

El Estado y la vía democrática al socialismo

ÁLVARO GARCÍA LINERA

La sugerente obra del sociólogo marxista Nicos Poulantzas resulta particularmente pertinente en el momento actual. Sus formulaciones sobre el Estado (en tanto relación social) y la vía democrática al socialismo permiten retomar algunos debates sobre la «guerra de movimientos» y la «guerra de posiciones», pensar de manera creativa el marxismo y enfrentar, también desde la teoría, algunas de las tensiones de los actuales procesos de cambio en la región, como el que Bolivia transita desde inicios de 2006.

La obra intelectual de Nicos Poulantzas está marcada por lo que podríamos denominar una trágica paradoja. Él fue un marxista que pensó su época desde la perspectiva de la revolución, en un momento en que los procesos revolucionarios se clausuraban o habían derivado en la restauración anómala de un capitalismo estatizado. Sin duda, fue un marxista heterodoxo brillante y audaz en sus aportes sobre el camino hacia el socialismo, en un tiempo en que justamente el horizonte socialista se derrumbaba como símbolo y perspectiva movilizadora de los pueblos. En este texto, me

gustaría detenerme en dos conceptos claves e interconectados del marxismo poulantziano que nos permiten pensar y actuar en el presente: el Estado como relación social y la vía democrática al socialismo.

■ Estado y principio de incompletitud

En relación con el primer punto (el Estado como relación social), no cabe duda de que uno de los principales aportes del sociólogo marxista grecofrancés es su propuesta de estudiar el Estado como una «condensación

Álvaro García Linera: es vicepresidente del Estado Plurinacional de Bolivia. Publicó numerosos libros y artículos sobre la realidad boliviana y los debates contemporáneos de la izquierda. Varios de sus textos están recogidos en *La potencia plebeya. Acción colectiva e identidades indígenas, obreras y populares en Bolivia* (comp. Pablo Stefanoni, Clacso, Buenos Aires, 2008).

Palabras claves: democracia, Estado, socialismo, Nicos Poulantzas, Bolivia.

Nota: este artículo es una versión reducida y revisada por el autor de una conferencia dictada en el marco del coloquio internacional «Nicos Poulantzas: un marxismo para el siglo XXI», Universidad de la Sorbona, París, 16 de enero de 2015.

material de relaciones de fuerzas entre clases y fracciones de clases»¹. Pues claro, ¿acaso no se elige a los poderes Ejecutivo y Legislativo con los votos de la mayoría de la población, de las clases dominantes y dominadas? Y aunque por lo general los sectores populares eligen por sufragio a representantes de las elites dominantes, ¿acaso los elegidos no adquieren compromisos respecto a sus electores? ¿Acaso no existen tolerancias morales aceptadas por los votantes que marcan los límites de acción de los gobernantes y cuyas transgresiones generan migraciones hacia otros candidatos o hacia movilizaciones sociales?

Cierto marxismo de cátedra sostenía que los sectores populares vivían perpetuamente engañados por el efecto de la «ilusión ideológica» organizada por las clases dominantes, o que el peso de la tradición de la dominación era tan fuerte en los cuerpos de las clases populares que ellas solo podían reproducir voluntaria e inconscientemente su dominación. Definitivamente, esto no es cierto. Pensar lo primero constituye una forma de biologizar la dominación y clausura cualquier posibilidad de emancipación. Por otra parte, la tradición tampoco es omnipresente, pues de serlo, las nuevas generaciones solo deberían replicar lo hecho por las anteriores y, por consiguiente, la historia sería una perpetua repetición del inicio de la historia. El papel de la tradición en la historia se puede entender perfectamente haciendo referencia al

teorema de incompletitud gödeliano², de la siguiente manera: si así como demuestra Kurt Gödel para los sistemas formales de la aritmética, suponiendo un conjunto de axiomas no contradictorios, existen enunciados que no pueden demostrarse ni refutarse a partir de esos axiomas, en el abanico de infinitas acciones humanas posibles emergentes de las condiciones previas de las personas (de la tradición), hay opciones humanas y posibilidades históricas (espacios de incertidumbre, grietas intersticiales que escapan a la reproducción de la dominación) que no dependen ni derivan directamente de esa tradición. Y eso es lo que permite explicar el hecho de que la sociedad se transforma permanentemente a sí misma no obstante el peso histórico de las relaciones de dominación. Se trata de lo que podríamos denominar «principio de incompletitud histórica», que deja abierta la posibilidad de la innovación, la ruptura y el quiebre o, en otras palabras, de las revoluciones.

Entonces, queda claro que ni las clases populares son tontas ni la realidad es únicamente una ilusión, y tampoco la tradición es omnipresente. En medio de engaños, imposturas y herencias de dominación asumidas, la gente del pueblo también opta, escoge, aprende,

1. N. Poulantzas: *Estado, poder y socialismo*, Siglo XXI, México DF, 2005, pp. 154.

2. Ver K. Gödel: «Sobre sentencias formalmente indecidibles de los *Principia Mathematica* y sistemas afines» en *Obras completas*, Alianza, Madrid, 2006.

conoce, decide y, por ello, elige a unos gobernantes y a otros no; reafirma su confianza o revoca sus esperanzas. Y así, en esta mezcla de dominación heredada y de acción decidida, los sectores populares constituyen los poderes públicos, forman parte de la trama histórica de las relaciones de fuerzas de esos poderes públicos, y cuando sienten que son burlados, se indignan, se asocian con otros indignados, y si ven oportunidad de eficacia, se movilizan; además, si su acción logra condensarse en la esperanza colectiva de un porvenir distinto, transforman sus condiciones de existencia.

Estas movilizaciones muchas veces se disuelven ante la primera adversidad o el primer logro; otras veces se expanden, generan adhesiones, se irradian a los medios de comunicación y generan opinión pública; mientras que en ciertas ocasiones, dan lugar a un nuevo sentido común. Y cuando esas demandas logran materializarse en acuerdos, leyes, presupuestos, inversiones, reglamentos, se vuelven materia de Estado. Precisamente eso es el Estado: una cotidiana trama social entre gobernantes y gobernados, en la que todos, con distintos niveles de influencia, eficacia y decisión, intervienen en torno de la definición de lo público, lo común, lo colectivo y lo universal.

Ya sea como un continuo proceso de monopolización de la coerción, del uso de los tributos, de los bienes comunes, de los universales dominantes, de

la redacción y gestión de la ley que abarcará a todos; o como institución de derechos (a la educación, a la salud, a la seguridad, al trabajo y a la identidad), el Estado –que es precisamente todo lo anterior en proceso– es un flujo, una trama fluida de relaciones, luchas, conquistas, asedios, seducciones, símbolos, discursos que disputan bienes, símbolos, recursos y su gestión monopólica. El Estado definitivamente es un proceso, un conglomerado de relaciones sociales que se institucionalizan, se regularizan y se estabilizan (por eso «Estado», que refiere a estabilidad), pero con la siguiente particularidad: se trata de relaciones y de procesos sociales que institucionalizan vínculos de dominación político-económico-cultural-simbólica para la reproducción y “naturalización” de la dominación político-económico-cultural-simbólica. El Estado es en algunos casos una institución, una máquina de procedimientos, pero esa máquina de procedimientos, esa materialidad son relaciones, flujos de luchas cosificados que objetivizan la cualidad de las relaciones de fuerza de esos flujos y luchas sociales.

La sociedad, el Estado y sus instituciones son como la geografía apacible de una campiña. Parecen estáticas, fijas, inamovibles. Pero eso solo es la superficie; por debajo de esa geografía hay intensos y candentes flujos de lava que circulan de un lugar a otro, que se sobreponen unos frente a otros y que van modificando desde abajo la propia topografía. Y cuando vemos la

historia geológica, con fases de duración de millones de años, vemos que esa superficie fue trabajada, fue fruto de corrientes de lava ígnea que brotaron a la superficie arrasando a su paso toda la anterior fisonomía, creando en su flujo montañas, valles, precipicios; que con el tiempo, se solidificaron y dieron lugar a la actual geografía.

Las instituciones son como la geografía: solidificaciones temporales de luchas, de correlaciones de fuerza entre distintos sectores sociales y de un estado de esa correlación de fuerzas que, con el tiempo, se enfrían y petrifican como norma, institución, procedimiento. En el fondo, las instituciones nacen de luchas pasadas y, con el tiempo, olvidadas y petrificadas; en sí mismas son luchas objetivadas, pero además, sirven a esas luchas, expresan la correlación de fuerzas dominante de esas luchas pasadas que ahora, con el olvido, funcionan como estructuras de dominación sin aparecer como tales estructuras de dominación. Se trata de una doble eficacia de dominación: son fruto de la dominación para la dominación; pero dominan, con el tiempo, sin aparecer como tales estructuras de dominación.

■ **El Estado como proceso paradójal: materia e idea, monopolización y universalización**

Por lo tanto, el Estado es un conglomerado de instituciones paradójales. En primer lugar, representa relaciones

materiales e ideales; en segundo lugar, es un proceso de monopolización y de universalización. Y en esta relación paradójal es donde anidan el secreto y el misterio efectivo de la relación de dominación.

Decimos que el Estado es materia porque cotidianamente se presenta ante el conjunto de las ciudadanas y los ciudadanos como instituciones en las que se realizan trámites o certificados, como leyes que deben ser cumplidas a riesgo de sufrir sanciones, y como procedimientos a seguir para alcanzar reconocimientos o certificaciones, por ejemplo, educativas, laborales, territoriales, etc. Además, el Estado se presenta también materialmente como tribunales, cárceles que recuerdan el destino del incumplimiento de la legalidad, ministerios donde se hacen llegar los reclamos y se exigen derechos, etc. Pero por otra parte, el Estado es asimismo idea y símbolo. De hecho, es más idea y símbolo que materia, y es el único lugar del mundo donde la idea antecede a la materia porque la idea-fuerza, la propuesta social, el proyecto de gobierno, la enunciación discursiva triunfante en la trama de discursos que define el campo social, devienen materia estatal, ley, decreto, presupuesto, gestión, ejecución, etc.

El Estado está constituido por un conjunto de saberes aprendidos sobre la historia, la cultura, las ciencias naturales o la literatura. Pero el Estado también representa las acreditaciones que

validan las jerarquías militares, educativas o sociales detrás de las cuales organizamos nuestras vidas (sin saber bien de dónde vinieron); los miedos, las prohibiciones, los acatamientos respecto a lo socialmente correcto y lo socialmente punible; las aceptaciones de los monopolios reguladores de la civilidad; las tolerancias a la autoridad policial o civil; las resignaciones ante las normas que regulan los trámites, los derechos, las certificaciones; los procedimientos legales, financieros o propietarios, aprendidos, asumidos y acatados; las señalizaciones entendidas sobre lo debido o indebido; la organización mental preparada para desenvolverse exitosamente en medio de todas esas señalizaciones sociales rutinarias; la cultura interiorizada por la escuela, por los rituales cívicos, por los reconocimientos instituidos y reconocidos como tales; todo eso es el Estado. Y en ese sentido, se puede decir que significa una manera de conocer el mundo existente y de desenvolverse en este tal como ha sido instituido; de saber traducir en acción posible los símbolos del orden dominante instituido y saber desenvolver las acciones individuales o colectivas, ya sea como obreros, campesinos, estudiantes o empresarios, según esas cartas de navegación social que están inscritas en las oficinas, las escuelas, las universidades, el Parlamento, los tribunales, los bancos, etc.

El Estado es el constante proceso de estabilización de las relaciones

existentes (relaciones de dominación) en los cuerpos y marcos de percepción y de organización práctica del mundo de cada persona; es la constante formación de las estructuras mentales con las que las personas entienden el mundo existente y con las cuales actúan ante ese mundo percibido. Estado son, por tanto, las estructuras mentales, los esquemas simbólicos, los sistemas de interpretación del mundo que hacen que cada individuo sea uno con capacidad de operar y desenvolverse en ese mundo, que claramente está jerarquizado pero que al haberse hecho esquema de interpretación y acción posible en el cuerpo de cada persona, deja de ser visto como extraño y más bien deviene como un mundo «naturalizado» por el propio sistema de organización ideal del mundo objetivado en la mente y el cuerpo de cada individuo. Por lo tanto, el Estado es también un conjunto de ideas, saberes, procedimientos y esquemas de percepción, que viabilizan la tolerancia de las estructuras de autoridad instituidas. En cierta medida, se podría decir que el Estado es la manera en que la realidad dominante escribe su gramática de dominación en el cuerpo y en la mente de cada persona, en el cuerpo colectivo de cada clase social; y a la vez representa los procedimientos de producción simbólica, discursiva y moral con que cada persona y cada cuerpo colectivo se mira a sí mismo y actúa como cuerpo en el mundo. En ese sentido, se puede decir que el Estado es materia y es idea: 50% materia, 50% idea.

De la misma forma, en el otro eje de su dimensión paradójica, el Estado es un constante proceso de concentración y monopolización de decisiones, y a la vez un proceso de universalización de funciones, conocimientos, derechos y posibilidades.

El Estado es monopolio de la coerción (tal como lo estudió Max Weber³), pero también proceso de monopolización de los tributos (tal como fue estudiado por Norbert Elias⁴), de las certificaciones educativas, de las narrativas nacionales, de las ideas dominantes, es decir, de los esquemas de percepción y acción mental con los que las personas entienden y actúan en el mundo; en otras palabras, es proceso de monopolización del sentido común, del orden simbólico⁵, o siguiendo a Émile Durkheim⁶, de los principios morales y lógicos con los que las personas son lo que son en el mundo. La monopolización constante de los saberes y procedimientos organizativos del orden social es la principal cualidad visible del Estado. Se trata de una monopolización de los principios organizativos de la vida material y simbólica de la sociedad.

Sin embargo, no puede existir monopolio legítimo (cualidad primaria del Estado) sin socialización o universalización de los procedimientos, saberes, conquistas, derechos e identidades. La alquimia social funciona de tal modo que la apropiación de los recursos (coerción, tributos, saberes, etc.) solo

puede funcionar mediante la comunitarización general de ellos. En cierta medida, el Estado es una forma de comunidad, ya sea territorial, lingüística, educativa, histórica, mental, espiritual o económica; no obstante, esa comunidad solamente puede constituirse en tanto se instituye para ser simultáneamente usurpada y monopolizada por unos pocos. El Estado es un proceso histórico de construcción de lo común, que no bien está en pleno proceso de constitución como común, como universal, simultáneamente es monopolizado por algunos (los gobernantes); así se produce precisamente un monopolio de lo común. El Estado no representa un monopolio de los recursos privados, sino un monopolio de los recursos comunes, de los bienes comunes; y justamente en esta contradicción se encuentra la clave del Estado, es decir, de la dominación social.

El Estado solamente puede producirse en la historia contemporánea si produce (como fruto de las luchas y de las relaciones sociales) bienes comunes, recursos pertenecientes a toda la sociedad, como la legalidad, la educación, la protección, la historia cívica, los aportes económicos para el cuidado de los

3. M. Weber: *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva* [1922], Fondo de Cultura Económica, Madrid, 2002.

4. N. Elias: *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1987, p. 431.

5. Pierre Bourdieu: *Sobre el Estado*, Anagrama, Barcelona, 2014, pp. 14 y 173.

6. É. Durkheim: *Las formas elementales de la vida religiosa*, Akal, Madrid, 1982, pp. 15-16.

demás, etc.; pero estos bienes comunes únicamente pueden realizarse si al mismo tiempo de producirse, también se inicia el proceso de su monopolización, su concentración y su administración por unos pocos que, al realizar esa monopolización, consagran la existencia misma de los bienes comunes. Ahora bien, no puede existir una dominación impune. Los bienes comunes son creados, permanentemente ampliados y demandados, pero solo existen si son a la vez monopolizados; todo ello no puede suceder como una simple y llana expropiación privada; de hacerlo, entonces el Estado dejaría de ser Estado y devendría en un patrimonio de clase o de casta, perdería legitimidad y sería revocado.

El Estado será Estado, o en otros términos, la «condensación de correlación de fuerzas» poulantziana devendrá en una institución duradera de dominación (en Estado), solamente en la medida en que los monopolizadores de esos bienes comunes sean capaces de gestionar a su favor ese monopolio, haciéndoles creer, entender y aceptar a los demás que esos bienes comunes monopolizados en su gestión son bienes comunes que favorecen también al resto (a los creadores y partícipes de esos bienes comunes). Allí radica el secreto de la dominación: en la creencia experimentada de una doble comunidad, monopolizada en su administración por unos pocos, dejando por tanto de ser una comunidad real, para convertirse en lo que Marx llamaba

una «comunidad ilusoria»⁷, pero comunidad al fin.

La dominación estatal es la correlación de fuerzas sociales que instala en la vida cotidiana y en el mundo simbólico de las personas una doble comunidad ilusoria. Por una parte, la comunidad de los bienes comunes que da lugar a los bienes del Estado, a saber, los tributos comunes (es decir, la universalización de la tributación), la educación común (es decir, la universalización de la educación escolar y universitaria), los derechos de ciudadanía (es decir, la universalización de los derechos jurídicos, sociales, políticos), las instituciones y las narrativas comunes (es decir, la universalidad de la comunidad nacional), los esquemas morales y lógicos de la organización del mundo (es decir, la universalización del sentido común y el orden simbólico de la sociedad). Nos referimos a bienes comunes contruidos para todos (primera comunidad), pero que son organizados, propuestos y liderados por unos pocos (primer monopolio); aunque a la vez, estos bienes comunes son repartidos y distribuidos para ser de todos los miembros del Estado (segunda comunidad), no obstante esa distribución es al mismo tiempo gestionada y regulada por unos pocos para que solo ellos puedan usufructuar de ella en mayor cantidad, con mayor facilidad y con

7. Carlos Marx y Federico Engels: *La ideología alemana* en C. Marx y F. Engels: *Obras escogidas* tomo I, Progreso, Moscú, 1974, p. 31.

capacidad real de decisión y administración (segundo monopolio).

Así, el Estado se presenta como un proceso de regulación jerarquizada de los bienes comunes. Únicamente podemos hablar de Estado (comunidad) cuando existen bienes comunes que involucran a toda la sociedad; pero esa comunidad solo puede gestionarse y usufructuarse de manera jerarquizada, y hasta cierto punto solamente si es expropiada por unos pocos (monopolio). De ahí que Marx haga referencia al Estado adecuadamente como una «comunidad ilusoria», pues el Estado es una relación social de fuerzas de construcción de bienes comunes que son monopolizados y usufructuados, en mejores condiciones, por unos pocos. Allí radica no solo la legitimidad del Estado, sino la legitimación o la naturalización de la dominación.

A ello se debe la continua fascinación por el Estado que manifiestan los distintos grupos sociales y, especialmente, los proyectos emancipatorios de las clases plebeyas; en el fondo, ahí está la búsqueda de la comunidad. Pero también ahí se encuentra la continua frustración de los proyectos, mientras no sean capaces de superar lo ilusorio de esa comunidad, a saber, la monopolización de la gestión y producción de la comunidad.

El proceso social llamado Estado es un proceso de formación de las hegemonías o bloques de clase; es decir, de la

capacidad de un bloque histórico de articular en su proyecto de sociedad a las clases que no son parte dirigente de ese proyecto. Sin embargo, en la lucha por el poder del Estado, siempre existe una dimensión emancipadora, un potencial comunitario que deberá develarse al momento de la confrontación con las relaciones de monopolización que anidan en el proyecto o voluntad estatal.

La universalidad y la comunidad son necesidades sociales, humanas. Pero esa comunidad, desde la disolución de la comunidad agraria ancestral hasta nuestros días, solo se ha presentado bajo la forma de su administración monopólica; es decir, bajo la forma de un bloque dirigente institucionalizado como Estado. Y al igual que la abstracción del dinero (que únicamente puede ser el equivalente general de todos los productos y garantizar la realización social de los valores de uso –de las mercancías–), esta relación de universalización monopolizada, de bienes comunes monopolizados por pocos, llamada Estado, también ha devenido en una relación-institución superpuesta a la propia sociedad, que adquiere vida propia, no solo en la vida cotidiana de las personas, sino en la propia vida intelectual y política. En el fondo, el “Estado-instrumento” de las izquierdas del siglo xx es un efecto de esta fetichización de la relación social concebida como cosa con vida propia.

Pero ¿por qué las personas no pueden intercambiar directamente los

productos de sus trabajos a partir de las cualidades concretas de estos y tienen entonces que apelar a la forma dinero, que a la larga se autonomiza y domina a los propios productores? Esa es, en el fondo, la gran pregunta cuya respuesta atraviesa los tres tomos de *El capital* de Marx. Y esa pregunta es completamente isomorfa a la siguiente: ¿por qué las personas no pueden construir una comunidad en sus quehaceres diarios, educativos, culturales, económicos y convivenciales, y tienen que hallarla en el proceso de monopolización de los bienes comunes, es decir, en el Estado?

La forma dinero tiene pues la misma lógica constitutiva que la forma Estado, e históricamente ambas corren paralelas, alimentándose mutuamente. Tanto el dinero como el Estado recrean ámbitos de universalidad o espacios de sociabilidad humana. En el caso del dinero, permite el intercambio de productos a escala universal, y con ello facilita la realización del valor de uso de los productos concretos del trabajo humano, que se plasma en el consumo (satisfacción de necesidades) de otros seres humanos. No cabe duda de que esta es una función de sociabilidad, de comunidad. Sin embargo, se la cumple a partir de una abstracción de la acción concreta de los productores, validando y consagrando la separación entre ellos, que concurren a sus actividades como productores privados. La función del dinero emerge de esta fragmentación material de

los productores-poseedores, la reafirma, se sobrepone a ellos y, a la larga, los domina en su propia atomización/separación como productores-poseedores privados; aunque únicamente puede hacer todo ello, puede reproducir este fetichismo, porque simultáneamente recrea socialidad, sedimenta comunidad, aun cuando se trata de una socialidad abstracta, de una «comunidad ilusoria» fallida, pero que funciona en la acción material y mental de cada miembro de la sociedad. De la misma forma, el Estado cohesion a los miembros de una sociedad, reafirma una pertenencia y unas tenencias comunes a todos ellos, pero lo hace a partir de una monopolización-privatización del uso, gestión y usufructo de esos bienes comunes.

En el caso del dinero, este proceso acontece porque los productores no son partícipes de una producción directamente social, que les permitiría acceder a los productos del trabajo social sin la mediación del dinero, sino como simple satisfacción de las necesidades humanas. En el caso del Estado, este proceso acontece porque los ciudadanos no son miembros de una comunidad real de productores, que producen sus medios de existencia y de convivencia de manera asociada y que se vinculan entre sí de manera directa, sino que lo hacen mediados por el Estado. Por ello, podemos afirmar que la lógica de las formas del valor y del fetichismo de la mercancía, descrita magistralmente por Marx en el primer

tomo de *El capital*⁸, es sin duda la profunda lógica que también da lugar a la forma Estado, y a su fetichización⁹.

En esta conversión continua del Estado como condensación de los bienes, de los derechos, de las instituciones universales que atraviesan a toda sociedad, que simultáneamente es monopolizada y concentrada por unos pocos –pues si no, no sería Estado–, radica la clave del misterio del «fetichismo de la dominación».

Al final, el Estado, sus aparatos y sus centros de emisión discursiva, de educación, persuasión y coerción, están bajo el mando de un conglomerado reducido de la sociedad (por eso es un monopolio), cuyo monopolio solo puede actuar si a la vez interactúa como adhesión, fusión y colaboración con los poseedores de otros monopolios del dinero, de los medios de producción y, ante todo, con la inmensa mayoría de la población que no posee monopolio alguno, pero que debe sentirse beneficiada, protegida y guiada por esos detentadores del monopolio estatal.

■ La subversión intersticial

Cuando Poulantzas nos dice que el Estado es una relación entre las clases poseedoras y una relación con las clases populares, no solo está criticando la lectura del Estado como *cosa*, como aparato externo a la sociedad, que fue la que dio origen a las fallidas

estrategias elitistas o reformistas de destrucción o de ocupación del Estado que supusieron, en ambos casos, la consagración de nuevas elites dominantes, ya sea por la vía armada o la vía electoral. Poulantzas también nos está invitando a reflexionar sobre el Estado como una relación que busca la dominación, y no como el punto de partida para explicar las cosas y establecer estrategias revolucionarias; más bien como el punto de llegada de complejos procesos y luchas sociales que dan lugar, precisamente, a la dominación. Entonces, la dominación no es el punto de partida rígido para explicar la sociedad, sino por el contrario, es el proceso, el devenir, el continuo artificio social lleno de posibilidades, a veces, de incertidumbres tácticas, de espacios huecos de la dominación, que son precisamente los espacios que habilitan la posibilidad de la emancipación o la resistencia.

Si como sostiene cierto marxismo anquilosado el Estado es una máquina monolítica al servicio de una clase y, encima, el garante de la dominación ya consagrada, entonces no existe un espacio para la posible liberación a partir de los propios dominados. Y de ser así, la emancipación solo puede

8. V. capítulo I: «La mercancía» en K. Marx: *El capital* tomo I vol. 1, Siglo XXI, México DF, 1987, pp. 43-102.

9. Por eso se puede afirmar, de manera categórica, que el núcleo de la teoría marxista sobre el Estado y el poder es la teoría de las formas del valor tratada en el capítulo primero de *El capital*.

venir pues de la mano de una «vanguardia» consciente e inmunizada contra las ilusiones de la dominación; es decir, de ciertos iluminados y especialistas que se encontrarían al margen de la dominación que aplasta los cerebros de las clases populares. Pero ¿cómo es que estos iluminados se pueden mantener al margen de la dominación? ¿Cómo es que no forman parte de la sociedad, ya que solo así se explica que no sean parte de la trama de la dominación? He ahí el gran misterio que los denominados «artífices de las vanguardias» nunca han podido responder para dar un mínimo de seriedad lógica a sus postulados.

Siguiendo ese razonamiento, la sustitución de clases y la emancipación de las clases populares solo podrían venir desde «afuera» y no por obra de las propias clases populares; peor aún, solamente surgirían desde afuera de la sociedad, desde una especie de metasociedad que anidaría en los cerebros impolutos de una vanguardia. Ese fue justamente el discurso metafísico y el fallido camino del marxismo dominante del siglo xx y de las llamadas «revoluciones socialistas», el horizonte derrotado por la victoria neoliberal mundial de fines del siglo xx. En ese sentido, repensar el marxismo vivo para el siglo xxi, el socialismo en nuestros tiempos, requiere superar esa trampa instrumentalista del Estado; y precisamente ahí se encuentra el aporte de Nicos Poulantzas.

En ese sentido, si la dominación no es el punto de partida para explicar el mundo, sino un proceso que se está creando a diario, que tiene que actualizarse y verificarse a diario, eso significa que ella no es un destino fatal o ineluctable. Justamente, es en los huecos de la dominación, en los intersticios del Estado y en su cotidiana incertidumbre de realización, donde se encuentra, anida y surge la posibilidad de la emancipación. Tal como lo muestra la historia de las verdaderas revoluciones, en medio de la pasividad, de la tolerancia consuetudinaria de las clases menesterosas, de las complicidades morales entre gobernantes y gobernados, de pronto algo salta, una memoria de organización se gata, las tolerancias morales hacia los gobernantes estallan, los viejos discursos de orden ya no convocan y nuevos idearios e ideas (anteriormente marginales) comienzan a seducir y a convocar cada vez a más personas. La dominación se quiebra desde el interior mismo del proceso de dominación.

El Estado como monopolio de decisiones universalizantes se ve interpelado desde adentro. Es como si su fundamento escondido de comunidad deseada emergiera en las expectativas de la población, para dar lugar a la irrupción de voluntades colectivas que se reapropian de las capacidades de deliberación, imaginación y decisión; surgen esperanzas prácticas de maneras distintas de gestionar lo común. Ciertamente, a veces esas

acciones prácticas se proyectan a otros representantes que simplemente reactualizan el funcionamiento de los viejos monopolios estatales con nuevos rostros. Pero a veces, en el horizonte comienzan a despuntar nuevas creencias movilizadoras que alimentan el entusiasmo social (al principio, en pequeños sectores, luego, en regiones, y tal vez más tarde, a escala nacional). Y cuando este despertar social no solo se condensa en nuevas personalidades elegidas, sino que revoca a las viejas elites representantes y desborda la representación electoral con nuevas formas de participación, de movilización extraparlamentaria, plebeya, y encima busca sustituir los profundos esquemas mentales con los que la gente organiza moral y lógicamente su vida cotidiana, entonces surgen las revoluciones. Cuando todo ello sucede, estamos ante procesos revolucionarios que afectan la estructura misma de las jerarquías sociales en la toma de decisiones, que diluyen las viejas certidumbres sobre el destino y lanzan a la gente a participar y a creer en otras maneras de gestionar los asuntos comunes. En otras palabras, estamos ante una crisis general de Estado, cuya resolución solo puede transitar por dos vías: por una restauración de las viejas creencias o relaciones de fuerzas, o por unas nuevas relaciones de fuerza, creencias movilizadoras y modos de participación, es decir, por una nueva forma estatal, cuyo grado de democratización social dependerá de la propia capacidad con la que los subalternos

sean capaces de sostener, en las calles y en las instituciones, la participación en la gestión de lo común.

La lectura relacional del Estado propuesta por Poulantzas nos permite esa reflexión, pero también una crítica a lo que podríamos denominar «la propuesta abdicante respecto al poder del Estado», que aunque se mostraba débil en los tiempos del sociólogo griego, hoy en día está muy de moda en ciertos sectores de la izquierda desesperanzada. Aquellos que proponen «cambiar el mundo sin tomar el poder»¹⁰ suponen que las luchas populares, los saberes colectivos, los esquemas de organización del mundo y las propias identidades sociales (nacionales o comunitarias) están al margen del Estado cuando en realidad se trata de organizaciones de saberes e identidades, en unos casos, constituidos frente al Estado, pero reafirmados y legitimados precisamente por su eficacia ante y en el Estado, cuyos logros están inscritos como derechos de ciudadanía en el propio armazón material estatal. Y en otros casos, promovidos desde el Estado, pero cuya eficacia radica en su capacidad de articular expectativas y necesidades colectivas, y que al hacerlo se convierten en hábito o memoria práctica de los propios sectores populares.

10. John Holloway: *Cambiar el mundo sin tomar el poder. El significado de la revolución hoy*, Herramienta, Buenos Aires, 2002.

Esta lectura abdicante del poder constituye en realidad la contraparte de la lectura instrumental del Estado, pues al igual que esta última supone que la sociedad y las clases subalternas construyen su historia al margen del Estado, y que este existe al margen y por encima de ellas. Olvidan que, en realidad, el Estado no solo condensa la propia subalternidad de las clases, sino que es la subalternidad misma en estado institucional y simbólico; pero adicionalmente, el Estado también es la comunidad social, los logros comunes, los bienes colectivos conquistados, aunque bajo una forma fetichizada. «Cambiar el mundo sin tomar el poder» es pensar que el poder es una propiedad y no una relación, que es una cosa externa a lo social y no un vínculo social que nos atraviesa a todos.

En ese tipo de razonamiento y visión se deja inermes a las clases subalternas ante la realidad de su propia historia, de sus propias luchas por construir bienes comunes, de sus propias complicidades inertes con la estatalidad constituida. De ahí que lo que intentan hacer es una revolución social sin sociedad, o construir otro mundo sin los habitantes reales del mundo actual. No entienden que la sociedad real, que el mundo social real, ha construido la estatalidad con sus logros y sus desdichas, ha labrado los bienes comunes y ha asistido a la expropiación silenciosa de esos bienes comunes suyos. Y que, si en algún momento

ha de haber una revolución, esta ha de ser hecha por esas personas «contaminadas» y estatalizadas que en un momento de su vida colectiva se sienten asfixiadas por esos monopolios de lo suyo, se sienten estafadas por los monopolizadores de sus bienes comunes y se lanzan a la insumisión justamente porque viven el monopolio de su trabajo social y deciden romperlo desde la experiencia misma del monopolio, desde los intersticios del mismo Estado y desde su propia experiencia de la estatalidad.

«Cambiar el mundo sin tomar el poder» es la plegaria de una nueva vanguardia espiritual de «puros», que por serlo demasiado no tienen nada que ver con las clases subalternas, que en sí mismas son la condensación de luchas y de relaciones de poder; y que para dejar de ser clases subalternas, lejos de apartarse del «mundo contaminado del poder», trastocarán precisamente la estructura de esas relaciones de poder, es decir, se transformarán a sí mismas y, a través ello, al propio Estado, que no expresa simplemente lo que ellas son en su subalternidad, sino que también hace de ellas lo que ahora son.

El repliegue a la autonomía local olvida que los sectores subalternos no son autónomos respecto del Estado: pagan impuestos, usan dinero, consumen servicios, van a la escuela, usan los tribunales, etc. Pero, además, al proclamar la lucha «por fuera» del Estado, dejan a los que lo controlan el

monopolio absoluto de él y de las relaciones de dominación. Ciertamente, se trata de una posición elitista y, a la larga, conservadora, que se margina de las propias luchas sociales populares que inevitablemente pasan por el Estado y son Estado.

■ La vía democrática al socialismo

Finalmente, quisiera revisar rápidamente un segundo concepto clave en el último libro escrito por Poulantzas; más específicamente en el último capítulo de ese libro, que titula: «Hacia un socialismo democrático».

Si el Estado capitalista moderno es una relación social que atraviesa a toda la sociedad y todos sus componentes –las clases sociales, las identidades colectivas, sus ideas, su historia y sus esperanzas–, entonces el socialismo, entendido como la transformación estructural de las relaciones de fuerzas entre las clases sociales, necesariamente tiene que atravesar el propio Estado, que por otra parte no es más que la institucionalización material e ideal, económica y cultural, de esa correlación de fuerzas sociales. Y lo atraviesa justamente como la democratización sustancial de las decisiones colectivas, de la gestión de lo común, como desmonopolización creciente de la producción de los universales cohesionadores; es decir, como irrupción de la democracia en las condiciones materiales y simbólicas de la existencia social.

De acuerdo con Poulantzas, siete son las características de esta vía democrática al socialismo:

- a) es un largo proceso;
- b) las luchas populares despliegan su intensidad en las propias contradicciones del Estado, modificando las relaciones de fuerza en su seno mismo;
- c) las luchas transforman la materialidad del Estado;
- d) las luchas reivindican y profundizan el pluralismo político ideológico;
- e) las luchas profundizan las libertades políticas, el sufragio universal de la democracia representativa;
- f) se desarrollan nuevas formas de democracia directa y de focos autogestionarios;
- g) todo eso acontece en la perspectiva de la extinción del Estado¹¹.

Cuando Poulantzas menciona que la vía democrática al socialismo es un «largo proceso», se refiere a que no se trata de un golpe de mano, un asalto al Estado, una victoria electoral o armada, ni mucho menos un decreto. Desde la lógica relacional, el socialismo consiste en la transformación radical de la correlación de fuerzas entre las clases anteriormente subalternas, que ha de materializarse en distintos nodos institucionales del Estado que condensan precisamente esa correlación de fuerzas. Pero también –añadiríamos nosotros– significa, en esta misma lógica,

11. N. Poulantzas: *Estado, poder y socialismo*, Siglo XXI, México, DF, 2005, pp. 307-326.

continuas transformaciones en las formas organizativas de las clases laboriosas, en su capacidad asociativa y de participación directa, y, por sobre todo, en lo que denominamos la «dimensión ideal» del Estado, es decir, en las ideas-fuerza de la sociedad, en el conjunto de esquemas morales y lógicos con los que la gente organiza su vida cotidiana.

De hecho, esta dimensión ideal del Estado –a veces soslayada por Poulantzas– es quizás la más importante de transformar, pues incluso lo más material del Estado (los aparatos de coerción) es eficaz solamente si preserva la legitimidad de su monopolio; es decir, si existe una creencia socialmente compartida acerca de su pertinencia y necesidad práctica. Entonces, la idea de proceso hace referencia a un despliegue de muchas transformaciones en las correlaciones de fuerzas, en la totalidad de los espacios dentro de la estructura estatal y también por fuera de ella; aunque sus resultados difieran en el tiempo. Pero, ciertamente, no se trata de una acumulación de cambios graduales en el interior del Estado, tal como propugnaba el viejo reformismo.

Interpretando esto desde la experiencia boliviana, ese proceso significa un despliegue simultáneo de intensas luchas sociales en cada uno de los espacios de las estructuras estatales, donde se producen profundas transformaciones en las correlaciones de fuerzas entre los sectores sociales con capacidad

de decisión y en la propia composición material de esas estructuras estatales; esto es válido tanto para los sistemas de representación electoral (victorias electorales), como para la administración de los bienes comunes (políticas económicas) y para la hegemonía política (orden simbólico del mundo).

La hegemonía es la creciente irradiación de una esperanza movilizadora en torno de una manera social de administrar los bienes comunes de todos los connacionales, pero también es la modificación de los esquemas morales y lógicos con los que las personas organizan su presencia en el mundo. Antonio Gramsci tiene razón cuando dice que las clases trabajadoras deben dirigir y convencer a la mayor parte de las clases sociales en torno de un proyecto revolucionario de Estado, economía y sociedad. Aunque Lenin también tiene razón cuando afirma que el proyecto dominante debe ser derrotado. Se dice que existen dos versiones respecto a la hegemonía política: la de convencer (gramsciana) y la de derrotar (leninista).

Nuestra experiencia en Bolivia nos enseña que la hegemonía es en realidad la combinación de ambas. Primero está el irradiar y convencer en torno de un principio de esperanza movilizadora (tal como lo demandaba Gramsci). Hablamos de un largo trabajo cultural, discursivo, organizativo y simbólico, que va estableciendo nodos de irradiación territorial en el espacio social,

y cuya eficacia se pone a prueba al momento del vaciamiento y resquebrajamiento de las tolerancias morales entre los gobernantes y los gobernados, o en momentos de disponibilidad social para revocar los esquemas morales y lógicos del orden social dominante.

Uno nunca puede saber con precisión cuándo emergerá ese momento de revocación de las antiguas fidelidades políticas y, de hecho, hay generaciones sociales, revolucionarios, académicos y líderes sociales que trabajan décadas y mueren antes de ver algún resultado. Sin embargo, esos momentos de la sociedad en los que ella se abre a una revocatoria de creencias sustanciales sí existen; y entonces es ahí cuando la larga y paciente labor de construcción cultural, simbólica y organizativa pone a prueba su capacidad irradiadora para articular esperanzas movilizadoras, a partir de las potencias latentes dentro del propio tramado de las clases subalternas. La constitución de un «empate catastrófico»¹² de dos proyectos sociales confrontados con capacidad de movilización, convencimiento moral e irradiación territorial propia de los procesos revolucionarios, surgirá de esta estrategia de «guerra de posiciones»¹³.

Sin embargo, después llega un momento, que podemos llamar el «momento robespieriano», en el que se debe derrotar la estructura discursiva y organizativa de los sectores dominantes, y ahí quien tiene razón es Lenin.

Ningún poder se retira del campo de fuerzas por mera constatación o deterioro; al contrario, hace todo lo posible, incluso busca recurrir a la violencia para preservar su mando estatal. Entonces, en medio de una insurgencia social por fuera del Estado, y por dentro de las propias estructuras institucionales del Estado, se tiene que derrotar el viejo poder decadente, atravesando lo que se podría llamar un «punto de bifurcación»¹⁴, en el que las fuerzas, acumuladas en todos los terrenos de la vida social a lo largo de décadas, se confrontan de manera desnuda, lo que da lugar a una nueva correlación y una nueva condensación de ellas. Y es que una correlación de fuerzas no deviene en otra sin una modificación de la fuerza en sentido estricto; por eso el cambio de dirección y de posición de la correlación de fuerzas requiere un «punto de bifurcación» o un cambio en las propias fuerzas que se confrontan. Por lo tanto, la inclinación leninista por una «guerra de movimientos» (como la definía Gramsci) no es una particularidad de las revoluciones en «oriente» con una débil sociedad civil, sino una necesidad común frente

12. A. Gramsci: *Notas sobre Maquiavelo, sobre la política y sobre el Estado moderno*, Nueva Visión, Madrid, 1980, pp. 71-72 y 74.

13. *Ibíd.*, p. 80.

14. Ver A. García Linera: «Estado y revolución: empate catastrófico y punto de bifurcación» en *Compendio. Discursos oficiales del 22 de enero y 6 de agosto (2006-2012)*, Vicepresidencia del Estado Plurinacional, La Paz, 2012, pp. 35-44. También *Las tensiones creativas de la revolución. La quinta fase del Proceso de Cambio*, Vicepresidencia del Estado Plurinacional, La Paz, 2011.

a cualquier Estado del mundo, que en el fondo no es más que una condensación de correlación de fuerzas entre las clases sociales. La estrategia revolucionaria radica en saber en qué momento del proceso se aplica la «guerra de movimientos» y en qué otro la «guerra de posiciones»; el punto es que una no puede existir sin la otra.

Una vez atravesado el punto de bifurcación que reestructura radicalmente la correlación de fuerzas entre las clases sociales, dando lugar a un nuevo bloque de poder dirigente de la sociedad, se tiene que volver a articular y convencer al resto de la sociedad, incluso a los opositores (que no desaparecen), aunque su articulación ya no será como clases dominantes, sino como clases derrotadas, es decir, desorganizadas y sin proyecto propio. Y aquí entonces entra nuevamente en escena Gramsci, con la lógica del convencimiento y la reforma moral e intelectual. En este caso, la fórmula es: convencer e instaurar, en palabras de Ernst Bloch, el «principio esperanza»¹⁵; en otros términos, derrotar al proyecto dominante e integrar en torno de los nuevos esquemas morales y lógicos dominantes al resto de la sociedad. He ahí la fórmula de la hegemonía política, del proceso de construcción de la nueva forma estatal.

A riesgo de esquematizar la idea del socialismo como proceso, podríamos distinguir entre los nudos principales, los nudos decisivos y los nudos

estructurales que requiere una revolucionarización de forma y contenido social para un tránsito democrático hacia el socialismo. Los nudos principales de revolucionarización de la correlación de fuerzas serían:

- a) el gobierno;
- b) el Parlamento;
- c) los medios de comunicación.

Los nudos decisivos:

- d) la experiencia organizativa autónoma de los sectores subalternos;
- e) la participación social en la gestión de los bienes comunes;
- f) el uso y la función redistributiva de los recursos públicos;
- g) las ideas fuerza u horizontes de época con las que las personas se movilizan.

Y los nudos estructurales:

- h) las formas de propiedad y gestión sobre las principales fuentes de generación de riqueza, en la perspectiva de su socialización o comunitarización;
- i) los esquemas morales y lógicos con que las personas conocen y actúan en el mundo, capaces de ir desmontando procesualmente los monopolios de la gestión de los bienes comunes de la sociedad.

Tenemos, entonces, nudos principales, decisivos y estructurales; pero no

15. E. Bloch: *El principio esperanza*, 3 tomos, Trotta, Madrid, 2004.

se trata de condensaciones de fuerzas graduales y en ascenso, sino de componentes concéntricos de las luchas de clases que revelan la composición social, económica, política y simbólica del campo social, de la trama social y del proceso estatal en marcha.

Cuando solo se dan cambios en los nudos principales, estamos ante renovaciones regulares en los sistemas políticos dentro del mismo orden estatal. Si los cambios se presentan en los nudos principales y en los nudos decisivos, estamos ante revoluciones democráticas y políticas que renuevan el orden estatal capitalista dominante bajo formas de ampliación democratizada de sus instituciones y derechos. Y cuando se dan cambios simultáneamente en los tres nudos (principales, decisivos y estructurales), nos encontramos ante revoluciones sociales que inician un largo proceso de transformación estatal, un nuevo bloque de clases dirigente, una democratización creciente de la política y de la economía y –lo que es decisivo– un proceso de desmonopolización de la gestión de los bienes comunes de la sociedad (impuestos, derechos colectivos, servicios básicos, recursos naturales, sistema financiero, identidades colectivas, cultura, símbolos cohesionadores, redes económicas, etc.).

Retomando la propuesta de la vía democrática al socialismo desarrollada por Poulantzas, esta supone dos elementos más. En primer lugar, la

defensa y ampliación del pluralismo político, de la democracia representativa. En la actualidad esto es una obviedad; sin embargo, hace 30 años, en la izquierda y en el marxismo, esa afirmación era una completa herejía porque la democracia representativa estaba asociada a la democracia burguesa. Y seguramente el mismo Poulantzas debió haber recibido, por esa afirmación, innumerables críticas de la izquierda radical «oficial» y las consiguientes excomuniones políticas.

En segundo lugar, Poulantzas también plantea la ampliación de los espacios de democracia directa. Una vez derrumbadas las fidelidades oscurantistas que obligaban al pensamiento marxista a mutilarse y silenciarse en el altar de la obsecuente defensa de unos regímenes que a la larga se mostraron como formas anómalas de capitalismo de Estado, ahora comprendemos que las libertades políticas y la democracia representativa son, en gran medida, resultado de las propias luchas populares; son su derecho de ciudadanía y forman parte de su acervo, de la memoria colectiva y de su experiencia política. Es cierto que la democracia representativa ayuda a reproducir el régimen estatal capitalista, pero también consagra los derechos sociales, unifica colectividades de clase y, lo que es más importante, es un terreno fértil para despertar posibilidades democráticas que van más allá de ella. Si bien la democracia representativa puede devenir en una democracia fósil que

expropia la voluntad social en rituales individualizados que reproducen pasivamente la dominación, también expresa parte de la fuerza organizativa alcanzada por las clases subalternas, de sus límites temporales, y, ante todo, es el escenario natural en el que pueden desplegarse y despertarse formas democráticas y capacidades asociativas que van más allá de ella y del propio Estado.

Ciertamente, lo popular se constituye como sujeto político en las elecciones y en las libertades políticas, pero también está claro que lo popular rebasa lo meramente representativo; la irradiación democrática de la sociedad crea o hereda espacios de participación directa, de democracia comunitaria, de experiencia sindical y asambleística territorial, que también forman parte del pluralismo democrático de la sociedad. Esta dualidad democrática representativa y participativa-directa-comunitaria es la clave para el entendimiento de la vía democrática al socialismo.

De hecho, desde esta perspectiva, el socialismo no está asociado a la estatización de los medios de producción –que ayuda a redistribuir riqueza, pero que no es un tipo de propiedad social ni el inicio de un nuevo modo de producción– o a un partido único (que, en el caso de Lenin, fue una excepcionalidad

temporal ante la guerra y la invasión de siete potencias mundiales). El socialismo no puede ser nada menos que la ampliación irrestricta de los espacios deliberativos y ejecutivos de la sociedad en la gestión de los asuntos públicos y, a la larga, en la producción y gestión de la riqueza social.

Dentro de la audaz reflexión poulantziana, la cuestión de las formas de propiedad de los recursos económicos en el socialismo, y de la complejidad y dificultad en la construcción de experiencias organizativas para implementar formas de propiedad social, de producción social de riqueza y de gestión social de la producción que vayan más allá de la propiedad estatal y privada capitalista, constituyen un tema central pendiente en sus escritos.

Volviendo a la trágica paradoja con que caracterizamos el tiempo en que se desarrolla la obra de Poulantzas, quizás también en ella radique la virtud de su pensamiento. Él supo mirar más allá de la derrota temporal que se avecinaba para proponer los puntos nodales del resurgimiento de un pensamiento socialista; solo que para eso tuvieron que pasar más de 30 años. Es así como los socialistas y marxistas de hoy tenemos mucho aún que aprender de este intelectual para entender el presente y para poder transformarlo. ☐