca de pensamiento crítico, 2009, pp. 84-85. Ver también los capítulos IV, V, VI y VIII de *La Revolución rusa* (1918), Madrid, Akal, 2017, pp.45-61 (para los capítulos IV-VI) y 67-71 (para el capítulo VIII).

que parasita. No se trata de una clase, sino más bien de una casta, pues al tiempo que sus miembros desean conservar sus privilegios, la casta como conjunto carece de voluntad de perpetuarse como clase social: la burocracia —llegaría a escribir Trotski— no ha creado para el proletariado una base social que fundamente su dominación sobre relaciones de propiedad específicas, sino que está obligada a defender la propiedad del estado, que es la fuente de su poder y de sus rentas⁶⁰. La casta depredadora que succiona una parte de los bienes socialmente producidos ha colonizado un aparato del estado en el que persisten las relaciones de propiedad surgidas de la expropiación de los explotadores a partir de 1917. La democracia burguesa (una dictadura de clase) había sido remplazada por un estado proletario (otra dictadura autocrática de clase) que defendía a una clase obrera, a la que había usurpado su poder (es decir, no era una democracia obrera). Pero ese estado obrero ejercía la dictadura contra la propia clase cuyos intereses defendía. De igual modo que la dictadura absolutista sobre la nobleza no socava la naturaleza feudal del estado absolutista, o igual que la dictadura fascista sobre la burguesía no socava la naturaleza capitalista del fascismo, “la férrea dictadura ejercida por el aparato policial y la administración estalinista contra el proletariado ruso en modo alguno era incompatible con la preservación de la naturaleza obrera del estado soviético”⁶¹.

Muchos marxistas pronto reconocieron que la burocracia surgida del estalinismo carecía de toda posibilidad de auto-reforma. Solo un derrocamiento revolucionario desde abajo, que destruyera la maquinaria de privilegios de los burócratas y sus medios de represión de la clase obrera pero que dejase intactas las relaciones socialistas de propiedad en el marco de una

60 Lev TROTSKY, *La Revolución traicionada (¿A dónde va Rusia?)*, Barcelona, Fontamara, 1977, pp. 235-36.

61 Véase también, para lo que sigue, Perry ANDERSON, “La Interpretación del estalinismo por Trotski”, *Cuadernos de Comunismo* 8 (1981), pp. 26-31 (la cita —readaptada— en la p. 27).

auténtica democracia obrera (una dictadura no autocrática, sino democrática, de clase), podía vislumbrarse como salida del atolladero burocrático-estalinista que expresaba la profunda contradicción entre las relaciones de producción socialistas y las normas de distribución propias de la burguesía. Cuando Trotski escribe su *¿A dónde va Rusia?* (1936), está convencido de que el diagnóstico de Marx y Engels en *La ideología alemana* había sido esencialmente correcto: si la base del comunismo es la abundancia, la base de la dominación burocrática de la sociedad es la escasez y la pobreza en bienes de consumo⁶². La escasez trae consigo la rapacería y la lucha de todos contra todos, y esa lucha trae la economía de las colas y la represión policial que da lugar a la burocracia obrera represiva.

Ello indica que la dictadura del proletariado en Marx podría haber tenido un sentido literal que no refiriese solo a una forma de *régimen* en el que el proletariado pudiera ejercer el tipo de hegemonía hasta entonces ejercido por la burguesía, y que dejase a otros la tarea real del gobierno, sino también una forma de *gobierno* en la que la clase obrera gobernase realmente y realizase muchas de las tareas que hasta entonces habían correspondido al estado. Es decir, que la dictadura del proletariado podría en la teoría y en la práctica no ser una dictadura comisaria sino una dictadura soberana. Algunos se obstinan en ver la dictadura del proletariado como una dictadura comisaria, pero al negarse a ver la dictadura revolucionaria como una dictadura soberana tienen que renunciar a reconocer el carácter inevitablemente dictatorial de toda forma de dominación de clase.

Marx nunca conoció el régimen estalinista, “hostil a la vez a la propiedad burguesa y a la libertad proletaria”⁶³, y seguramente las

62 TROTSKY, *La Revolución traicionada*, p. 65-66.

63 ANDERSON, “La Interpretación...”, p. 31. La traducción al castellano de *Cuadernos de Comunismo* era deficiente y estaba plagada de erratas. He sabido que existe una edición algo más aseada de este texto en Argentina en un volumen que recoge varios de los textos de Perry Anderson sobre la democracia. La referencia es *Democracia y socialismo. La lucha democrática desde una perspectiva socialista*,

reflexiones que venimos proponiendo se encuentran muy lejos de lo que era el núcleo de sus preocupaciones cuando escribía su texto sobre la Comuna. Probablemente, el marxismo tuvo razón al declarar que nada hay más necio que emplear el oxímoron de *democracia burguesa*: como supieron muy bien los federalistas y *founding fathers* de la constitución americana —que optaron en el célebre número 10 de *El Federalista* por la república en contra de la democracia— la *democracia burguesa* tiene de *democrática* casi lo mismo que tiene de *democrática* una *democracia* de propietarios de esclavos. Es más: una república de propietarios de esclavos ni siquiera necesita ser democrática en modo alguno. Ahora bien, si concedemos que todo gobierno burgués es una dictadura comisaria (y que, por consiguiente, la dictadura del proletariado también podría serlo) que puede, por consiguiente, ser dictadura democrática, entonces es forzoso reconocer que las dictaduras *democráticas* de la burguesía han sido más respetuosas con los principios del parlamentarismo democrático que las dictaduras *democráticas* del proletariado. Necesitamos por tanto algo más que conformarnos con la idea de que la dictadura de una democracia plebeya es más democrática que cualquier otra variedad de dictadura de clase.

Muchos de los lectores más atentos de los *Discorsi* maquiavelianos nos habrían respaldado en el punto que vamos a enunciar, pero la única forma de evitar todos estos problemas tal vez sea reconocer que la verdadera democracia requiere del socialismo casi tanto como el verdadero socialismo requiere de la democracia. Aunque el socialismo pre-marxista mostró indudables ribetes autoritarios y anti-democráticos, que permitían —por decirlo al modo de Rousseau— momentáneos ejercicios de la soberanía mientras mantenían a la plebe esclava durante todo el período inter-comicial, la experiencia occidental muestra que los socialistas siempre han querido que el pueblo mande: “Queremos que el pueblo mande” —escribía Hal Draper en el *Socialist Register* de

Buenos aires, Cuadernos del sur-Tierra de fuego, 1988. Por desgracia, no he tenido aún acceso al volumen.

1974— y no la aplicación contra la *Neue Rheinische Zeitung* del código penal prusiano que sostenía la monstruosa noción de que alguien puede ponerse fuera de la ley por sostener una opinión. Eso era puro estado policial⁶⁴.

Al contrario, la libertad de prensa es el barómetro de la arbitrariedad gubernamental que quiere “podar los frutos democráticos de la revolución”. Así pues, derecho de reunión, o sea, la capacidad de presionar a los propios “representantes”, algo que es preciso contraponer al derecho de “libre deliberación” de los diputados, sean estos burgueses o proletarios. Y si el ejercicio de los derechos populares pone en peligro al gobierno, tanto peor para el gobierno. Solo los gobiernos represores tienen el mal hábito de creer que las actividades populares que son peligrosas para ellos son infracciones contra la libertad, a menos que se refieran a su propia libertad para existir. De ahí la preferencia por la supremacía de un legislativo cuyas decisiones fueran dotadas de fuerza de ley, es decir, que el legislativo y el ejecutivo han de estar en manos de los representantes electos del pueblo. El ejecutivo —que es el lugar de donde vienen casi todos los golpes de estado— debe proceder de los escaños de la asamblea. La asamblea es un cuerpo constituyente, y sin constitución no puede haber otro gobierno que el de la propia asamblea. Si la asamblea declina hacerse cargo de todos los poderes del estado, y en particular de su derecho a ejercer el control sobre el poder ejecutivo, ello implica la renuncia a la soberanía popular: los diputados deben gozar de inmunidad contra los intentos de gobiernos y jueces por arrestarlos. Democracia, en resumen, es control popular desde abajo, y una constitución verdaderamente democrática es la que ha debilitado al máximo al poder ejecutivo.

Sabemos de las válvulas de seguridad de la burguesía: la censura de la libertad de expresión, la privación del derecho de

64 Véase, también para lo que sigue, Hal DRAPER, “Marx on democratic forms of government”, en *The Socialist Register* 1974, (para lo que sigue, págs. 102, 106, 107, 108, 110, 111, 115, 116 y 117).

sufragio activo o pasivo, las interferencias burocráticas, el bicameralismo que generalmente busca contrarrestar la exuberancia de la soberanía popular, las restricciones contra el derecho de manifestación, y en general el resto de los mecanismos de suspensión de derechos que son propios del estado de excepción y que se sirven de formas y procedimientos legales presuntamente democráticos para frustrar la iniciativa popular desde abajo. Ello incluye la corrupción y un estado formalmente democrático (es decir, formalmente basado en el consenso) siempre que resulte más barato que un régimen despótico basado en la represión por la fuerza de las armas. Marx es el mejor ejemplo de quien ve la corrupción del estado burgués como un problema no exclusivamente moral sino sistémico, y por ello no cree que el carácter *republicano* de algo sea una garantía de su virtud. Engels lo corrobora. Da igual monarquía hereditaria que república democrática: la corrupción se produce cuando el estado se independiza de la sociedad de la que debía ser un simple instrumento. No hace falta siquiera la presencia de una burocracia estatal, como muestra a las claras la corrupción rampante en el *spoils system* norteamericano: los dos grandes partidos de la democracia americana aparecían como dos bandas de especuladores políticos que se apoderaban por turnos del poder del estado para explotarlo en su propio beneficio o en beneficio de sus clientelas⁶⁵.

Desde 1848 claramente se trataba de establecer un equilibrio entre los costes y los beneficios (económicos y políticos) de la decisión de enajenar el poder político en manos de alguna de las clases subalternas: ¿cómo de abajo en la escala social, y en las manos de qué clase o clases, podía residir el poder político sin peligro de perjudicar el patrimonio de la burguesía o de disparar los costes de la represión?

Para los marxistas la respuesta fue siempre obvia: cuando más abajo, mejor; y si perjudica a la burguesía, entonces tanto peor para

65 ENGELS, "Introducción" [1891] a *La guerra civil*, pp. 198-199.

los burgueses. Los hombres no son libres a causa de las leyes, sino a pesar de ellas: mera democracia es solo democracia política. Esta es la filípica de Engels (*The Condition of England*) contra los críticos victorianos de la democracia aparecida en los *Deutsch-Französische Jahrbücher*⁶⁶: “Mera democracia” es simplemente democracia

66 En los párrafos finales del capítulo dedicado a *The English Constitution* se puede leer: “*The struggle is already on. The Constitution is shaken to its foundations. What form the immediate future will take emerges from what has just been said. The new, alien elements in the Constitution are democratic in nature; it will become evident that public opinion too is developing in a democratic direction; the immediate future of England will be democracy. But what a democracy! Not that of the French Revolution, whose antithesis was the monarchy and feudalism, but the democracy whose antithesis is the middle class and property. The whole of the preceding development shows this. The middle class and property are dominant; the poor man has no rights, is oppressed and fleeced, the Constitution repudiates him and the law mistreats him; the struggle of democracy against the aristocracy in England is the struggle of the poor against the rich. The democracy towards which England is moving is a social democracy. But democracy by itself is not capable of curing social ills. Democratic equality is a chimera, the fight of the poor against the rich cannot be fought out on a basis of democracy or indeed of politics as a whole. This stage too is thus only a transition, the last purely political remedy which has still to be tried and from which a new element is bound to develop at once, a principle transcending everything of a political nature. This principle is the principle of socialism*” [La lucha ya está en marcha. La Constitución ha sido sacudida desde sus cimientos. Qué forma adopte el futuro inmediato es algo que aflora a partir de lo que acabamos de enunciar. Estos nuevos elementos, extraños a la Constitución, son de naturaleza democrática; pronto será evidente que la opinión pública está tomando también una dirección pro-democrática; el futuro inmediato de Inglaterra será la democracia. Pero, ¡qué democracia! No la de la Revolución Francesa, cuya antítesis fue la monarquía y el feudalismo, sino esa forma de democracia cuya antítesis es la clase media y la propiedad. Eso es lo que desvela todo el desarrollo precedente. La clase media y la propiedad dominan; el pobre carece de derechos, se encuentra oprimido y esquilado, la Constitución lo repudia y la ley lo maltrata; la lucha de la democracia contra la aristocracia en Inglaterra es la lucha de los pobres contra los ricos. La democracia hacia la que se mueve Inglaterra es una democracia social. Ahora bien, la democracia por sí misma no es capaz de curar las enfermedades sociales. La igualdad democrática es una quimera, el combate de los pobres contra los ricos no puede ser dirimido en términos de democracia ni de hecho en términos de política en general. También este estadio es, por consiguiente, sólo una transición; el último remedio puramente político que tiene todavía que ser probado, y a partir del cual un nuevo elemento está abocado a desarrollarse de una sola vez, un principio que trasciende cualquier cosa de naturaleza política. Ese principio es el principio del socialismo], publicado en *Vorwärts!* 84, 19 de octubre de 1844, en *MECW*, Moscú, Progreso, 1975, III, pp. 489-ss (para el ensayo completo sobre *The English Constitution*, que

política, una democracia que se detiene en las formas de gobierno, pero que no aborda la cuestión social, la democratización de la vida socio-económica⁶⁷. ¡No queremos un estado libre (“un órgano sobre-impuesto a la sociedad”) —exclama Karl Marx— sino un estado subordinado a la sociedad!⁶⁸.

En todo caso, como hemos dicho glosando a Luxemburgo: la democracia progresa con el movimiento obrero en particular y con los movimientos de la plebe en general. Pues, en efecto, democracia no es solo una forma de régimen político o de gobierno, o una ideología, sino que es también el movimiento político del *demos*, del partido de la igualdad, en su combate contra el partido oligárquico. La otra cosa —*transitoria*, leemos en la *Crítica al Programa de Gotha*— es la dictadura del proletariado, que siempre respondió a un imperativo práctico: antes de hacernos responsables de la penuria, que nos hagan responsables de la falta de libertades. La revolución necesita un respiradero: tiempo y espacio, pero para ello, al momento democrático de las libertades municipales habrá de seguir el momento jacobino. Es decir, donde hay estado no hay libertad, donde hay libertad no hay estado —leemos en *El estado y la revolución* de Lenin—. Pero no es posible esconderse detrás del subterfugio *decisionista* de Carl Schmitt, quien no cree, con los liberales, que todos los regímenes sean dictaduras, pero en cambio cree, con los nazis, que es concebible una dictadura de derecho (legítima en el sentido de legal). Por eso algunos han pensado en la posibilidad de ver la teoría marxista de la dictadura del proletariado como una teoría de la dictadura comisaria. Claro que, al negarse a ver la dictadura revolucionaria como una dictadura soberana, se ven en seguida

apareció en los números 75, 76, 77, 78, 80, 83 y 84 del *Vorwärts!* a lo largo de 1844).

67 DRAPER, “Marx on democratic forms of government”, *The Socialist Register*, 1974, p. 121.

68 En efecto, la misión de los obreros en modo alguno puede ser la de “hacer ‘libre’ al estado”. “La libertad consiste en convertir al Estado de órgano que está por encima de la sociedad en un órgano completamente subordinado a ella”. MARX, *Crítica al Programa de Gotha*, sección IV, p. 22.

forzados a renunciar al reconocimiento del carácter inevitablemente dictatorial de toda dominación de clase. Ello incluye al republicanismo del respeto a las leyes y a las instituciones: por eso se trata de una forma bobalicona de pensar la expresión política de la dominación económica. De hecho, como recordó Engels, allí donde la clase política se ha independizado de la sociedad, da igual la monarquía hereditaria que 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”⁶⁹.

Queda el problema del “cuarto estado”⁷⁰. En *Miseria de la filosofía*, Marx había dejado escrito que “[l]a condición de emancipación de la clase obrera es la abolición de todas las clases, del mismo modo que la condición de emancipación del tercer estado, del orden burgués, fue la abolición de todos los estados y de todos los órdenes”. Anotando la edición de 1885 de la *Miseria de la filosofía*, Engels —furibundo— protesta en contra del empleo del término alegando que “la revolución burguesa abolió los órdenes al mismo tiempo que sus privilegios. La sociedad burguesa no conoce más que *clases*. Así, pues, es en contradicción total con la historia que ha llamado al proletariado el cuarto estado”⁷¹.

En este célebre final de *Miseria de la filosofía* Marx niega que tras el derrocamiento de la vieja sociedad pueda sobrevenir una nueva dominación de clase que se traduzca en una nueva forma de poder político: bajo el orden social burgués, el proletariado es la única clase social que está objetivamente interesada en su propia desaparición como clase, y ello no puede suceder sin la desaparición de todas las clases sociales. No puede haber emancipación del proletariado sin la abolición de todas las clases, del

69 ENGELS, “Introducción” a *La guerra civil en Francia*, págs. 198 y 199 para la cita literal.

70 Antoni DOMÉNECH, “El experimento bolchevique: la república, la democracia y los críticos marxistas de su tiempo”, en pp. 83-131 de Juan ANDRADE y Fernando HERNÁNDEZ (eds.), *1917. La Revolución rusa cien años después*, Madrid, Akal, 2017.

71 MARX, *Miseria de la filosofía*, México, Siglo XXI, 1987, p. 203.

mismo modo que no había habido emancipación del tercer estado y del orden burgués sin la abolición de todo el sistema de órdenes y estamentos. Marx no se ocupa de dilucidar si, “tras el derrocamiento de la vieja sociedad” es concebible la reconstrucción, un escalón más arriba, de algún otro principio de dominación no de clase que se traduzca en una nueva e inédita forma de dominación política. Carl Schmitt sí lo hizo.

Extinción del estado y redescubrimiento de la política

Schmitt recuerda que no hay ninguna razón para dar por descontado el final de la política bajo el comunismo. Nada permite descartar que el desarrollo de las fuerzas productivas bajo el comunismo no pudieran dar lugar a una nueva tecnología que cambiase los fundamentos de la sociedad de tal modo que reaparecieran las clases sociales bajo una nueva forma y se hiciera de nuevo necesaria una revolución⁷². Si la experiencia estalinista mostraba que el final de las relaciones capitalistas de producción no implicaba la extinción de la revolución como horizonte político, tampoco la extinción del estado necesariamente implica extinción de la política o de lo político.

Las razones de lo anterior ya estaban bien claras en la tradición que arranca de Maquiavelo: es posible emplear la fuerza para fundar un nuevo estado, pero no es posible usar la fuerza para fundar los mitos de la ciudad o, si se prefiere, “una nueva religión”. Si la opresión de los ánimos es una quimera, entonces se equivocaron todos cuantos se sirvieron de la política para promocionar su agenda moral. Mejor habrían hecho en emplear la moral al servicio de la república. Mucho antes de que lo hiciera

72 SCHMITT, *Die gesisteschtliche Lage* (se ha utilizado la traducción al italiano en *Parlamentarismo e Democrazia*, en particular el capítulo III, “La dittatura nel pensiero marxista”, pp. 50-66; la idea aludida en la p. 54).

Maquiavelo, Coluccio Salutati ya había visto que con frecuencia el derecho dinástico de los reyes se oponía al derecho del *populus* a no ser tiranizado. Los reyes estaban todos desnudos. Todos los ciudadanos lo veían, pero nadie se atrevía a decirlo. Maquiavelo no solo se atrevió a decirlo: fue quien los desvistió.

En efecto, si la economía existe porque existe la escasez, la política existe porque existe el conflicto. No es la política la que genera el conflicto; es el conflicto el que da lugar a la política. El conflicto se origina en la naturaleza humana; en la pasión por la igualdad: subsistirá mientras haya un solo ser humano que crea merecer algo y no lo tenga. Es claro que la esencia de la política radica en la probabilidad de la obediencia. Ahora bien, conviene no olvidar que cuando la vida se encuentra amenazada, la obediencia deja de ser una probabilidad. A partir de ese momento, entre dos derechos iguales —como escribe Marx— no puede decidir más que la fuerza.

Entonces, ¿dónde queda la fuerza de la ley? ¿Qué decir de esa posición que —desde el *Digesto* hasta las contribuciones de Weber y Kelsen— ha sostenido que el derecho se encontraba en el origen de todas las formas de ejercicio legítimo de la violencia y la fuerza? Habrá que reconocer las dificultades que enfrenta esa concepción del estado de derecho que invariablemente necesita de un principio *ex machina* (como el derecho natural de Locke, o el derecho divino de Bossuet, o la razón abstracta de Kant), que permita al propio estado afirmar —con Kelsen— el carácter de máscara totémica de la soberanía popular, al tiempo que somete al estado al propio derecho que el estado ha creado por medio de un acto originario de fuerza. Se trataba de no reconocer que el estado de derecho no es sino el derecho del estado, que el poder del derecho no es más que derecho del poder, que la fuerza de la ley no es más que la ley de la fuerza.

¿Daremos la razón entonces a los adversarios del liberalismo que, desde Maquiavelo y Bodino a Rousseau, y desde Marx a

Schmitt, siempre reconocieron el papel de la fuerza en la fundación del derecho? Estos no necesitan recurrir a ningún principio *ex machina* para sustentar una visión coherente del origen del poder político. De modo que, primera vista, parecería que sí. Con todo, esta visión debe enfrentarse a otra objeción igualmente apremiante: al final, todos tienen que reconocer que la fuerza no puede emplearse para ordenar el uso de la fuerza. Para obligar a los guardias a disparar contra su propio pueblo es posible emplear la fuerza de la necesidad, pero no la necesidad de la fuerza. Parece pues que también hay algún otro principio operativo detrás del empleo de la violencia. En ese espacio intersticial entre una ley que se quiere a sí misma como origen de la fuerza, pero se ve invariablemente abocada a recurrir a un principio exterior a para fundarse, y la fuerza que se ve a sí misma como origen de toda ley, pero se ve siempre obligada a reconocer que ella misma no puede hacerse efectiva por medio de la fuerza..., en ese espacio intersticial se encuentra —más acá, y más allá del estado— la política.

Tal vez por ello muchos han hablado en los últimos años de “radicalización de la democracia”: la *democracia insurgente* sería una forma de rescatar el principio de la acción social política sin caer en las escatologías que ven la historia como una herramienta al servicio de otro fin. Ese principio de acción ya no sería la revolución o el proyecto revolucionario, sino la propia *democracia*. No se trata, ciertamente, de la democracia realmente existente, sino de la “verdadera democracia” en la que piensa Marx, y cuyo primer efecto sería el de superar los límites de un estado que necesariamente tendría que pasar a ser visto como “mero momento” de lo político. Los proponentes de esta visión insisten en volver al joven Marx, si bien, frente a la insistencia en el joven Marx, en este ensayo hemos tratado de rescatar al otro Marx social que la emprende a palos contra el estatalismo en los últimos escritos de

su vida. No solo en su análisis de la comuna. La *Crítica al Programa de Gotha* se nos presenta, igualmente, como un alegato sobre la necesidad de que la sociedad discipline al estado, y no al contrario. Puede que, como hemos señalado antes, Marx sea el mejor ejemplo del que ve la corrupción del estado burgués como un problema no exclusivamente moral sino sistémico, y por ello no cree que el carácter *republicano* de algo sea una garantía de su virtud. Engels lo corrobora: da igual monarquía hereditaria que república democrática: la corrupción se produce cuando el estado se independiza de la sociedad de la que debía ser un simple instrumento. No hace falta siquiera la presencia de una burocracia estatal, como muestra a las claras la corrupción rampante en el *spoils system* norteamericano: los dos grandes partidos de la democracia americana aparecían como dos bandas de especuladores políticos que se apoderaban por turnos del poder del estado para explotarlo en su propio beneficio o en beneficio de sus clientelas⁷³.

Ahora bien, más allá de la disquisición sobre las fuentes originarias de la vena anti-estatalista del marxismo, la propuesta tiene una virtud indudable: en lugar de dirimir el problema de la forma del estado, se trataría de mostrar la irreductibilidad de lo político en el sentido de que la política está llamada a actuar como guardiana de la humanidad del hombre. No es la política —como ya hemos advertido— la que se encuentra en el origen de nuestras divisiones, como ha creído durante siglos el pensamiento más retrógrado, sino que son nuestras divisiones las que se encuentran en el origen de la política que es, con frecuencia, la que nos ha servido para no claudicar ante la inhumanidad, la que nos ha servido para impedir —según la célebre fórmula de Plutarco— que los vivos perseveren en “hablar mal de los muertos”⁷⁴.

73 ENGELS, “Introducción” [1891] a *La guerra civil*, en *OEME II*, pp. 198-199.

74 Véase PLUTARCO, *Vidas paralelas*, Madrid, Gredos, 2008, II (Solón, 21: 1).

De modo que la crítica del estado y la crítica de lo político no son dos críticas convergentes: como propusieron los jóvenes hegelianos, era posible rebelarse contra el moderno estado ético racional que Hegel había imaginado sin que ello implicase una crítica de la política. Al contrario, se trataría de procurar un cambio de rumbo que permita al hombre dejar de depender del estado para que el estado, por fin, empiece a depender del hombre. El estado habría olvidado quien lo fundó y al servicio de quien está, y reducir la política al estado podría ser el error originado precisamente en esa sorprendente capacidad que lo político posee para determinar sus propios límites desde el interior de sí mismo. La reflexividad del poder hace que la política sea irreductible. Tal capacidad es la condición de irreductibilidad de la política, pero cuando la política se retrae no puede aparecer más que el estado, que es su forma privatizada. Irreductible quiere entonces decir que lo político no puede ser traducido a ningún otro asunto: no es posible, por ejemplo, reducir lo político a un problema tecnológico. Lo político es, en este sentido, también ineludible. La política se encuentra atada a una condición de humanidad.

De ahí que la crítica del estado y la crítica de la política sean diferentes: ¿es el estado —normalmente tecnocrático y atrozmente violento— lo que mejor se impone para pensar la configuración de la política? ¿No cabe pensar que la política sea más un asunto de la sociedad que del estado? El estado no nos une: todo lo más crea una “comunidad ilusoria” o imaginada, la *Illusorische Gemeinschaft* que Marx describe en *La cuestión judía*, toda vez que su insistencia en lo jerárquico y en lo vertical, con frecuencia termina por disolver precisamente aquello que puede mantenernos unidos. El estado construye la comunidad desde una visión de lo común que empieza por subsumir toda diferencia bajo la uniformidad de la ley. Se impondría, pues, una agenda diferente: pensar lo político desde fuera del estado, lo que tal vez nos permita descubrir lo específico de la democracia⁷⁵.

75 Sobre todo ello, véase Miguel ABENSOUR, *La democracia contra el estado*, Buenos

Asignar un nuevo lugar a lo político implica también reconocer que el estado podría ser solo un momento de nuestra convivencia. Implica reconocer, esto es, que tal vez haya un momento no instrumental, sino democrático y libre, de la política. De ahí la contribución de Marx: si al liberalismo republicano le preocupa la democracia dentro del estado, a Marx le preocupa la democracia como negación del estado, pues en la verdadera democracia, el estado se encuentra abocado a desaparecer. Tal fue la lección de la Comuna. Ahora bien, no está claro por qué pensar lo político y el estado como registros distintos debe necesariamente conducir a la reducción lo político a alguna otra cosa. Tiene que haber una posibilidad de pensar lo político y el estado como registros diferentes sin perder la irreductibilidad de lo político. Si el primer efecto de la democracia es el de rebasar todos los límites del estado, tal vez esa posibilidad de no perder la irreductibilidad de lo político pase por poner lo político en relación no con lo institucional, sino con lo social⁷⁶.

aires, del Coligüe, 1998 (versión francesa: *La démocratie contre l'État*, Paris, du Félin, 2004).

76 La propuesta formulada en Borja CASTRO, “El espacio de ‘lo político’ en Abensour como Posibilitador de una ‘democracia salvaje’”, *Pensamiento* 265 (2015), pp. 95-115. En cambio, el señalamiento de la “verdadera democracia” no fue, a mi juicio y como venimos diciendo, obra exclusiva del joven Marx. También en los escritos sobre la Comuna o en la *Crítica al Programa de Gotha* podemos ver a Marx regresar una y otra vez sobre lo mismo. La tenaz insistencia de tantos en la recuperación de los textos del joven Marx (*Cuestión judía*, *Manuscritos*, *Tesis sobre Feuerbach*, *Sagrada familia*, *Ideología alemana*, *Manifiesto comunista*, entre otros) podría estar menos justificada de lo que parece. El punto de arranque parece ser la *Crítica de la Filosofía del Derecho en Hegel*, y los escritos de la *Rheinische Zeitung*. Es ahí donde se quiere ver que la crítica de Marx a lo político no conduce a la reducción de lo político a algún otro principio. Hay quienes hablan de un *momento maquiaveliano* en la obra de Marx —momento en el que el joven filósofo alemán habría de preguntarse por el ser de la política, por el pensamiento filosófico de lo político, por el lugar que ocupa lo político en la constitución de lo social—. Nótese que no habría repudio de la tradición: Marx se ve heredero de un modelo immanente de política, cívico, humanista y republicano, que pone la moral al servicio de la política y no la política al servicio de la moral. Se trata de un modelo que reivindica la *vita activa* del humanismo cívico, que pone a la *politeia* al servicio de las exigencias de los hombres y no a los hombres al servicio del estado

La democracia, en cambio, no sitúa todo el poder en un estado vertical, jerárquico y sacralizado, sino que apunta —al contrario— hacia la extinción del estado como momento verdaderamente democrático. De modo que, si la advertencia liberal era sobre la relación entre estado y derecho, el realismo político republicano insiste en la soberanía: las leyes no ponen el estado, es el estado el que pone las leyes, pues el estado no pertenece al derecho, sino que es el derecho el que pertenece al estado. Por consiguiente, la desaparición del estado y la verdadera democracia solo implican la extinción del derecho, pero no la extinción de lo político. Estado de derecho quiere ante todo decir derecho del estado, bien entendido que acaso haya que cambiar la conjunción entre estado y derecho, por una disyunción: no estado y derecho sino estado o derecho. No hay fuerza de ley, sino más bien la ley de la fuerza en el estado que pone, conserva o suspende el derecho. Tampoco habría contradicción entre el estado totalitario y el estado de derecho; puede que ni siquiera la haya entre el estado de derecho y el estado de excepción, como había imaginado el propio Carl Schmitt. También el contractualismo liberal había tomado nota de esta tensión: los derechos políticos no se diferencian substancialmente de los derechos civiles: están ahí —llegó a sugerir el propio John Locke— para proteger al ciudadano de las prerrogativas y el poder del estado. Sigue vigente, pues, el enigma del fundamento de nuestra comunidad política (no la comunidad imaginada, a la vez jerárquica e igualitaria,

(pues solo por medio del *vivere civile* es posible recobrar la noción de la acción humana) y, finalmente, reivindica una forma republicana que da prioridad a la construcción de un orden secular que no convierte toda experiencia humana en la herramienta de alguna otra finalidad trascendente. El momento maquiaveliano es entonces poner lo político en el centro de la política, la recentralización del dominio público sobre sí mismo —justo lo que Marx celebra de Maquiavelo—. Dicho de otro modo: el estado es solo un momento de lo político, y la crítica del estado no equivale a poner lo político en tela de juicio. Creemos que la interpretación es correcta, pero no es privativa del joven Marx. El filósofo no abandonó nunca esta visión, como se puede ver con igual claridad en alguno de los textos más conocidos de la última etapa de su vida.

pero siempre sacralizada que el estado crea, sino la comunidad soberana, la que presuntamente existe antes que el estado y a cuyo servicio el estado debe estar).

Lo político no engendra la división, como cree el totalitarismo. Es la división la que engendra la política; y, si la división engendra lo político, entonces cabe imaginar una política puesta al servicio de la superación de la división. Se trataría de reconocer la posibilidad de una perspectiva distinta sobre la extinción del estado —una perspectiva que, haciendo compatible la desaparición del estado con la verdadera democracia, no implique la extinción de lo político—. A ese escenario de democracia sin estado le correspondería seguir pensando el enigma del fundamento de toda comunidad política, del vivir juntos de los hombres. Pensar la democracia sobre las ruinas del estado racional imaginado por Hegel implica reconocer que la democracia es política y que la política tiene que ver, antes que nada, con cambiar el mundo, mientras que el estado no está ahí para cambiar el mundo, sino para conservarlo y para instruir a los ciudadanos sobre cómo han de nombrarlo.

Establecida la irreductibilidad de lo político, ¿qué lugar queda para el estado racional de Hegel? Ni fruto de un arcano contrato ni producto de una relación de reconocimiento, la comunidad política se encuentra, para Marx, en posesión del poder instituyente de la sociedad. Lo político no es, por consiguiente, mero reflejo mecánico, y el estado —en tanto que totalidad orgánica que sintetiza nuestras prácticas morales y los imperativos éticos derivados de la razón humana universal— tiene vida propia, órganos y diferencias entre sus unidades. Reconocida esa “base metafísica” de la subjetividad es posible dar la vuelta a la ecuación y atribuir a lo político el origen de lo social. Esa esfera pública —que aparecía en Hegel subordinada al saber del espíritu absoluto— es ahora tenida ella misma por un absoluto político⁷⁷.

77 CASTRO, “El espacio de ‘lo político’”, p. 104, del quien tomo también —en ocasiones con sesgo crítico— algunas de las ideas que siguen.

Ahora bien, en un segundo momento, aparece la crítica al estado racional: se trataría de desposeerlo de sus sagradas investiduras; es decir, de sustituir la verticalidad por la horizontalidad. Una república democrática en la que sería posible encontrar no la democracia real sino la democracia verdadera. Ello habría de exigir una revolución política parcial, que no excluya lo político sino que lo salve. Se trataría de una nueva manera de investir lo político a partir de un proyecto crítico que le asigne límites y ponga a salvo su dimensión. Es, habrá que reconocerlo, justo la operación contraria a la que Marx realiza en el célebre *Prólogo* de 1859 a la *Contribución*, cuando pone la política bajo el dominio de la economía.

Ese proyecto crítico de la política está emparentado con el poder reflexivo de la política —con la capacidad, esto es, que esta tiene para delimitar sus fronteras desde dentro— y presenta dos vertientes. Una vertiente histórico-social, que mira al reconocimiento del moderno estado racional como heredero del absolutismo y de la guerra. Y una vertiente filosófica, que denuncia al estado porque este tiende a darle la espalda a ser humano y a olvidar con frecuencia quién lo fundó y al servicio de quién debe estar. Tal es justamente la operación que lleva a cabo, no el joven Marx, sino el *viejo* que escribe sobre la Comuna en 1871 y sobre el programa de los socialdemócratas alemanes en 1875. La moderna doctrina de la soberanía afirma, desde Jean Bodin, que el estado es soberano y que, por lo tanto, él mismo no puede estar dentro de la ley. Es decir que el estado no procede de la ley, sino que la ley procede del estado. Sin embargo, el estado no puede estar por encima de su obligación de velar por la seguridad y los derechos de los hombres. Puede que estar fuera de la sociedad civil instituida por el estado equivalga, como en Locke, a estar fuera de la vida; pero, igual que en la tradición lockeana, la política es la principal garantía del hombre contra el poder del estado.

Así pensada, la relación entre lo político, lo social, el estado y el hombre aparece bajo la luz del cambio de enfoque que consiste en que lo político deje de depender de lo social, para hacer depender lo social de lo político; que el hombre deje de depender del estado, para que el estado dependa del hombre. La fórmula, ahora tan empleada, del empoderamiento es una forma de decir que la sociedad debe “disciplinar” al estado, y no el estado a la sociedad. El poder socialmente instituyente de la política (entendida como política fuera del estado) significa que la sociedad deja de ser esa jungla de predadores que imaginaron los filósofos del contrato social, incapaces de reconocer que el conflicto se encuentra *en* la sociedad, y se convierte en una comunidad de hombres que, conviviendo en un estado democrático, se encuentran todos ellos proyectados hacia fines que van más allá de su propia auto-preservación. La emancipación aparece así como algo que va más allá del paso de la heteronomía a la autonomía; deviene en la negación del proyecto que quiere privar a lo político de significación. Se trata de reconocer que lo político se encuentra limitado por el mismo problema que atenaza a la acción humana en general: el excedente de significado, una sobre-significación que presenta a lo político como siempre asediado por un horizonte que lo sitúa siempre más allá de lo político mismo⁷⁸. He ahí el núcleo del poder reflexivo de la política: al determinar sus límites desde dentro, la política no puede dejar de reconocer el horizonte de todo cuanto la excede.

En tanto que negación de la democracia realmente existente, democracia verdadera no es, en consecuencia, más que repolitización: es hacer que lo político sea imborrable, generando el descubrimiento de la verdadera práctica democrática. El conflicto —reconocemos desde Esquilo y Eurípides— está en la familia. Y la política —que viene a transformar la pelea de gallos en sociedad— no solo instituye la sociedad, sino que permite reconocer en cada hombre a un potencial parricida. Repolitización

78 CASTRO, “El espacio”, p. 106.

es desaparición de la política del estado a favor de la aparición del estado político de la sociedad. Estamos de acuerdo en que Marx presenta, desde 1848, una crítica política y una crítica filosófica. La crítica política se dirige contra el estado burocrático, mientras que la crítica filosófica asegura que el pensamiento político de Hegel es un mero formalismo que carece de filosofía. Como se ve en sus escritos sobre la Comuna, para Marx democracia, política y transformación de la sociedad son una y la misma cosa.

La cuestión es, claro, si esa lógica totalizadora puede romper con la lógica identitaria. Puede que no. ¿Es posible conservar el sistema con varios sujetos en su interior? La experiencia *municipalista* de la Comuna muestra la importancia de la subcultura de los obreros de París en la gestación y el desarrollo de la insurrección. La filosofía radical revolucionaria tiende a pensar que, en la verdadera democracia, el estado político está condenado a desaparecer. Aunque la apócrifa cocinera de Lenin pueda ser vista como una metáfora de la extinción del estado, puede que no sea una buena ilustración de la extinción de la política.

La política subsistirá allí donde alguien crea tener derecho a algo y no lo tenga. De ahí sus inevitables apelaciones a la *verdad*. Pero la verdad no es muy democrática, lo que sugiere que el problema podría estar en la contradicción entre democracia y verdad. Pensar la democracia sobre los escombros del estado político implica aceptar que la democracia es política y que el gesto propio de lo político es cambiar el mundo, hacer llegar el porvenir, hacer verdad lo que hoy aún no es. El estado, sabido es, no está para cambiar el mundo sino para darle forma y conservarlo (crear la ley o conservarla, habrían dicho Carl Schmitt y Benjamin...). Democracia, política y ese gesto crítico (de carácter inconfundiblemente teórico-práctico) se encuentran entrelazados aquí, porque allí donde el estado se alza como creador de realidad, la política democrática se presenta como la más radical forma de insumisión ante ella, de negación de lo dado, de intransigencia frente al chantaje de lo realmente existente. Ahora bien,

esa experiencia democrática inevitablemente habrá de poner a la verdad contra las cuerdas.

En efecto, si no se trata de crear el derecho, ni de conservarlo, tal vez se trate de deponerlo. Es en este punto en el que la democracia muestra todo su recorrido revolucionario. Cuando la verdadera democracia impugna la validez de la democracia realmente existente, ello trae consigo la pregunta por la soberanía: el soberano está fuera de la ley, porque es la ley la que procede del soberano. Aunque el estado político sea un momento en la expresión de la soberanía, al soberano le queda la prerrogativa de manifestarse fuera, o por encima, o más allá, del estado político. Solo en democracia puede, en otras palabras, verse con claridad la perfección del principio político que propone el vivir juntos de los hombres fuera de toda política que se piense como una relación de dominación que obligue a los hombres a tener que someterse los unos a los otros. Es un afán no ya distinto a la dominación, sino distinto también al planteamiento que niega el estado y la política para evitar la dominación. Se trata de reconocer que la libertad, en tanto que posibilidad al alcance de los hombres, no es una posibilidad que aflore “después de la política” o gracias a su supresión, sino que brota precisamente de la política democrática como fuerza que instituye la sociedad y que sabe que su tarea legislativa nunca podrá ser del todo completada ni fosilizada en una constitución inamovible que se presente a sí misma como la expresión última y acabada de la identidad del *demos*. Al contrario, la relación entre el sujeto y el predicado tiene que quedar necesariamente invertida: lejos de ser el sujeto el que da lugar al proceso político, es este mismo proceso el que constituye y reconstituye al sujeto. La verdadera democracia aparece así como un ejercicio de auto-fundación permanente en el que el *demos*, en tanto que sujeto infinito, borra la finitud y abre la nueva noción del porvenir. No es posible fosilizar la democracia en una constitución, pues el estado está dentro del *demos*, y no el *demos* dentro del estado. La verdadera democracia termina

siempre por instituir una democracia de lo social: el pueblo conserva siempre el derecho incondicional de darse una nueva constitución, puesto que la ley procede el soberano y no el soberano de la ley. No es posible emparedar la democracia dentro de un consenso constitucional —de ahí la auto-fundación permanente de la democracia “verdadera” (no, desde luego, de la democracia realmente existente)—. La verdadera democracia realza lo político como algo irreductible. Tal es —dice Abensour— la verdadera excepción de la democracia: hacer posible ese momento en el que lo político se yergue como irreductible y coloca al estado como un momento particular y mutable del *kratos* en relación con el fundamento inmutable de la democracia: el *demos*⁷⁹.

En la medida que el problema siga siendo el de la irresoluble tensión entre la democracia y la verdad, de ahí también deriva la posibilidad de vernos arrastrados por la fuerte deriva totalitaria del argumento. Ni tampoco es posible escapar de esta contradicción mostrando en qué medida los escritos del joven Marx resisten la prueba. ¿Es posible distinguir entre lo político y las otras esferas? ¿Es posible evitar la *política absoluta*? ¿Es posible que no todo quede visto *sub specie politicae*, y que la política democrática resulte por lo tanto compatible con la *libertad de los modernos*?

Lenin ya había advertido de que la burguesía debería desaparecer —como clase— mucho antes de la desaparición del estado burgués. Si es posible hablar de la pervivencia, bajo el socialismo, de “un estado burgués sin burgueses”, la pregunta clave aquí es qué desaparece cuando el estado (incluido el estado obrero) desaparece definitivamente. ¿Desaparece el estado como momento concreto de la política o desaparece el estado político como universal? Para Marx —y para Lenin— se trata, obviamente, de lo segundo. Desde esta perspectiva, sería posible responder a la pregunta de

79 Sobre este enfoque, véase ABENSOUR, *La democracia contra el estado*; así como su “Democracia salvaje y principio de anarquía”, en *Por una filosofía política crítica. Ensayos*, Barcelona, Anthropos, 2007, y “Democracia insurgente e institución”, *Enrahonar. Quaderns de Filosofia* 48 (2012), pp. 31-48.

dónde ha ido a parar la célebre cocinera: lo político no desaparece, simplemente se simplifica; ni desaparece el estado como momento particular de la democracia, pero el estado es sobrepasado por la fuerza democrática. En efecto, pues es en la verdadera democracia donde lo político alcanza su más acabada realización, donde lo social regresa sobre sí mismo sin abolir lo político, pero haciendo posible no la institución social de lo político, sino la institución política de la sociedad. La institución democrática de la sociedad nos permite recuperar una historia que había quedado sin pensar: no es la historia de la sociedad que da lugar a la política, sino que es la historia de una política la que dio lugar a la sociedad. Tal vez desde ahí sea posible releer la tesis de la “extinción” del estado: “Mientras exista el estado, no puede haber libertad; cuando haya libertad, no existirá el estado”⁸⁰.

Lo que sí parece posible entender, desde la institución política de la sociedad, es la crítica de Marx al estado racional que Hegel había imaginado como la síntesis de la *Moralität* objetiva y abstracta y la *Sittlichkeit* producida por la propia historia de las costumbres. Esa crítica consiste en el redescubrimiento del lugar de lo político fuera del estado o, en todo caso, en sus márgenes. Se trata no solo de una vía nueva, que recupera el estado como momento de la política, sino también una vía intermedia entre la sacralización del estado político como forma organizadora dominante y potencialmente totalitaria, y el anti-estatalismo rupturista de los constructores de la nada de ayer y de hoy.

Ahora bien, ¿es posible someter al joven Marx a las exigencias de una democracia moderna y comprobar si la “verdadera democracia” de Marx resiste la prueba? Abensour propone el cotejo de la propuesta marxista con los criterios de la diferenciación y de la unidad⁸¹. En cuanto al primero, ya lo hemos advertido, en la democracia verdadera de Marx sí existe la diferenciación entre la política y otras esferas. No toda la realidad queda vista *sub specie*

80 LENIN, *El estado y la revolución*, p. 116.

81 CASTRO, “El espacio”, p. 111.

politicae; de modo que la propuesta es compatible —en otras palabras— con la *libertad de los modernos*.

Más problemático resulta, en cambio, el cotejo con el segundo criterio: la intención unitaria de la democracia verdadera en Marx. Desde su primera formulación rousseauniana, la democracia es pensada bajo el signo de la unidad, es decir, trajinada por una voluntad de coincidencia consigo misma que la aleja de una forma de sociedad que se constituye acogiendo la división y reconociendo la legitimidad del conflicto⁸². El movimiento democrático podría descubrir aquí su verdadera vocación totalitaria.

Será conveniente traducir: después de haber sido capaz de darse cuenta de que era el estado el que estaba dentro del conflicto (y no el conflicto dentro del estado, como creen Maquiavelo y Hobbes), Marx tiene que aceptar —contra Aristóteles— que es el conflicto el que está dentro de la sociedad. Una forma de hacerlo es pensar la sociedad bajo la lógica del movimiento, unitario sí, pero no una totalidad orgánica como la monarquía constitucional hegeliana, sino ungido con el privilegio de la acción. Como ya hemos advertido, y muy al contrario que en el liberalismo de Lorenz von Stein, el rasgo distintivo de la política no es la unidad y la mediación que encuentran su máxima expresión en el estado, sino al contrario, la lucha y la desunión radical que caracterizan la vida social. Contra von Stein, lo social es político, todo movimiento social es un movimiento político y solo con el final de las sociedades antagónicas el cambio social dejará de expresarse bajo la forma de la revolución política. El movimiento, que es autodeterminación, implica flexibilidad, apertura, fluidez, infinitud...⁸³. Ciertamente, escapa a la lógica de la totalidad orgánica que concibe al estado como la síntesis imperfectible de la razón abstracta y

82 Es la crítica de Carl Schmitt al parlamentarismo como forma de estado, cuando sostiene que el bolchevismo y el fascismo, siendo anti-liberales —como cualquier dictadura— no son necesariamente antidemocráticos: véase *Die gesistesgeschichtliche Lage* (por la traducción al italiano en *Parlamentarismo e democrazia*, pags. 93 y ss.).

83 CASTRO, “El espacio”, p. 112.

la costumbre, pero ¿puede el movimiento social, con toda su carga de cruzada moral, de pensamiento unitario, de juicio *sub specie politicae*, escapar a la lógica totalitaria de todo sistema? Ahí descubrimos una de las verdades fundamentales de las leyes que gobiernan el orden social: la energía que el sistema social pierde en un lugar tiende a reintegrarse en otro. El estado como momento institucional de la política es igual que el movimiento como institución democrática de la sociedad. Para ambos —movimiento e institución— su cohesión depende de su debilidad, mientras que su reconocimiento depende de su fuerza. Cuando el movimiento-institución goza de la cohesión sin reconocimiento tendremos democracia sin conflicto, pero cuando haya reconocimiento sin cohesión tendremos conflicto sin democracia.

Ahora bien, puede que lo anterior no sofoque el problema de la intencionalidad unitaria de la democracia verdadera en Marx: como todas las propuestas de democracia directa sin una oligarquía de representantes, el enfoque marxiano también se abona al lema *salus populi suprema lex*, y termina por subordinar la diferenciación a las exigencias de la unidad. Hay tal voluntad de coincidencia consigo misma que inevitablemente la ha alejado de una forma de sociedad que se constituye acogiendo la división y reconociendo la legitimidad del conflicto. En su pasión por la unidad, la democracia en movimiento vuelve a descubrir aquí su talante potencialmente totalitario. Hemos recordado que Maquiavelo y Hobbes vieron el conflicto dentro del estado, pero fue Marx el que vio el estado dentro del conflicto⁸⁴. Sin embargo, lo hemos advertido ya, después de haber sido capaz de ver el estado —no como síntesis de dos momentos contradictorios sino como parte del conflicto—, Marx parece incapaz de hacerse cargo del conflicto —de la diferencia y de la división— dentro de la sociedad auto-organizada. El movimiento democrático adquiere así su verdadera faz de cruzada moral, de pensamiento

84 Alessandro PIZZORNO, “Come pensare il conflitto”, en *Le radici della politica assoluta e altri saggi*, Milán, Feltrinelli, 1993, pp. 187-203.

unitario, y de juicio sumario *sub specie politicae*. Podríamos decir que, como momento de la política, el estado es igual que el movimiento como institución democrática de la sociedad. Robespierre lo formula mejor que nadie cuando afirma que los primeros sospechosos son quienes tienen miedo de serlo. Si la cohesión del movimiento-estado (democracia sin conflicto) es una función de su debilidad, su reconocimiento (el momento del conflicto sin democracia) depende en cambio de su fuerza.

Al subordinar la diferenciación a las exigencias de la unidad, la teoría democrática puede acabar negando la exterioridad — un error que comparten todos los momentos maquavelianos de todas las teorías republicanas—, y en el rechazo de la alteridad. Ciertamente, la apertura a todo “otro” no encaja bien en una democracia incapaz de reconocer la alteridad. De ahí las tensiones entre el imperativo de la autonomía y de la permanente e ilimitada auto-fundación, que puede conducir a la dialéctica emancipatoria a convertirse en su contrario (heteronomía y auto-destrucción), y de ahí también lo político irreductible que solo puede tomar vida propia en democracia. La fe de la teoría clásica de la democracia en la preexistencia de un *a priori* social y ontológico anterior a la institución democrática en el que la propia democracia deba manifestarse políticamente, nos ha impedido reconocer que no es el sujeto quien hace la política, sino que es la política (también el conflicto social) la que hace al sujeto. La relación entre lo político y el conflicto social es dialéctica: contra lo que pensaba el joven Marx, —que veía en lo político una mera expresión del conflicto social— el conflicto social es tanto un efecto de lo político como su causa más inmediata. El ser del pueblo es siempre querer ser: su verdadera esencia (en el sentido de que su ser es siempre lo que todavía no es), como tal vez habría dicho Ernst Bloch, “se encuentra siempre en el frente”. O dicho aún de otra manera: si lo político irreductible solo toma vida propia en la democracia, lo político vendría a ser la forma humana (no bestial) de responder a la división social propia de la democracia. El

carácter ideal de lo político es lo que hace posible su independencia de la esfera económica, pero libertad y fragilidad van unidas. La esperanza puede frustrarse: estamos obligados a reconocer que, lejos de ser la premisa de lo político, la sociedad es la más precaria de las conquistas de la política. Ello implica reconocer la fragilidad de lo social⁸⁵. Supone reconocer que, a la pregunta sobre por qué hay sociedad en lugar de nada, nuestra respuesta no puede ser otra que la de reconocer que la cohesión—el orden social de los sociólogos— se encuentra, ante el arrollador empuje de la subjetividad de quienes lo integran, permanentemente amenazada, siempre en trance de desaparición.

Igual que la democracia aparenta ser el régimen del conflicto que sin embargo profesa una indisimulada vocación unitaria, el totalitarismo se presenta como una política absoluta y unitaria que inevitablemente conduce al conflicto y a la negación de la política. Aunque aparente ser la política bajo su forma absoluta, el totalitarismo —como correctamente vio Hannah Arendt— destruye lo político, de modo que el retorno a lo político no puede proceder más que de una crítica a la dominación totalitaria. La democracia se opone al totalitarismo, al gobierno privado, y a la destrucción de lo político bajo la forma del gobierno de los expertos, del biopoder o del estado de excepción. El retorno a lo político implica reconocer la necesidad de lo humano, incorporar la apertura a la alteridad y recordar que nuestra naturaleza social no puede ser pensada desde fuera de nuestra propia dependencia de los otros (“solo las bestias y los dioses” —escribe Aristóteles en el primero de la *Política*—, “pueden vivir fuera de la sociedad”). En otros términos: el ser humano solo es posible en sociedad y esta ya es política, implica conflicto, esto es, pues no es posible vivir juntos sin diferenciarse. Por ello también la práctica del principio democrático no puede ser sino salvaje. La *polis* no se deja domesticar. Y es una buena noticia porque, al poner en juego el conflicto, la política impide la llegada del momento totalitario.

85 CASTRO, “El espacio”, pp. 113-114.

La Comuna de París en la historia de las luchas por la igualdad

Puede que haya un *self* moral y un *self* pasional, y es posible que la humanidad no haya dejado nunca de moverse entre esos dos tonos vitales. El filósofo escocés David Hume, que ya había liquidado el presupuesto de un *self* unitario en el espacio y continuo en el tiempo, buscó resolver la tensión explicando la moral desde las pasiones. Incluso si no la conocemos bien, está claro que los hombres tienen una naturaleza común, sentimientos y emociones comunes. Parecerse unos a otros es agradable y es, sobre todo, útil porque permite la predecibilidad y la cooperación, que son ingredientes necesarios del orden social. La tesis de otro escocés, Adam Smith, vino a sumarse a la corriente filosófica que buscaba romper con el presupuesto de la unidad en el espacio y la continuidad en el tiempo de ese sujeto racional y moral de la política que produce consensos morales, y del sujeto racional de la economía que ha remplazado las pasiones por los intereses. El problema es que el decisor racional de *The Wealth of Nations* no es compatible con el *multiple self* de *The Theory of Moral Sentiments*.

Al albur de estas consideraciones, en los últimos años han proliferado los planteamientos que buscan resolver la incertidumbre agonal de los hombres, y los conflictos que experimentan entre sus pasiones y sus principios morales, en el marco de una teoría que pretende relacionar las emociones humanas con la acción y el orden social. No se trata, o al menos no siempre, de una teoría de las causas que atiende, por ejemplo, al papel desempeñado por la configuración “cultural” de las expresiones emocionales, o por la socialización de los individuos en el interior de unas u otras “comunidades emocionales”. Se trata, sobre todo, de una teoría de los efectos sociales e institucionales de las emociones humanas.

Es el programa de una neurociencia que busca reconducir todos los procesos sociales al funcionamiento del cerebro humano y acabar describiendo los estados de la sociedad como “estados

nerviosos”. Como no podía ser de otra manera, ello incluye la re-descripción de ciertos estados emocionales como estados patológicos, y la patologización de ciertas pasiones humanas, como la pasión por la igualdad o por la justicia. Con la patologización de la pasión por la igualdad, corremos ciertamente el riesgo de cometer el error inverso al cometido en su día por todos aquellos majaderos de la “elección racional”. Mientras el *homo economicus* padecía de un empacho de racionalidad instrumental, el sujeto pasional de la neurociencia social parece carecer por completo de ella. Con todo, ese parece ser el rumbo de la nueva neurociencia social: mientras que la neuro-política y la neuro-didáctica nos señalan las interferencias en la comunicación entre los cerebros, la neurobiología nos instruye sobre los cortocircuitos en el funcionamiento del cerebro humano. Se trata del programa que ya proponía el manicomio para *la traviata* o para Lucía de Lammermoor, y es el mismo programa que terminará proponiendo el manicomio para las mujeres víctimas de agresiones sexistas.

Es también el programa del miedo a la revolución como mal absoluto. No es el programa de Maquiavelo, Bruno o Spinoza. Es el programa de aquellos escritores oscuros de una burguesía europea que consideraron que la revolución de la multitud era —en mucha mayor medida que la crueldad, la ambición que destruye los derechos de la gente, la desigualdad atroz o la injusticia impune— el peor de los crímenes que podían perpetrarse contra el orden social. Se trataba, pensaron, de un crimen cometido desde el odio, la cólera y el resentimiento, y que, además, nunca habría sido capaz de cumplir con sus propias promesas. Es lo que han querido decir, torpemente, quienes en los dos primeros meses de 2019 han atacado con cincel primero y pintura después el memorial funerario de Karl Marx y su familia en el High Gate londinense: le acusan de haber prometido el comunismo y de haber traído el crimen en su lugar, como si el mismo argumento no pudiera volverse, con igual ineficacia, contra todos los filósofos del liberalismo. Y es lo mismo que les dijeron a los hombres y las mujeres derrotados tras

el aplastamiento de la Comuna de París: un puñado de criminales se habrían apoderado de la voluntad del pueblo y habrían inducido a los obreros de París a cometer actos de vandalismo. Después de haber bombardeado a los obreros y de haber enterrado aún vivos a los últimos caídos frente a las ametralladoras, el poder pone nombre a las *pétroleuses*, las mujeres “incendiarias” de la Comuna, y las sitúa en su punto de mira⁸⁶.

Pero no se trata de promesas incumplidas, sino de promesas aún por cumplir. Son las promesas que alimentan la memoria de todos cuantos se han resistido, en el pasado y en el presente, a resignarse ante lo dado. Seguramente lo seguirán haciendo en el futuro, y es por ello que tampoco la memoria histórica puede ser puesta, sin más, bajo el signo de la política emocional. El empleo político racional, tanto por parte de los estados como de distintos elementos de las sociedades civiles, de la memoria y el olvido, y los conflictos que se derivan de la contraposición de estos usos, muestran a las claras que así no puede ser. El relato del Partido del orden es que la Comuna se ha amotinado contra la civilización. Mientras las mujeres de París dan alegremente sus vidas en las barricadas y ante los pelotones de ejecución, la civilización basada en la esclavización del trabajo asalariado llama incendiarios a los miembros del partido insurrecto, y la burguesía se estremece ante el horror de la profanación del ladrillo y la argamasa, mientras asiste complaciente a las matanzas en masa después de la lucha. Haussman, que ya había abierto amplias avenidas a la artillería contrainsurgente, querrá arrasarse el París histórico para que la corrupta Tercera república alimente la mayor burbuja especulativa de la propiedad inmobiliaria urbana conocida en toda la historia

86 Sobre este asunto, véase el discurso de 27 de septiembre de 1871 (con la Comuna ya derrotada) ante el congreso de la Liga de la paz y de la libertad en Lausana de Léodile Béra —conocida como André Léo—. El discurso, que lleva por título “La guerra social”, ha sido publicado en el número 30 de la revista *Transversales*.

de Francia. Mientras las ametralladoras abaten a los últimos vencidos frente al Muro de los federados del cementerio Père Luchaise, persiste el recuerdo de una Comuna que ha quemado la guillotina y ha clausurado todas las casas de empeño por considerarlas una forma encubierta de expropiación de las clases trabajadoras por parte de los especuladores financieros. Como los *Giles jaunes* de hoy, los insurrectos no se dejan dar nombre con facilidad. Es lógico que moleste a una práctica neurobiológica que busca convertirlos en enfermos mentales. Pero se trata solo de hombres y mujeres indignados ante la injusticia y la desigualdad. Los de hoy tanto como los de ayer, no se consideran ni incendiarios ni enemigos de la civilización, sino la expresión de la voluntad de los pueblos que no se dejan domesticar.

FINIS

Democracia implica desaparición del estado. Esta concepción es patente en la sección III de los escritos sobre la Comuna de París (*La guerra civil en Francia*, 1871), donde Karl Marx elogia la preferencia de los insurrectos por el mandato imperativo y por el hecho de que los delegados fueran revocables en todo momento (...) Marx vio en la Comuna un intento de entregar el poder a los obreros y de crear un régimen parecido al de la democracia directa (...) Marx insistió en que la dictadura no representa más que la transición hacia la sociedad sin clases, pero nunca definió de forma unívoca el concepto de dictadura del proletariado (...) Este estudio se propone investigar si la dictadura del proletariado podría tener en Marx un sentido literal que no remitiera solo a una forma de *régimen* en el que el proletariado detenta el tipo de hegemonía hasta entonces ejercido por la burguesía, y encomienda a un comisario la tarea del gobierno, sino también una forma de *gobierno* en la que la clase obrera asume de forma soberana las tareas que hasta entonces habían correspondido al estado.

Postmetropolis Editorial



Colección **Polis**
(Lo que queda) después de la ciudadanía



9 788412 018707

www.postmetropolis.com