

Construyendo fundamentos en la lucha por un Socialismo Comunitario

Jorge Viaña

Esa no fue, pues, una Revolución contra tal o cual forma de poder estatal, legitimista, constitucional, republicano o imperial. Fue una Revolución contra el Estado mismo, este aborto sobrenatural de la sociedad, la reasunción por el pueblo y para el pueblo de su propia vida. (Karl Marx)

No hay socialismos de Estado, esa fue una farsa de las izquierdas; ni la izquierda puede ser la abanderada de un neocapitalismo de Estado. (Álvaro García Linera)

1. Introducción

La cita de Marx con que empieza este trabajo muestra con claridad cómo, para una posición profundamente emancipativa, la comuna de París de 1871 se había convertido en la forma política al fin descubierta de la emancipación, y su característica fundamental fue la forma comunal de la política y la construcción del *semi-Estado comuna*. Esta proposición del marxismo emancipativo fue sistemáticamente abandonada y tergiversada hasta hoy, con raras excepciones. El marxismo se envileció de tal forma que incluso se volvió estatista, racista y colonialista, adorador del capital. Dos de los más grandes males que intentaba superar. Si las revoluciones emancipativas son revoluciones “contra el Estado mismo”, por supuesto que también contra las elites privilegiadas que los manejan, construyen y reconstruyen como mecanismos y herramientas de dominio. Y si el Estado es, como dice Marx, un aborto sobrenatural de la sociedad, cómo hacemos hoy para luchar por una posición y prácticas auténticamente auto-emancipativas, ya que vivimos una etapa de ciclos estatales en las luchas de algunos países de Latinoamérica. El presente texto plantea una posición sobre esta importante temática sistemática y convenientemente soslayada.

No es tan fácil, como creen los pragmáticos estatistas, “utilizar” al Estado como herramienta de emancipación. No ha sido diseñado para eso, todo lo contrario, fue diseñado y perfeccionado como herramienta de opresión y sólo si se “demuele” (Marx) el Estado -junto con las relaciones sociales y de propiedad que defiende sistemáticamente- se puede pensar excepcional y provisionalmente en la construcción de un tipo de estructura, de un semi-Estado comuna que se vaya auto-disolviendo bajo formas de autogobierno social. La pregunta es: ¿cómo avanzar en esta perspectiva, sin perder el principio de realidad? Sencillamente hoy, o se olvida el horizonte estratégico emancipativo y se practica un pragmatismo conservador, o se pierde el principio de realidad y se empieza a hacer crítica abstracta y casi siempre mal intencionada. El riesgo más grande del periodo que vivimos es que puede empezar a ocurrir que, creyendo que hemos “tomado el Estado”, o “el poder”, sea este el que nos ha tomado a nosotros, nos ha tragado, nos ha remolcado hacia sus lógicas y dinámicas de opresión con la correspondiente invalidación de la importancia y peso de las colectividades auto-organizadas de trabajadores, que dejan de ser los sujetos de la emancipación.

El presente trabajo es una base para reflexionar las tareas que se necesita plantear en la presente etapa del proceso de cambio que vivimos, donde el socialismo comunitario es un planteamiento y proyecto en plena construcción, con todas las tensiones, ambigüedades y contradicciones que contiene cualquier construcción de un horizonte estratégico emancipativo en marcha.

En ese sentido, este texto está dividido en 5 partes: la primera, evalúa los elementos centrales del debate sobre socialismo comunitario desde dos autores importantes que han planteado últimamente sus propuestas: Silvy De Alarcón y Roger Cortéz. En función a estas reflexiones y debates es que nos hemos animado a plantear una profundización de algunos de estos temas. Así, la segunda parte plantea una reflexión histórica teórica para bosquejar los elementos centrales que permitan plantear un ajuste de cuentas con las necesidades estatales, la “planificación”, el “desarrollo” y la “industrialización”, que fueron la coartada perfecta para liquidar la primera gran revolución socialista desde principios de los años 20, tomando fuerza desde 1924 y que en más o menos 10 años terminó por descomponerse del todo, gracias a los famosos “planes quinquenales” de la URSS. Nadie tiene derecho a venir a ofrecernos socialismos de ningún tipo si no hacemos una profunda y severa autocrítica de las terribles experiencias del “socialismo real”.

La tercera parte plantea elementos teóricos que permitan retomar un marxismo emancipativo en el análisis de la esencia misma del Estado y de la “fuerza metafísica del Estado”, que es profundamente

subestimada, lamentablemente, y poco comprendida hoy, a pesar de la enorme importancia que tiene. Este acápite profundiza especialmente el debate con las propuestas y posicionamientos de Cortéz y De Alarcón.

La cuarta parte completa la visión de Marx sobre el tema del Estado y los procesos emancipativos, y seguidamente se plantea su complemento simétrico; retomamos las propuestas de Mészáros que, siguiendo a Marx, propone que “lo político” como tal es muy limitado, unilateral y unidimensional, razón fundamental por la cual lo social adquiere enorme importancia mas allá de lo limitadamente político, en esto consiste la diferencia entre procesos de revolución social y revoluciones sólo políticas. Entre lo político y lo social existe una contradicción irreconciliable y, la categoría englobante y fundamental entre lo político y lo social es indudablemente lo social, sobre todo en procesos emancipativos.

Finalmente, en la quinta parte se plantea las bases y fundamentos de un socialismo específicamente comunitario, complementando las reflexiones de Silvy de Alarcón. Se trata tres grandes temáticas: la primera, cómo es que Marx, en los Grundrisse, borradores de El Capital, esboza la importancia de las formas más “dichosas” del trabajo vivo, esboza las características de las formas comunales y esboza un planteamiento totalmente ignorado -especialmente por supuestos “marxistas”- en el que la comunidad aparece “excelsa” frente al mundo moderno, la tierra es “la prolongación inorgánica de la propia subjetividad”, la tierra en las formas comunitarias es la prolongación de los órganos y de los sentidos del comunario.

En síntesis es la idea de “Pachamama” en el mundo andino, esto es lo que le permitirá luego a Marx -y esto es lo que se abordará en la segunda parte del último acápite- identificar a las formas comunitarias rurales como posible elemento fundamental de construcción de comunismo sin que los países donde existen formas comunitarias tengan que pasar por la universalización del capitalismo. Finalmente -con todo lo debatido y planteado- esbozaremos la hipótesis de que la construcción de lo que García Linera llama Estado Integral no es el tránsito al socialismo, sino que solamente es el posible tránsito a formas que logren ir más allá de la *Forma Estado* de la política y profundicen formas de autogobierno social y autodeterminación social que sí se podrían convertir -estas últimas formas- en el tránsito al socialismo comunitario. Mientras no se profundice el desmontaje del Estado y de las relaciones sociales y de propiedad existentes, no podemos hablar estrictamente de que a corto plazo estemos viviendo un tránsito al socialismo.

2. Explorando las posibilidades y características del socialismo

En lo fundamental del debate actual, están las preocupaciones centrales de una sola gran problemática que gira alrededor 4 grandes ejes: el papel del Estado, el papel y la importancia de las vanguardias organizadas, el tema del poder y el surgimiento de nuevas elites, y las condiciones de posibilidad de la construcción a mediano y largo plazo del socialismo comunitario.

Los textos de Cortéz y De Alarcón son muy diferentes, el de Silvy De Alarcón se dedica a reconstruir la formulación que ha hecho Álvaro García sintetizando algunos elementos centrales. El de Cortéz trata de reflexionar sobre los inicios del socialismo y su relación con las visiones “científicas”, el vínculo con la teoría, el surgimiento de “fetiches” socialistas de todo tipo, la importancia de la construcción del sujeto socialista y su relación con la espontaneidad y la conciencia, desde ahí lo central está vinculado a comprender la relación de violencia estatal con las reflexiones de la importancia de la independencia de lo social respecto a lo estatal. Son aportes desde distintos ángulos, pero insisto en que un común denominador central es la reflexión de las condiciones de posibilidad del socialismo y los obstáculos, entre los que se reflexiona sobre el papel del Estado, las vanguardias, la relación Estado-sociedad y el peligro del surgimiento de nuevas elites que detengan el proceso que vivimos; pero veamos algunos de los aportes más interesantes de ambos para poder pasar a hacer el aporte propio:

Silvy de Alarcón plantea claramente una propuesta enormemente importante para el marxismo en Bolivia, que no ha sido suficientemente debatido y al que el presente texto pretende aportar:

García Linera argumenta aquí dos ideas sustanciales. La primera, que para llegar al socialismo, no es necesario pasar por la disolución de la comunidad; la segunda, que la potencialidad de la comunidad radica en el carácter del trabajo que desarrolla. (De Alarcón. s/f: 3)

En las bases de la idea de socialismo comunitario está este eje central que reconstruye De Alarcón: la comunidad no es un arcaísmo que los “marxistas” del PIR, PCB y POR leyeron y siguen leyendo como obstáculo y rémora del pasado. Vemos como reconstruye De Alarcón la crítica de Álvaro García:

Acerca de la primera, García Linera desarrolla una crítica durísima hacia todas aquellas posiciones de izquierda que han visto en la comunidad un factor de atraso para el “desarrollo nacional” y, por tanto, planteado la necesidad de “modernización” de la comunidad, es decir, de su disolución. Tal planteamiento no representa sino un profundo desconocimiento de la obra de Marx quien, contrariamente a las lecturas lineales de la historia, nunca propuso que, para llegar al socialismo, había que pasar en forma previa por el capitalismo. En la correspondencia que sostuvo con Vera Zasúlich, Marx afirma, por el contrario, que dado el desarrollo tecnológico generado por el capitalismo a nivel mundial, la comuna rusa podía avanzar al socialismo sin tener que pasar por el trauma del capitalismo. (De Alarcón, s/f: 3)

No hay, pues, razón para pensar en la disolución de la comunidad, como plantea la izquierda tradicional y mecanicista. Por el contrario, ella aparece como una “poderosa palanca” para instaurar formas de producción y apropiación colectiva, que no son otras que las que caracterizan al socialismo. Toda vez que este paso es, además, la obra voluntaria de los trabajadores agrarios, constituye una *condición objetiva* de la revolución socialista en Bolivia. (De Alarcón, s/f: 4)

Sobre este tema fundamental de las bases del socialismo comunitario no dice nada Cortéz y, simplemente, hace reflexiones abstractas y bastante alejadas de una visión emancipativa del problema para la realidad actual del debate sobre el socialismo en Bolivia.

Sobre un otro eje del debate actual, De Alarcón muestra la preocupación de no caer en posiciones vanguardistas y sustitucionistas a nombre de “partido revolucionario”:

Es esta disposición de la lucha del trabajo contra el capital lo que denota la autenticidad de un proceso revolucionario. Reiteradamente, a lo largo de todo el texto, García Linera denunciará todo intento de convertir al partido en el sujeto de la revolución.

1. La característica del Estado socialista es ser un Estado en extinción, no un Estado que se perpetúa como espacio de poder de una burocracia estatal sobre el mundo del trabajo, menos que expropia la voluntad colectiva pero se erige sobre ella “en nombre de todos”.

2. La tarea del Estado socialista es potenciar las luchas que conduzcan a la transformación de las relaciones sociales de producción, lo que implica la transformación del proceso de trabajo inmediato y la construcción de nuevas relaciones. En ese ámbito, la estatización de los medios de producción *puede ser* -no lo es de hecho, en sí misma- una forma que asuma la propiedad socialista, pero únicamente si ella va acompañada de la revolucionarización del proceso de trabajo inmediato, condición necesaria de la desaparición de las antiguas relaciones y la aparición de otras nuevas que posibilitan la superación de la enajenación.

3. En cuanto a la planificación, ella sólo tiene sentido si es el resultado de un proceso de apropiación que desarrollan los trabajadores sobre el proceso productivo y, con ello, sobre su destino. Pero, además, la planificación sólo adquiere un carácter revolucionario cuando permite ir superando la clásica separación entre trabajo manual y trabajo intelectual. (De Alarcón, s/f: 5)

La otra problemática fundamental que se refleja en los tres puntos en que hace énfasis De Alarcón, está en el centro de los dilemas del Estado y sus prerrogativas en procesos de transformación. El enfoque de De Alarcón es interesante, porque posiciona claramente los factores que conducen al fracaso de las posibilidades de construcción de socialismo y pasa a definir más específicamente algunos aspectos más puntuales del desarrollo de la idea en García Linera. Veamos en esta larga cita las características económicas generales del socialismo:

A partir de ahí, García Linera establece una serie de transformaciones en las relaciones políticas, económicas, productivas, sociales, etc., que caracteriza al socialismo comunitario... En la economía del socialismo comunitario fundamentalmente se produce para satisfacer necesidades de alimento, vestimenta, distracción, etc.; lo que es necesario para el ser humano se produce. Desaparece la explotación del trabajo, de un ser humano por otro, nadie vive del trabajo del otro. Este tiene que ser un sistema económico mundial como lo es el capitalismo, la producción tiende gradualmente, en base al ejemplo, a una producción comunitarizada...

... la relación dialogada, armónica entre seres vivos, ser humano y naturaleza, para que no se destruya o deprede al otro. En el socialismo comunitario la naturaleza es parte imprescindible de la propia vida y se la tiene que cuidar con mayor fuerza y razón que la propia vida del ser humano.

En el socialismo comunitario hay un libre desarrollo de las capacidades humanas individuales en el marco de la comunidad. Y por último, la ciencia y a tecnología, que hoy están al servicio del lucro, se pondrán al servicio de la vida, de la humanidad y la naturaleza...

En lo político, en el socialismo comunitario, la sociedad política y la sociedad civil vuelven a fundirse gradualmente...

En cuanto al Estado o gestión, en el socialismo comunitario habrá Estado pero será un Estado donde lo que prevalecerá será la administración, la gestión. No es un Estado que se caracterice solamente por la hegemonía y la coerción, sino por la administración de los recursos públicos, gobiernos de trabajadores del campo y la ciudad, revocatoria de las autoridades, desconcentración comunitaria del poder.

En lo social, desaparecen las clases sociales, los derechos están garantizados para todos...

En lo ético-moral, el socialismo comunitario se caracteriza por un respeto supremo... a la vida humana y a la naturaleza; un apego a la comunidad, a la solidaridad, a la fraternidad y al trabajo en equipo como fundamentos de su trabajo, de sus iniciativas y de sus decisiones... (García de Linera en: De Alarcón S/F:9)

Lo fundamental en lo económico: Se produce para satisfacer necesidades, se lucha por la desaparición de la explotación, la propiedad no tiene que servir para vivir del trabajo de otro, debemos pensar en macro regiones aspirando a construir socialismo mundial, jamás habrá "socialismos" en un solo país ni siquiera en grandes microrregiones, esta fue una quimera del estalinismo envilecido de la segunda mitad del siglo pasado. El cuidado de la naturaleza y la tierra, las formas comunitarias que se desarrollan ampliamente a la vez son garantía del libre desenvolvimiento de las capacidades individuales, la ciencia y la técnica al servicio de la vida y no del lucro.

En lo político: Es fundamental esta noción de volver a fusionarse lo que llamamos "sociedad civil" y "la sociedad política" transformando radicalmente a ambas, sino directamente extinguiéndolas en sus prerrogativas y características anteriores. En cuanto al Estado en la cita hay un esfuerzo de definir un Estado que lleva adelante una "desconcentración comunitaria del poder", etc.

En lo que García Linera denomina lo social: la desaparición de las clases sociales y conquista de derechos, y finalmente incorpora el elemento de lo "ético, moral".

Tal vez lo más importante del texto de Silvy De Alarcón es su definición sintética de socialismo comunitario, tomando en cuenta todo lo antes mencionado:

"En su carácter más genérico y esencial, podría pensarse que el socialismo comunitario es la forma que asume la lucha contra el capital teniendo como horizonte y como medio de realización las formas comunitarias" (De Alarcón, s/f: 9).

Esta definición sintética es una de las bases del desarrollo teórico de la última parte del presente texto; tal vez habría que agregar que es también, simultáneamente, el fundamento de una lucha contra las relaciones coloniales que aparecen trezadas a las lógicas del capital en países como el nuestro.

Sin embargo es fundamental tomar en cuenta las advertencias que hace De Alarcón al final de su texto sobre los obstáculos fundamentales que vivimos hoy, a las que Cortéz también se refiere en otro tono y desde otro enfoque:

Sin embargo, es preciso comprender que el potenciamiento de esa voluntad colectiva, de las clases laboriosas, es la *condición necesaria* para la construcción del socialismo comunitario. Sin su acción, el proceso de cambio terminaría siendo una impostura. Pero tampoco este que hacer puede esperarse como pura acción librada al azar, por ello, *es indispensable la politización de las organizaciones sociales*. Más allá del gobierno, también con el gobierno si es preciso, pero es fundamental avanzar en este ámbito. Para todos aquellos que traen siempre el temor de la posible cooptación de las organizaciones sociales desde el gobierno/partido gobernante, precisamente en esta politización radica la posibilidad de evitarla. (De Alarcón, s/f: 10)

Pasemos ahora a repasar algunas de las ideas centrales de Roger Cortéz, para hacerle algunas observaciones y comentarios y luego pasar al desarrollo de ideas propias sobre esta importante temática. Si bien este autor plantea que él es partidario de lo que él denomina “socialismo laico”, y compartimos que es conveniente alejarse lo más posible de dogmatismos y, sobre todo, de idolatrías de cualquier tipo, Cortéz parecería no lograr retomar algunos debates clásicos del marxismo sobre los que, más allá de idolatrías y feligresías, sería conveniente reflexionar hoy, más allá de hacer simples apreciaciones abstractas.

Participo de lo que ocurre como un socialista laico; es decir lo más conscientemente alejado de todo dogmatismo e idolatría ideológica, porque para mí lo más valioso que puede tener el socialismo es una insomne conciencia de la incertidumbre en la que vivimos y avanzamos. (Cortéz, s/f: 1)

Parecería que por esto es que su visión del tránsito a un posible socialismo parecería una simple prolongación de las relaciones y estructuras actuales, con el tradicional énfasis en la “participación” y el supuesto “control social”:

La pluralidad como definición estructuradora de un Estado hipercomplejo, con vigencia de cuatro nuevas instancias legislativas, junto a la participación y el control social son las transformaciones principales que abren la posibilidad de que el actual cambio de tipo de Estado se convierta en un Estado que transite a una nueva forma, caracterizada por una re estructuración de la formación social, donde el modo de producción capitalista pierda su condición predominante actual. (Cortéz, s/f: 8-9) Parecería confirmarse este supuesto cuando reflexiona sobre la duración y posibilidad del tránsito al socialismo, en el que una vez más hace énfasis en modificaciones del “patrón de acumulación”, sería difícil transitar hacia el socialismo con sólo cambios en el “patrón de acumulación” o las formas de participación y control.

La duración de ese tránsito dependerá de:

... condiciones económicas, en el sentido de que se avance del actual cambio del modelo de desarrollo a una transformación productiva que modifique el patrón de acumulación;

... políticas, en tanto la autonomía trascienda de forma de administración territorial a creciente autodeterminación social, para lo que se requiere un reforzamiento y expansión de la participación y el control social y cultural, en tanto que la descolonización evolucione como una reforma moral, intelectual y estética de la sociedad. (Cortéz, s/f: 9)

Una vez más insiste en la “participación” y el “control social”, conceptos liberales que son el fundamento de la imposibilidad de avanzar a formas de autogobierno, ya que la participación y el control social –que no son malos en sí mismos–, mientras se sostengan las relaciones de poder y de dominación del capital –el control y la participación– se dan en tanto gobernado y en tanto respetuoso de casi todas las formas de

dominación, de hecho, el participacionismo neoliberal de la participación popular fue la coartada fundamental para la introducción de lógicas conservadoras de desmantelamiento de la economía, pérdida de derechos, ofensiva del capital frente a los trabajadores, etc., etc. Se participa pero no se decide, se controla lo que no está al alcance para definir colectivamente. Si bien menciona formas de autogobierno social, el énfasis está puesto en este tipo de enfoque e interpretación de lo que él considera socialismo.

Es curiosa la defensa de la democracia formal que hace Cortéz, argumentando que la democracia formal tiene un “carácter universalizante”, y luego plantea:

El carácter universal al que me refiero nace a partir de que el Estado capitalista (nacional, popular y democrático) reivindica su condición de representante general de la sociedad, en contraste con todas las formas estatales anteriores, que reivindican y proclaman un contenido de clase específico: sea de los faraones, mandarín, inca, noble o de los patricios. El Estado nacional moderno (capitalista) rompe esa tradición y se presenta como neutral y no subordinado a una clase en particular, aún cuando toda la prueba empírica demuestre su funcionalidad a la clase capitalista, encubierta bajo la modalidad de una autonomía relativa del Estado. Ese peculiar funcionamiento de la democracia le ha permitido sobrevivir a todos los intentos de sobrepasarla, desde cualquiera de los tipos estatales que volvieron a reivindicar un carácter de clase (proletario, obrero-campesino, etc.), es decir, desde una visión particular. (Cortéz, s/f: 11)

Parece profundamente discutible el argumento de que la democracia formal ha podido sobrevivir a todos los intentos de sobrepasarla simplemente por esta característica de presentarse como “universal”, tiene que ver más con formas de desarrollo del capital y con los procesos reales de desarrollo de formas de autogobierno y de disolución de las formas representativas; sea así o no, en todo caso parecería que este tipo de argumentación es la que lleva a Cortéz a subestimar el retomar los debates profundos de un socialismo no dogmático, reflexivo, etc. y contentarse con este tipo de “argumentos” sobre el socialismo y la democracia representativa, que por supuesto que es mejor que las dictaduras conservadoras, pero de manera inmanente lleva a convertirse casi inmediatamente en la forma de llevar adelante la expropiación de la soberanía política colectiva a nombre de representar. Que es lo que él mismo dice en otras palabras, aunque parecería que no ve la profundidad de la perversión de la democracia “representativa”, ni por qué realmente ha sobrevivido.

Un tema interesante para reflexionar es el sujeto del proceso; veamos cómo define Roger Cortéz esto:

Campesinos e indígenas (una clase social y un sujeto colectivo) componen el núcleo principal del nuevo ciclo constitutivo (ciclo estatal) que, aliados a todos los demás sectores populares, podrían abrir camino a la búsqueda de un nuevo orden social. (Cortéz, s/f: 13)

Luego de estas definiciones, plantea que cada vez más los campesinos son la fuerza predominante dentro del nuevo bloque de poder:

Los campesinos son cada vez más marcadamente la fuerza predominante dentro del nuevo bloque en el poder, lo que trae un reforzamiento de las políticas públicas que favorecen que los campesinos se distancien económicamente de las tradiciones comunitarias con mayor velocidad, a través del conjunto de facilidades que les otorga el Estado para modernizar sus cultivos y fortalecer su calidad de abastecedores del mercado. (Cortéz, s/f: 13-14)

Y entra a una cuestión neurálgica al plantear que, si bien los campesinos son la fuerza predominante, la *intelligentsia* pequeñoburguesa tiende a convertirse en la fracción hegemónica; aquí podríamos decir que este es un análisis muy marcado por una visión estructural y, que deja de lado el problema fundamental, ¿cómo se puede construir socialismo con este escenario, si uno ve sólo esto?, claro que es imposible el socialismo, aunque él no lo dice abiertamente:

La *intelligentsia* tiende a la postre a convertirse en la fracción hegemónica del bloque, aprovechando su familiaridad de *intelligentsia* con la educación y el conocimiento, en especial con destrezas en la construcción y despliegue de narrativas, y su tradición de proximidad a la gestión pública. (Cortéz, s/f: 14)

Tal vez lo más importante para reflexionar en el texto de Roger Cortéz, sea su apreciación de que la lucha autonómica sea lo fundamental para continuar evolucionando; esta lectura confirma que lo que Cortéz llama “socialismo”. En verdad parecería ser solo una tipo de capitalismo atenuado, de una sociedad más participativa pero sin cambios estructurales y profundos en las relaciones de poder, sin cambios profundos en las formas de propiedad, sin desestructurar las relaciones de dominación vigentes, sin cambios profundos en las relaciones sociales actuales, temas todos estos presentes y eje central de un proyecto socialista serio a mediano o largo plazo: “... la lucha autonómica se perfila como el tramo más importante de la transición estatal y de sus ulteriores posibilidades de continuar evolucionando” (Cortéz, s/f: 18).

El horizonte en el que se mueve parece ser un “participacionismo” de “supervisión” de las estructuras del Estado y las formas de organización actuales de la sociedad. Se ve a la sociedad no autogobernándose disolviendo las formas actuales de estructuración de las clases y las relaciones de propiedad y, por lo tanto, de las prerrogativas del Estado, sino que se ve a las mayorías solo “proporcionando insumos”, haciendo “propuestas”:

“Se trata de que la participación supervise el rendimiento posible de la gestión pública, proporcionándole insumos, propuestas y visiones alternativas, sin llegar a co-administrar con ella el Estado” (Cortéz, s/f: 18).

Cuando se razona como se ve en la cita anterior, es que están intactas las relaciones de dominación fundamentales, del capital y coloniales, ya que los subalternos, en tanto subalternos, son los que “proporcionan insumos” y “hacen propuestas” a las elites liberales que mandan, gobiernan y deciden. Está muy lejos de ser esto algún tipo de socialismo emancipativo.

Del mismo modo, el control social, es decir control de la sociedad sobre el Estado y sus personeros, al tener como objetivo mayor, preservar la autodeterminación social ante el poder estatal, no debe duplicar la fiscalización, que es intrínsecamente una tarea estatal. Si el control social se aplica a fiscalizar se facilita su absorción por parte del Estado. (Cortéz, s/f: 18)

Una vez más, casi al final del texto se insiste en el asunto del supuesto “control social”, base de esta visión de socialismo; veámoslo en estas cuatro siguientes citas:

El control social puede enfrentar esa inclinación constante del Estado y los sujetos, clases y fracciones que ejercen el poder estatal, si consigue establecer mecanismos democráticos y de ejercicio ciudadano que le otorguen auténtica autoridad sobre las autoridades y sobre el conjunto de las organizaciones de mediación política (OMP).

El objeto del control es frenar y enfrentar el abuso del poder público y la calidad de la gestión pública y la responsabilidad política de los aparatos de Estado que forman, promueven y designan funcionarios a los que se les confía el ejercicio del poder.

La no sumisión de la sociedad ante el Estado requiere que al control social se le reconozca la capacidad de supervisar a los aparatos de fuerza, el desempeño de las principales entidades fiscalizadoras y el control de calidad del trabajo de las OMP, como algunas condiciones mínimas de su funcionamiento. (Cortéz, s/f: 19)

El texto remata en un análisis de una suerte de receta para la construcción de la forma Estado, que es muy tradicional de las visiones y propuestas conservadoras a nivel internacional, en especial de organismos internacionales que son soporte fundamental de las lógicas del capital y que insisten en pretender mostrarse como “imparciales”. Recetas como las del tipo de “construir instituciones” etc., etc. Son el eje central de estos tinglados internacionales de lobbies conservadores.

La despartidización de la burocracia estatal, que debe profesionalizarse en una carrera respaldada con estabilidad y sujeta a un periódico y riguroso control de calidad, interno por los mecanismos de fiscalización gubernamentales y la supervisión de éstos por los del control social. (Cortéz, s/f: 24)

Finalmente, el texto de Cortéz muestra claramente que la idea de “autogobierno consiente” parecería ser más bien, justamente, la renuncia a la búsqueda sincera del socialismo más o menos de la forma en la que la

han planteado sus más lucidos exponentes, ya que plantea precisamente que con llegar a los puntos que hemos mencionado: “control social”, una burocracia más profesional, cambio del “patrón de acumulación”, “lucha autonómica” etc. etc., ya estaríamos, según esta visión, cerca de “autogobernarnos”, cosa que parece bastante alejado de una visión y práctica reales y profundas de lo que se podría entender por “autogobernarse”.

Aún en medio de esas condiciones tan favorables, y aparentemente distantes, es posible que persista el capitalismo y su forma estatal, pero si llegamos a este punto es verdaderamente inminente que nuestra sociedad se encamine a autogobernarse conscientemente, que es la señal más segura de que habremos comenzado a construir una civilización distinta al capitalismo. (Cortéz, s/f: 24)

Con todo lo dicho, está claro que si bien Roger Cortéz intenta sostener que aspira a la construcción de una “civilización distinta al capitalismo”, lamentablemente el contenido fundamental de sus propuestas parecen ser la negación de esa aspiración.

Luego del análisis de lo que, a nuestro entender, es lo fundamental de los dos textos mencionados, hagamos nuestros propios aportes:

3. Elementos de un balance de cómo las necesidades estatales y de la “planificación” y el “desarrollo” liquidaron la primera revolución socialista¹

Hablar de socialismo y evaluar la posibilidad de construir un socialismo comunitario requiere, inevitablemente, un análisis lo más crítico posible de las experiencias revolucionarias, en especial del proceso del surgimiento del capitalismo de Estado en la ex URSS. En este acápite sólo esbozaremos ciertas líneas de trabajo –a manera de hipótesis– que nos permitan proponer un marco interpretativo de las causas fundamentales del surgimiento de un capitalismo de Estado en la primera revolución socialista de la historia, que se acomodó tempranamente como potencia capitalista desde mediados de los años 30. Es fundamental comprender los elementos centrales de la dinámica por la cual, después de 1924, empieza a surgir en la ex URSS un capitalismo de Estado que liquida el proceso revolucionario vivido entre 1917 y 1923.

Después de la muerte de Lenin, a principios de 1924, y sus insistentes reflexiones respecto a los peligros burocráticos del proceso revolucionario, se profundiza el proceso que acabaría con la restauración contrarrevolucionaria a mediados de la década de 1930. Hagamos un sintético recorrido por algunos hitos centrales del proceso de triunfo contrarrevolucionario.

En 1923, tras 6 años de Revolución, el propio Lenin reconocía que no existía ningún Estado, ni socialista ni soviético:

Lo más perjudicial en este caso... (es) pensar que disponemos de un número más o menos considerable de elementos para organizar un aparato realmente nuevo, *que en verdad merezca el nombre de socialista, de soviético, etc.*

No, no existe tal aparato, e incluso el número de elementos que lo forman mueve a risa por lo reducido y debemos tener presente que para crearlo no hay que escatimar tiempo, que requiere muchísimos años. (Lenin, 1923, 1980: 62. Cursivas propias)

Las cosas empeorarían progresivamente después de 1924. Luego del proceso de reorganización cupular en el que participaron todos los viejos dirigentes, en pleno desarrollo de la nueva política económica después de la muerte de Lenin, la lucha interna del partido comunista sólo terminó con el encarcelamiento de la llamada “oposición de izquierda” (Christian Rakovsky, Alejandra Kollontay) y el exilio de Trotsky. Para 1928 se da un viraje profundo, con el abandono de la nueva política económica y el surgimiento del primer plan quinquenal, que fue el resultado del triunfo de Stalin sobre las demás tendencias en las pugnas de poder de estos años decisivos.

El plan fue introducido casi a fines de 1928. Solo duró unos meses la alegría de los obreros y campesinos que recibieron con entusiasmo el fin de la nueva política económica, debido a que creían que venía una verdadera planificación socialista. Se había instaurado la jornada de siete horas y las Comisiones para los

¹ El análisis realizado en este acápite está basado en los trabajos de Charles Bettelheim (1974, 1978, 1980), y Raya Dunayevskaya (1958, 2007).

Conflictos Laborales seguían funcionando y favorecían a los obreros en la gran mayoría de sus dictámenes. Pero este fue el inicio del surgimiento de las nuevas elites del capitalismo de Estado. En 1929, los “planificadores estatales” empiezan a entrar en un proceso de autonomización e imposición de decisiones y medidas de corta y mediana duración frente a los trabajadores.

Las pugnas entre las dos visiones del “plan”, la de la jerarquía dirigente que se está empezando a formar y la de los trabajadores, afloraron rápidamente. Se eliminaron, por ejemplo, las Comisiones de Conflictos, y en su lugar se instituyeron reuniones sobre la producción exclusivamente entre ingenieros y directores, presididas por políticos funcionarios del Estado o del partido. Empezaron procesos de persecución a los que no se sometían a las líneas del “plan” con múltiples “motivos”.

En 1930 empezó el proceso estatal de represión contra trabajadores que no se sometían a los “planes”; por ejemplo, se dio instrucciones a las llamadas “Bolsas de Trabajo” de poner a los obreros que dejaran sus empleos por iniciativa propia en una “lista especial” que, a corto o mediano plazo, privaba al trabajador de toda compensación por desempleo, esto era fundamental, porque el 9 de octubre de 1930 el Estado decretó sencillamente “abolido” el desempleo y, por lo tanto, la compensación por desempleo quedó totalmente suspendida. Empezó a ser una obligación de cada director de fábrica incluir en el *cuadro de pago* de los trabajadores las razones de los despidos, iniciando un proceso de disciplinamiento y domesticación profunda de los supuestos mandantes del “Estado”.

Sin embargo, a fines del primer plan quinquenal la tasa de inestabilidad laboral había alcanzado el 152% (Dunayevskaya, 2007: 259). Es cuando el Estado instruye a través de un decreto: “Ordenar el despido de un trabajador de la fábrica, incluso en el caso de un día de ausencia sin razón justificada y privarlo de la tarjeta de alimentos... así como del uso de las viviendas a que tenía acceso...” (Ibíd.).

Sencillamente, la represión laboral por el manejo estatal del acceso a la alimentación y a la vivienda en manos de los “planificadores” acababa volviendo al obrero que se rebelaba contra el “plan” prácticamente en un ex-obrero, sin posibilidad de conseguir un nuevo trabajo, sin alimentación y sin vivienda. Este es el punto culminante del enfrentamiento entre los “planificadores” estatales y los trabajadores, proceso que se encaminaría a una capitulación absoluta de los trabajadores frente al surgimiento de las lógicas, procedimientos y dinámicas del capital que están reviviendo vertiginosamente en los primeros años de la década del 30 en el mismo proceso productivo “socialista”.

En síntesis, podemos decir que los “planificadores” estatales soviéticos siguieron básicamente los lineamientos de la economía política al pie de la letra. “Producir por producir”, “acumular por acumular”. Pero las necesidades de un Estado totalitario, anti-socialista como el que estamos describiendo, fueron todavía más allá. Uno de los elementos centrales del desarrollo de las lógicas del capital es la *productividad del trabajo*.

El mecanismo fundamental que utilizó el capitalismo de Estado para construirse fue la creación del famoso “impuesto único sobre las ganancias”. De apariencia relativamente inocente, el impuesto a las “ganancias” era en realidad un impuesto a los ingresos. A fines de 1929, el Comité Central del Partido Comunista de Rusia instruyó la creación de un impuesto único sobre ganancias, compuesto por dos niveles: 1) un impuesto en ganancias que comprendía entre el 9 y el 12% del presupuesto estatal; y 2) un impuesto sobre ingresos globales que comprendía del 60 al 80% del presupuesto. Si añadimos a esto las entregas obligatorias de las granjas colectivas, el impuesto sobre ingresos globales era absolutamente suficiente para financiar la industrialización y la creciente militarización de la sociedad soviética. Además, este impuesto era más duro para los productores agrícolas que para las industrias.

Explicando un poco, el impuesto sobre ingresos globales era un porcentaje fijo de la totalidad del valor de las ventas de toda mercancía; en términos más sencillos, significaba muchísimo más que un impuesto a las ventas, que si -por ejemplo- se grava en un 90%, esto incrementa el precio final de venta en un 90%, un impuesto sobre ingresos globales de 90% aumenta el precio de venta en diez veces. Por ejemplo el pan: al pagar un rublo por kilo de pan, la persona estaba pagando 25 kopeks por el costo real del pan (incluyendo producción, distribución y transporte). Los 75 kopeks restantes del rublo que cuesta un kilo de pan están yendo al Estado como impuesto sobre ingresos reales. O sea que, en el ejemplo, por cada kilo de pan el Estado retiene un 75% de lo que se vendió-compró. Esto provocó que los precios se dispararan dos, tres y hasta cuatro veces en sólo unos meses, provocando una hambruna generalizada.

Se empezó a introducir desde el Estado el racionamiento sistemático, pero no se retrocedió en este impuesto regresivo contra los más pobres obreros, campesinos y sectores populares. Las tensiones entre los “planificadores” y los trabajadores llegaban a un punto culminante. El ritmo de “industrialización” más bien se aceleró. Se exigió un plan quinquenal de 4 años y se planteó claramente la creación de lo que Stalin llamó “*intelligentsia* industrial y técnica”. Las medidas fundamentales fueron: 1) Terminar la despersonalización, máximo de cuidado por los especialistas, los ingenieros y los técnicos. 2) No más igualitarismo, mejor paga a mejor trabajo. 3) Acabar con la inestabilidad en el trabajo de la industria. Por lo tanto, mayor diferenciación entre los obreros calificados y los no calificados, nueva organización salarial. 4) Introducirse la contabilidad que priorice el incremento en la acumulación y la disminución de los costos de producción.

Con estas medidas, el proyecto de despegue del capital estatal estaba planteado. Las medidas apuntaban a crear una estructura empresarial estatal con un máximo de eficiencia y un mínimo de costos, como en cualquier forma del capitalismo privado norteamericano, inglés o alemán, con la ventaja de que no existía siquiera la posibilidad de cuestionamiento de los procesos de explotación a los que estaban siendo sometidos los trabajadores de la URSS. A mediados de 1931, ya teníamos despegando un capitalismo de Estado al mando de la megalómana y legendaria burocracia soviética al mando de Stalin, a nombre de “desarrollo socialista”.

Entre mediados de 1931 y 1935, se fue consolidando esta nueva capa de patrones y burócratas de Estado. El primer plan quinquenal acabó produciendo: 1) una hambruna generalizada en el campo y las ciudades; 2) más de un 150% de inestabilidad laboral urbana; Y 3) los inicios claros y generalizados de una nueva clase estatal llamada “la *intelligentsia* industrial y técnica”. Ciertamente, el país había alcanzado un ritmo acelerado de industrialización. Lo fundamental es verificar el rumbo capitalista sin retorno en el que se había embarcado la URSS a principios de los años 30. Citemos a Rakovsky, de la oposición de izquierda: “Una clase gobernante, diferente al proletariado se está cristalizando ante nuestros propios ojos. La fuerza motriz de esta clase singular es la forma singular de la propiedad privada, el poder estatal” (Rakovsky, citado en: Dunayevskaya, 2007: 262).

Los campos de trabajos forzados aparecen recién a comienzos del segundo plan quinquenal (1933). A mediados de 1933, el Comisariado del Trabajo, que de alguna forma frenaba los aspectos más prepotentes y opresivos que emergían del capitalismo de Estado, fue abolido, además -y más importante todavía-, los sindicatos fueron definitivamente anexados a las lógicas e imposiciones del Estado y abolidos. Se podría decir que el año 1933 marca el punto de consolidación del capitalismo de Estado soviético, que duró más de medio siglo, confundiendo y envileciendo a las vanguardias luchadoras del mundo entero y pisoteando todas las tradiciones emancipativas y del marxismo revolucionario.

Entre mediados de 1933 y 1934 se crea la NKVD (Comisariado del Interior), en sustitución de la GPU (Policía Secreta) y se emite la resolución del Comité Central Ejecutivo en la que se instruye coordinar de ahora en adelante de forma centralizada toda purga dentro del partido, arrestos y exilios y, sobre todo, el “inculcar hábitos de trabajo” al Comisariado Popular del Interior. Con estas medidas se busca claramente expandir y acelerar el surgimiento a nivel local y generalizado del sector dirigente del Estado, bajo las lógicas más autoritarias y burocráticas, mejor forma de acelerar su formación y consolidación típicamente capitalista. Llegó a tanto este despegue autoritario que se reintrodujo la pena de muerte, incluso para menores de edad a partir de los 12 años (Dunayevskaya, 2007: 263).

El lanzamiento del segundo plan quinquenal coincidió con la purga más importante hasta esta fecha, después de los encarcelamientos de la oposición obrera y el exilio de Trotsky de los años inmediatos a la muerte de Lenin.

Como los sindicatos ya habían sido abolidos, se persiguió a fondo a los viejos bolcheviques que quedaban, echándoles la culpa de las resistencias marginales que sobrevivían a los “planes”. Los métodos represivos servían a la vez como mecanismo económico, las hambrunas crearon una masiva migración de millones de campesinos y comunarios a las ciudades, creando un “ejército industrial de reserva” acorde a la famosa teoría de la “acumulación originaria socialista”, acuñada por la burocracia. Para regular y utilizar este flujo de migración y a la vez ser eficiente en la represión, la burocracia introdujo un sistema de “pasaportes internos”, y el órgano del Comisariado de Industria Pesada aconsejaba a los administradores que usaran este “comodín”, “hay mas trabajadores que los que son necesarios de acuerdo con los planes”, decía un documento oficial (Dunayevskaya, 2007: 264).

Estos “planificadores” “soviéticos” parecen ser portavoces de David Ricardo y de toda la economía conservadora más que de cualquier posición mínimamente progresista, por no hablar de que no tienen ni salpicaduras de un mínimo de Marxismo. Citemos al propio Marx y la crítica que seguramente les hubiera hecho a los “planificadores” del capitalismo de Estado: “Ricardo en su libro (Renta de la tierra): Las naciones son sólo talleres de producción, el hombre es una maquina de consumir y producir; la vida humana un capital; las leyes económicas rigen ciegamente al mundo. Para Ricardo los hombres no son nada, el producto es todo” (Marx, 1997: 83).

El sistema de trabajo a destajo, que Marx calificó como el más propio del capitalismo, es introducido en 1935. Stalin exaltó el sistema de trabajo a destajo como “un regalo caído del cielo”, el famoso stajanovismo que intensificó artificialmente la intensidad del trabajo y las cuotas a cumplir y las convirtió en norma general. Poco a poco el sistema a destajo se convirtió en el sistema imperante, con la consecuencia de que la relación de desigualdad salarial del obrero peor pagado al mejor pagado se convirtió en un abismo. Inmediatamente después de la Revolución, la relación fluctuaba de 1 a 3, con el stajanovismo existía una diferencia de 1 a 20. Las capas altas más privilegiadas eran sólo un 2% de la población, 3,4 millones de “dirigentes” para 169.519.127 personas, donde menos del 10% son considerados “*intelligentsia*”, calificados por Molotov como “los genuinos creadores de una nueva vida” (Dunayevskaya, 2007: 266) al más típico estilo burocrático, intelectualista y conservador típicamente estatista.

Después de las purgas masivas en el partido en el año 1933, como antecedente que expulsó a casi medio millón de miembros del partido, se inició en el año 1936 la liquidación final de los viejos líderes revolucionarios, pero esta vez llegaría más lejos, hasta el fusilamiento. Primero vinieron los juicios contra Zinoviev y Kamenev, dos prominentes revolucionarios de la época del 17 al 23, y otras 14 personas más, todos fueron condenados a muerte y ejecutados. Luego los “juicios” de 1937, donde se sentencia a muerte a lo que quedaba de los líderes revolucionarios: Radek, Piatakov, Bujarin y Rikov, junto con más de 10 otros dirigentes revolucionarios, después se ejecutó a varios jefes militares del ejército rojo como Tujachevsky y, finalmente, se fusiló a los propios ejecutores de los primeros “procesos”, como Yagoda.

Los “juicios” de Moscú fueron la culminación absoluta de la contrarrevolución, expresada en el plano político partidario estatal. A fines del segundo plan quinquenal, ya estaba totalmente allanada la contrarreforma y abierto el camino expedito del capitalismo de Estado. El “plan” que suscitó un conflicto inmediato entre el obrero y los nuevos patrones “soviéticos” fue la herramienta fundamental de derrota del proceso revolucionario. Los ingenieros, administradores y oficiales del ejército se unieron a las más duras estructuras burocráticas del poder estatal y del partido para crear la nueva clase gobernante. A esto podemos llamar, siguiendo a Marx, “la fuerza metafísica del Estado” y las relaciones del capital, que tienden a totalizar las acciones emancipativas que desplegamos y las convierten en monstruosidades en las cuales no podemos reconocernos. Veamos las reflexiones del actual Vicepresidente Álvaro García sobre esta cuestión:

Algunos analistas advierten que hay que evitar el surgimiento de una burguesía burocrática. Es una advertencia de la que hay que tener cuidado. La clave radica en que la toma de decisiones se socialice cada vez más, puede surgir una burguesía burocrática cuando las decisiones del Estado se concentran en un núcleo cerrado y exclusivo, que es lo que pasó en la Unión Soviética. (García Linera, 2010a: 16)

Creo que todos coincidiremos en que no estamos exentos en absoluto de estos riesgos, y una de las labores más importantes que nos toca es estar pendientes de esta cuestión central.

Pasemos ahora a ver, a un nivel más teórico, cuales son los motivos profundos por los que se dan estos procesos que llevan a formas de restauración después de procesos de transformación profundos.

4. La fuerza metafísica del Estado

El proceso secular de construcción del Estado occidental liberal y capitalista, se lo ha querido posicionar como “el tipo” de evolución hacia la cual todos tenemos que orientarnos. Esta es la premisa que debemos romper para poder avanzar, ya que además el liberalismo paradójicamente en Bolivia es la coartada para la preservación y profundización de la condición colonial de las mayorías.

El debate con las visiones hegelianas es fundamental, por el papel que juegan en la construcción de los Estados desde su formulación. Hoy está siendo retomado en Bolivia. Hegel es el más claro y clásico

expositor del proyecto liberal de la construcción del Estado y, por eso, la labor crítica de Marx se inició demoliendo la visión del Estado de Hegel que nos servirá para ejemplificar nuestras propuestas².

Para Hegel, la familia y la sociedad civil son las “premisas del Estado”, los “factores activos” del Estado pero, a la vez, lo privado es la finitud de lo general colectivo y el Estado encuentra su finitud en lo privado, aunque lo regula y lo atraviesa. De ahí que, como un as bajo la manga, saca la conclusión que: “El fundamento de lo Estatal y el fundamento de lo privado están en lugares diferentes, son sustancias diferentes, uno no produce al otro”. Esta es la fantástica utilidad de la metafísica “occidental”, el propio Hegel decía que “hay argumentos para todo”, para cualquier cosa. Cómo puede ser que el fundamento de lo Estatal y de lo privado sean sustancias diferentes y estén en lugares diferentes y uno no produzca al otro. La labor de Marx fue demostrar todo lo contrario.

Marx justamente lo que demuestra es que el Estado encarna las lógicas de la dominación y, en especial, de la propiedad privada, por mucha teoría que se intente hacer. Por eso Marx dice de la filosofía del derecho de Hegel que los hechos reales, para Hegel, aparecen como un “resultado místico”. La condición fundamental del Estado (familia, sociedad civil) aparece como una simple determinación de la “idea” de Estado, como mera determinación de su idea. Por eso Marx dice que en el pensamiento de Hegel el *sujeto* (familia, sociedad civil) *se convierte en predicado*. La condición del Estado (familia, sociedad civil) llega a ser lo condicionado por la idea.

“La “idea” permanece como juez de la “verdad”, de la realidad, y el fondo no es otra cosa que la idea de Hegel de que “el Estado es la moralidad absoluta” (Marx, 1946: 14). Marx muestra aquí que los idealistas objetivos como Hegel –y como todo estatalista– imponen sus ideas por sobre la realidad porque su ancla es su “fe supersticiosa en el Estado”, el complemento central es creer que el Estado “es la realización de la idea moral” y creer efectivamente en la realización de la racionalidad que se expresa en el Estado. Luego Marx saca la conclusión fundamental: “Hegel *transforma siempre a la idea en sujeto y hace del sujeto real, propiamente dicho* (familia, propiedad privada), *el predicado*” (Ibíd.: 57). Y a la vez son transformados en sujetos la “realidad abstracta” y la “necesidad” (Ibíd.: 64).

Esta es la idea central sobre la que gira toda la argumentación de Marx, para mostrar el poder “metafísico” cuando a la realidad se la quiere amarrar a cualquier idea que uno tenga, más bien a las ideas que los constructores de los Estados tienen. En el caso de Hegel, “la realidad de la idea moral” que para él era el Estado y definía todo lo demás. Ahora, mi intención es mostrar que se está haciendo algo muy parecido desde el Estado hoy. Desarrollemos con más detenimiento estas ideas.

La cuestión fundamental en esta mirada hegeliana –y por lo tanto estatalista, como vimos más arriba–, es que los sujetos reales (pongamos por ejemplo los movimientos sociales, la sociedad, etc.) desaparecen o se vuelven “predicado del predicado abstracto” (por ejemplo: soportes secundarios de la construcción estatal de la trinidad poder-partido-Estado), y “la realidad abstracta” y “la necesidad” de los que dirigen, piensan o han ocupado los cargos más importantes del andamiaje estatal, se convierten en los sujetos del proceso; de esa manera las ideas, preferencias o prejuicios –en el más amplio sentido del término– de los “Jefes de Estado” se convierten en el sujeto del proceso, son en verdad el sujeto privilegiado del proceso. Esta es la medula del análisis crítico de Marx.

Cuando comprendemos que las ideas de los altos funcionarios del Estado se han convertido en el sujeto del proceso y el verdadero sujeto, la auto-organización social, se ha vuelto dependiente del nuevo sujeto que ocupa la escena, recién se entiende el proceder del gobierno actual, esta tensa relación de permanentes interlocución y ruptura entre los funcionarios del gobierno y las organizaciones y los llamados movimientos sociales.

De esa manera es que se torna inevitable la tendencia a volver a monopolizar las decisiones políticas en unas cuantas personas³ (ya que lo que piensan, creen o quieren desde las altas esferas del Estado *son el*

² Lo fundamental de lo planteado en este acápite retoma los argumentos que Marx presenta en “Crítica de la Filosofía del Estado del Hegel” (1946).

³ Al comentar el accionar del gobierno en relación a la constituyente, Luís Tapia plantea que existe una estrategia donde el MAS “pretende contener dentro de la representación partidaria el conjunto de esos movimientos y organizaciones de la sociedad civil...la formulación de la ley (de convocatoria a la constituyente) es el primer signo de esa estrategia, y la evidencia de la misma está clara en el modo en el que el ejecutivo y

sujeto del proceso y ya no las colectividades auto-organizadas) y no se logra -ni siquiera se intenta- bajar a los órganos de deliberación y acción colectivos, más bien se entiende que empiecen a ser minimizados, disueltos o subordinados al actor por excelencia del proceso que Luís Tapia llama el núcleo dirigente del Ejecutivo.

Este proceso de irrupción de un nuevo sujeto del proceso se encamina a transformar la acción y significado de la política que antes venía desde la base y estaba basada en el intelecto colectivo por una alquimia estatal de lógicas pragmáticas y monopolizantes, donde “La política la han vuelto un capítulo de la lógica”, como decía Marx de Hegel.

Este es el peligro que surge cuando las ideas y balances de lo que se puede o no se puede, según los individuos que ocupan altos cargos en el Estado y que tienen mayor peso y decisión, se convierten en el sujeto por excelencia del proceso político, al margen y por encima de un esfuerzo conjunto de definición a partir de las lógicas y estructuras de deliberación colectiva y donde juegan un papel central el intelecto colectivo y la acumulación de intuición, conocimiento y experiencias en el seno de las clases subalternas. Se decide de arriba abajo y no de abajo hacia arriba.

Las abstracciones personificadas son siempre hegelianas. La abstracción sólo es una herramienta, pero el racionalismo exacerbado la convierte en personificación con vida. El peligro de esta visión que Zavaleta llamaría “extraña enfermedad intelectualista”, es que se subjetiva de manera mística lo que piensan o creen que es posible o no es posible los intelectuales, filósofos, líderes, etc. Y de ahí en más el sujeto real (organizaciones sociales, movimientos sociales) acaban atrapados en las redes y laberintos de esta sustancia mística, que es fundamentalmente estatalista y es a lo que llamamos la “fuerza metafísica del Estado”.

Nosotros “ocupamos” el Estado o el Estado acaba ocupándonos a nosotros. Este puede ser un ejemplo interesante de cuando Marx analiza los fenómenos en los que el sujeto se convierte en objeto y el objeto se convierte en sujeto. El sujeto vuelve a ser el Estado que ha acoplado a un nuevo grupo social y funciona bajo su dinámica e inercia, y este nuevo bloque de poder cree sinceramente que él es el sujeto que usa al objeto Estado. La labor crítica consiste en poner en la balanza esta tensión que nos acompaña permanentemente y que en algún momento volcará la balanza hacia algún lado de una forma más permanente.

Para plantearlo con mayor profundidad, el Estado es una forma de la vida social, como plantea la escuela derivacionista siguiendo a Marx⁴. El Estado es la síntesis de la sociedad, el resultado político de la sociedad y la consecuencia revelada de dicha sociedad. Pero, a la vez, el requisito del Estado es la producción de sustancia y materia estatal, necesita que lo social aparezca estatalizado para producir resultados de poder. Este es el tema clave que articula la trinidad Estado-poder-partido, la proyecta a una nueva síntesis y le da sentido hoy. La necesidad del Estado coincide con la necesidad de un aparato que estatalice sustancia social para producir efectos de poder y retroalimentar todo el proceso, más Estado, más partido, más poder.

Retomando a Marx, decimos que existe una irrealidad del ser colectivo de la sociedad en el Estado, este es el elemento que los hace incompatibles a un proyecto de avance de la emancipación con un pragmatismo estatalista, no tanto el debate de “sí el Estado” o “no el Estado” en abstracto, ya que en este camino caemos en un doctrinarismo vacío. Todavía es más profunda la imposibilidad de compatibilizar proyectos cuando empezamos a analizar la estructura maquina jerárquica de todo Estado. Veamos.

La clave que en la actualidad divide proyectos políticos no es tanto “sí el Estado” o “no el Estado”, en abstracto, sino más bien cómo en esta época de existencia del Estado (nos guste o no nos guste existe, y no desaparecerá a corto plazo) avanzamos o no en la perspectiva de la disolución de la separación de lo político de la propia sociedad, en la idea de creciente y permanente proceso de disolución de los monopolios de lo político⁵ en las colectividades. Esto es lo que nos acerca a la emancipación humana, los procesos de apropiación directa. No es el “Estado libre” lo que buscamos, sino la atenuación y liberación de la sociedad del Estado político típicamente liberal. Zavaleta decía que un Estado niega a las masas por mucho que

el núcleo dirigente del MAS se relaciona con los asambleístas elegidos para la constituyente. Hay una explícita estrategia de subordinación de los constituyentes al núcleo dirigente del ejecutivo, ni siquiera al partido”. (Tapia. 2007: 149).

⁴ Véase: John Holloway y Sol Piccioto (1979), Simon Clarke (1991). Últimamente se han hecho aportes de aplicación y de desarrollo conceptual en México, Ver Rhina Roux. (2005).

⁵ 5 Planteamiento de Luís Tapia.

intente representarlas, y adquirir esta conciencia como hecho colectivo es una enorme riqueza en la que en Bolivia se ha avanzado mucho, la prueba más clara son las insurrecciones indígenas aymaras y la guerra del agua el año 2000.

De esta manera, la sustancia mística de “lo estatal”, “las prioridades” que, como vimos, son el resultado de las ideas de los protagonistas del proceso, líderes, intelectuales altos funcionarios, etc., se las convierte en sujeto real y los sujetos reales (colectividades, movimientos sociales, etc.) quedan atrapados como un elemento de esta “sustancia mística” que ellos mismos han producido. La hipótesis es que –además de lo mostrado líneas arriba– en cuanto a los temas epistemológicos y prácticos se cae en una visión y práctica dualistas típicamente estatales que refuerzan la imposibilidad de una visión crítica.

Lo que deriva de esta lamentable visión estatalista del proceso –en la que las “ideas” de los altos funcionarios o líderes se convierte en lo dominante y sujeto del proceso–, es que se incentivan las “jerarquías del saber sin espíritu crítico” (Marx, 1946: 126) o “acción sin espíritu”, que es como definía Marx a los burócratas, es decir, que mientras más se universaliza la manera de ver, pensar y actuar de forma en que la maquinaria de las jerarquías estatales determinan las relaciones en las organizaciones y movimientos, más se va adquiriendo una praxis y pensamiento anclado en las jerarquías que devienen del Estado, haciendo difícil la labor crítica y mucho más aun el “mandar obedeciendo” o cosas por el estilo. Se manda y se obedece en función de las jerarquías y del grado de proximidad al entorno del que emana el poder.

No olvidemos que, precisamente, las jerarquías en sí mismas son, para Marx, “el abuso del capital”. Aquí es donde se manifiesta la fuerza metafísica del Estado como esterilizador de labor y pensamiento crítico, no en vano Lenin decía que los revolucionarios son más bien “tribunos populares” y no “funcionarios políticos”. De ahí que, apoyados por esta fuerza metafísica del Estado, es que aparecen y se consolidan –típicamente– los burócratas como delegados del Estado ante la sociedad civil, y de ahí también que se minimizan muchísimo las dinámicas de avance de las tendencias que aspiran a la auto-determinación y los movimientos sociales se transforman en sociedad civil en acción, defendiendo sólo intereses de pequeños grupos. Cuando como hoy se parte del Estado (como lo hacía Hegel), y se hace del hombre y de las colectividades “el Estado subjetivado”, marchitamos todo proceso de avance auto-determinativo. El pragmatismo estatalista Boliviano de izquierda separa el fondo de la forma, el ser en sí y el ser para sí.

El problema de la burocracia estatal⁶ es el de un “ser de un formalismo vacío”, “de una formalidad de un contenido que está situado fuera de sí mismo” (Marx, 1946: 105). Es por estos motivos que es tan grave que los funcionarios del Estado se estén posicionando como actores centrales del proceso. Todo burócrata, por muy elevado que sea su rango –o más bien mientras más elevado sea su rango–, está pensando en qué dirá el jefe, y el jefe del jefe, por eso su accionar es formal y su contenido está situado fuera de sí mismo.

Como la autoridad del superior es el principio de la “sabiduría” del funcionario, la idolatría a la autoridad constituye su esencia. Es lo que Marx llamaba “un espíritu de corporación”, las corporaciones (intereses cerrados y estrechos) son el materialismo de la burocracia y la burocracia es el espiritualismo de las corporaciones, por eso decía que el mismo espíritu que crea en la sociedad a las corporaciones, crea en el Estado a la burocracia. Y ambas, en ambos lados, son el enemigo natural de las tendencias auto-determinativas. Este es un punto central para que podamos entender cómo en Bolivia se unen de forma natural en momentos de utilización de las luchas en el escenario liberal estatal.

Podemos decir que “El espíritu general de la burocracia es el secreto, el misterio guardado en su seno por la jerarquía” (Ibíd.: 108) que no puede cuestionarse ni romperse hacia fuera por su carácter de corporación cerrada (Ibíd.: 106-107). El Estado es siempre corporación y el burócrata es el Estado en cuanto formalismo. Es un tejido de ilusiones prácticas (Ibíd.: 107) o la ilusión del Estado como aspiración del funcionario. Marx

⁶ Aquí estamos pensando en las estructuras más inerciales del Estado boliviano, que son la casi totalidad de este, conscientes de que en la actual coyuntura existen excepciones en la estructura estatal que están intentando transformar el Estado. Precisemos que son absolutamente inexistentes estas reflexiones y prácticas en la gran mayoría de los funcionarios que están en el poder desde hace décadas, y son raras las excepciones minoritarias incluso en los nuevos grupos de militantes de la izquierda que están ocupando funciones en el Estado actual. En todo caso, hay que destacar el esfuerzo y la excepción hecha de algunos sectores minúsculos del Estado hoy, que son conscientes de que el Estado es una maquinaria de dominación construida y modelada por las lógicas más feudales, medievales, y perfeccionada en la época capitalista para perpetuar las relaciones del capital y las relaciones coloniales. La existencia de un marco formal de un Estado Plurinacional puede abrir senderos de transformación como forma transitoria y programa mínimo, pero hay que tener cuidado con la “fe supersticiosa en el Estado” de la que nos alerta Marx.

es tan duro que plantea que el espíritu burocrático es totalmente jesuítico, teológico (Ibíd.: 108). Los burócratas, para Marx, son los jesuitas del Estado, los teólogos del Estado, la burocracia es la República sacerdote. El imperativo categórico del espíritu formalista del funcionario de Estado es su más profunda realidad. “La autoridad es, en consecuencia el principio de su sabiduría y la idolatría de la autoridad constituye su sentimiento” (Ibíd.). Esto no puede tener nada de emancipativo ni crítico, como lo hemos mencionado en reiteradas ocasiones, es más bien la lógica del capital y la dominación. Este planteamiento marxista es el que no se medita con profundidad y espíritu autocritico entre la mayoría de los actuales funcionarios del Estado. En especial en los más altos rangos de la burocracia estatal, con algunas excepciones.

La burocracia hace de sus fines formales su contenido, entra en todas partes en conflicto con los fines “reales”. Los fines del Estado se transforman en fines de la burocracia y los fines de la burocracia en fines del Estado. En el seno de la burocracia cualquier espiritualismo se hace un materialismo sórdido (Marx, 1946: 108), este es precisamente *el materialismo de la obediencia pasiva, de la fe en la autoridad*, en el burócrata “su espíritu propio está prescrito, su finalidad está situada fuera de él, su existencia es la existencia del bureau” (Ibíd.). Estas lógicas y comportamientos son el complemento simétrico de las organizaciones rígidas de la sociedad liberal individualista, la “sociedad civil” (en la que se montan algunos movimientos sociales, en especial urbanos) y se activan sus rigideces y mezquindades cuando dejan de actuar como movimiento social y empiezan a actuar como corporación, como sociedad civil, como grupo de intereses cerrado.

En los ciclos estatales y estatalistas de las luchas (2005-2010), en ambos lados (organizaciones sociales y Estado) empiezan a compatibilizar sus prácticas de neutralización “del filo crítico” de los movimientos sociales, por el surgimiento de este espíritu de corporación cerrada, de espíritu burocrático. Por eso se enfrentan entre sí como gremios y como corporaciones, es el síntoma de un periodo de ausencia de movimientos sociales y prevalencia de acciones colectivas de la sociedad civil como sociedad civil, sin filo crítico y sin poder expresar intereses generales ni horizontes emancipativos, que es lo que estamos viviendo hoy en este ciclo estatal.

La situación se pone peor si analizamos desde un punto de vista marxista la condición singular y esencial de los burócratas del Estado. Los burócratas que tienen horizonte de “corporación” con espíritu de funcionario son el desarrollo de una maquinaria y mecanismos de una actividad formal fija, de principios, ideas y tradiciones fijas. “... en el burócrata tomado individualmente la finalidad del Estado se hace su finalidad privada, es la lucha por los puestos más elevados, hay que abrirse camino” (Marx, 1946: 108). Su espíritu propio está en el Estado, ya no existe más que en forma de espíritus burocráticos, diferentes y fijos cuyo vínculo mutuo es la subordinación y la obediencia pasiva.

El burócrata ha incorporado ya un espiritualismo sórdido, esto se manifiesta en el hecho de que hace de la voluntad de la “autoridad” la causa primera de sus acciones y prácticas, las decisiones y los motivos los recibe de fuera de sí mismo en casi todos sus contenidos fundamentales, y esto convierte a los militantes de izquierda en objetos del *ethos* de conservación del Estado, despojados de todo criterio y pensamiento propios.

La burocracia está obligada a comportarse como “jesuita” o ser la “República sacerdote” ante el Estado, como dice Marx, esto consciente o no, pero -peor aun- también es necesario que llegue a la conciencia y se haga “jesuitismo intencional” (Ibíd.).

Marx plantea que, en la burocracia, la función sin crítica como acción sin espíritu es la relación sustancial, este comportamiento es más claro en especial con los que están por encima de la jerarquía estatal y por eso es su pan diario.

En el funcionario, el hombre debe protegerse a sí mismo como hombre contra sí mismo, como burócrata siendo que es burócrata primero y, por lo tanto, no tiene remedio. Debe interiorizar las relaciones jerárquicas y explicarlas y vivirlas como voluntariamente asumidas, aquí es donde juega un papel central la violencia simbólica, este juego perverso que se establece cuando se justifican las relaciones de dominación y se las naturalizan. “La cabeza remite a los círculos inferiores la preocupación de comprender los detalles, y los círculos inferiores creen que la cabeza es capaz de comprender lo general. Así se engañan mutuamente” (Marx, 1946: 107).

Incluso el propio Hegel se daba cuenta de esto cuando llamaba a la burocracia estatal “rutina administrativa”, “horizonte de una esfera limitada”. Cuando los frentes de la izquierda electoral ocupan el andamiaje estatal, se exacerban los elementos que hemos ido mencionando, de ahí tenemos que la misma abstracción fantástica que encuentra la conciencia del Estado en la forma burocracia, es decir, la jerarquía del saber sin espíritu crítico, es la que pretende imponerse en todas las esferas de la vida de las organizaciones y movimientos sociales y por eso es imprescindible trastocar esta relación.

Marx llama al Estado una forma sin forma, una forma que se engaña a sí misma, que se contradice a sí misma, es una “forma aparente”, que es lo que retoma Zavaleta en sus estudios sobre el Estado. En el Estado moderno el “asunto general” y su tarea son un monopolio, y los monopolios son los verdaderos asuntos generales del Estado.

La abstracción del Estado es típicamente moderna, lo que remata en una “fe supersticiosa en el Estado”, como denominaba Marx a ciertas posiciones que parecerían ser muy vigorosas en el pragmatismo estatista de la izquierda actual en Bolivia.

Así como Marx plantea que la religión no se opone verdaderamente a la filosofía, porque la filosofía engloba a la religión en su realidad ilusoria, igualmente hoy la visión auto-determinativa y de referencia societal –diría Zavaleta– no se opone verdaderamente al estatismo pragmático, el problema es que el primero no está pudiendo englobar en su realidad ilusoria al segundo y superarlo para abrir nuevos horizontes de emancipación social. Y todos los funcionarios del Estado y las organizaciones y movimientos viven en medio de esta contradicción constitutiva del proceso actual. Fluctúan de un polo al otro, muchos de ellos sin mucha conciencia del fenómeno explicado.

5. La demolición del Estado y los límites inmanentes de la unilateralidad de “lo político”

Una de las temáticas centrales del análisis actual está en el papel que puede o no jugar el Estado en el proceso que vivimos. El presente acápite es una síntesis del posicionamiento que plantea Marx después de la Comuna de París, que fue el evento revolucionario más importante que vivió.

Cuando Marx nos propone que las revoluciones emancipativas de los trabajadores, como la comuna de París, son una Revolución contra el Estado mismo, insiste en que una posición revolucionaria debe desmontar, demoler el Estado y producir un tipo de estructura que gradualmente vaya siendo subsumida por formas de auto-organización social. Es la reapropiación social de las atribuciones que hasta ahora eran propiedad del Estado.

Esa no fue pues una Revolución contra tal o cual forma de poder estatal, legitimista, constitucional, republicano o imperial. *Fue una revolución contra el Estado mismo, este aborto sobrenatural de la sociedad, la reasunción por el pueblo y para el pueblo de su propia vida.* No fue una revolución que se hizo para transferir ese poder de una fracción de las clases dominantes a la otra, sino una Revolución para acabar con la propia horrenda maquinaria de dominación de clase (Marx, 1978: 183).

Es indudable que esta posición de un marxismo emancipativo, claramente anti-estatal pero con principio de realidad, es muy poco conocida y difundida, esto se debe al abandono profundo que vino en las corrientes fundamentales de la II y III Internacional. Veamos esta otra cita de evaluación de las enseñanzas de la Comuna de París.

La *Comuna* es la reasunción del Poder estatal por la sociedad como su propia fuerza viva y ya no como la fuerza que la controla y la somete, es la reasunción del Poder estatal por las masas populares mismas, que constituyen su propia fuerza en reemplazo de la fuerza organizada que las reprime la forma política de su emancipación social, en lugar de la fuerza artificial (apropiada por sus opresores) (su propia fuerza opuesta a los opresores y organizada contra ellos) de la sociedad, puesta al servicio de sus enemigos para oprimirlas. La forma era simple como todas las cosas grandes. (Marx, 1978: 185-186)

Este es un elemento central de un auténtico proceso revolucionario, la reasunción del poder estatal por la sociedad es la clave de una práctica emancipativa y de construcción de un tipo de socialismo, que no sea la reproducción de lo que el propio Vice-presidente Álvaro García denomina “farsa de las izquierdas”.

La Comuna se desembaraza completamente de la jerarquía estatal y reemplaza a los arrogantes amos del pueblo con sus servidores siempre revocables, reemplaza una responsabilidad ilusoria con la responsabilidad auténtica (Marx, 1978: 187).

Justamente la idea de “desembarazarse completamente de la jerarquía estatal” es lo que nunca se comprende bien o no se quiere comprender. El desembarazarse completamente es completamente diferente a creer que la jerarquía estatal debe pasar de manos conservadoras a manos supuestamente “revolucionarias”, pero preservada con modificaciones secundarias como jerarquía estatal. Si analizamos esto con cuidado, vemos que en realidad lo que Marx llama las “pretensiones del Estado” deben ser suprimidas y sustituidas por funcionarios que son más bien prolongación de las decisiones sociales y no “políticos”, por eso Lenin prefería llamar a los revolucionarios “tribunos populares” y no políticos.

Toda la comedia de los misterios y pretensiones del Estado fue suprimida por una Comuna que, compuesta sobre todo de simples obreros, organizó la defensa de París (Marx, 1978: 187). Y una cosa es clarísima, como se ve en la siguiente cita, la claridad de sustituir las atribuciones estatales con sus jerarquías por lo que él llamó “forma comunal de organización política”: “Pero sabe al mismo tiempo que grandes pasos pueden ser dados inmediatamente a través de la forma comunal de organización política y que ha llegado el momento de iniciar ese movimiento para ella misma y para la humanidad” (Marx, 1978: 191).

Está muy claro que había que sustituir en contenido y no sólo en la forma lo que hasta antes de los procesos revolucionarios se practicaba como política o procesos estatales por una forma comunal de organización política, a tal punto que justamente Angers sugiere, en una carta a Bebel -a nombre de él y de Marx-, “abandonar toda esa charlatanería acerca del Estado”, propone abolir la palabra Estado en los programas revolucionarios y sustituirla por “comunidad”. O sea un semi-Estado comuna que, en el sentido estricto del término, ya no es un Estado y que empieza inmediatamente a auto-disolverse, aunque este proceso pueda durar mucho tiempo.

Habría que abandonar toda esa charlatanería acerca del Estado, sobre todo después de la Comuna, que no era ya un Estado en el verdadero sentido de la palabra. Los anarquistas nos han echado en cara más de la cuenta eso del “*Estado popular*”, a pesar de que ya la obra de Marx contra Proudhon, y luego el *Manifiesto Comunista* dicen claramente que, con la implantación del régimen social socialista, el Estado se disolverá por sí mismo y desaparecerá. Siendo el Estado una institución meramente transitoria, que se utiliza en la lucha, en la revolución, para someter por la violencia a los adversarios, es puro absurdo hablar de Estado popular libre: mientras el proletariado necesite todavía del Estado no lo necesitará en interés de la libertad, sino para someter a sus adversarios, y tan pronto como pueda hablarse de libertad, el Estado como tal dejará de existir. Por eso nosotros propondríamos decir siempre, en vez de la palabra Estado, la palabra “comunidad” [Gemeinwesen], una buena y antigua palabra alemana que equivale a la palabra francesa “commune”. (Engels, citado en Marx, 1979: 45)

La única corrección que hicieron Marx y Engels al manifiesto fue sobre la temática del Estado, gracias a la experiencia de la Comuna de París. En el prefacio a la edición alemana de 1872, dicen que la clase obrera no puede simplemente tomar posesión de la maquina estatal existente y ponerla en marcha para sus propios fines.

Si es correcto lo que estamos planteando, nos ayudará a entender lo que Mészáros plantea en sentido de que Marx, consecuente con su visión de la emancipación, ve no solo los límites del Estado, sino que ve los límites inmanentes del propio accionar político.

Marx, en contraste, insistía en que el acto político de la auto-abolición por decreto no es más que auto-contradicción, puesto que sólo la reestructuración radical de la *totalidad* de la práctica social puede asignarle un papel cada vez menor a la política (Mészáros, 2010: 665-666).

En la anterior cita vemos cómo, según Mészáros, retomando la tradicional diferenciación entre Revolución política y social, insiste en que Marx, al pensar en una reestructuración radical de la totalidad de las prácticas sociales, lo social entendido como posicionado más allá de lo simplemente político, pueda tener un papel cada vez mayor que lo político. Veamos en la siguiente cita cómo complementa esta idea Mészáros: “Y, si bien la *revolución* política podía anotarse éxitos al nivel de las tareas inmediatas, solamente

la revolución *social* como la concebía Marx -con su “tarea de regeneración” positiva- podía prometer logros duraderos y transformaciones estructurales verdaderamente irreversibles” (Mészáros, 2010: 664).

Se ve claramente que “la revolución política” puede tener éxitos a nivel de las tareas inmediatas, pero sólo una transformación que vaya más allá podría prometer logros duraderos y transformaciones más profundas. Esto podría ser interpretado de muchas maneras pero, si analizamos la manera en la que el autor nos plantea la vinculación de esto, lo político con el dominio del capital, no queda duda de que nos está proponiendo una visión que está más allá de lo político:

El dominio del capital sobre el trabajo es de carácter fundamentalmente *económico*, no político. Todo cuanto puede hacer la política es proporcionar las “garantías políticas” para la continuación de un dominio ya materialmente establecido y afianzado estructuralmente. En consecuencia, en el nivel político no es posible romper el dominio del capital, sólo la garantía de su organización *formal*. (Mészáros, 2010: 663)

Decimos que va mas allá de lo político porque insiste en que “en el nivel político no es posible romper el dominio del capital”. Es decir que ve al acto político, incluso al más revolucionario, como portando un límite que encierra una cierta unidimensionalidad, que sólo puede ser superada en la práctica por la creciente primacía de la deliberación de las colectividades auto-organizadas, por la irrupción y sostenimiento permanente del intelecto colectivo. Todos ellos de base y referencia societal y no exclusivamente política.

Fue precisamente esa objetividad y complejidad dialécticas de la Revolución Social lo que desapareció a través de su reducción procustiana al acto político unidimensional, sea que pensemos en las teorías pre-revolucionarias del voluntarismo anarquista o en las prácticas políticas reduccionistas y sustitucionistas del “burocratismo” postrevolucionario, igualmente arbitrarias y en gran medida más dañinas (Mészáros, 2010: 659).

Es decir que cuando no vemos las limitaciones inmanentes de lo político y de los políticos, no podemos encaminarnos hacia formas de lo que podríamos llamar socialismo comunitario, seguiremos teniendo un sesgo unidimensional y limitado. No meditamos a fondo en lo que significa una Revolución Social, que no es ya solamente un cambio político, es una transformación comandada por lo comunitario que anida en lo social de las colectividades sociales que va más allá incluso de cualquier programa político, por muy revolucionario y anticapitalista y anticolonial que sea.

Pero el socialismo no puede ser llevado a cabo sin Revolución. Necesita ese acto político así como necesita *destrucción* y *disolución*. Pero donde comienza su actividad de *organización*, donde su *objeto propio*, su alma, pasa a primer plano, allí el socialismo se despoja de su *manto político* (Marx, citado en: Mészáros, 2010: 659).

Esta cita de Marx es interesante porque muestra este límite; cuando el socialismo se despoja de su manto político, es cuando va más allá de lo estrictamente político y logra un nivel que lo político no permite, cuando se necesita lo fundamental que Marx llama “su alma”, que es la construcción propositiva y sostenida donde se despoja de su manto político.

Porque si bien el socialismo requería de la mayor transformación *positiva* de la historia, la modalidad negativa de la política (“clase *contra* clase”, etc.) la hacía, de por sí, completamente inadecuada para la tarea. Marx concibió la manera de vencer la relación problemática entre la política y la sociedad imponiéndole conscientemente su dimensión social oculta a la política (Mészáros, 2010: 659).

La política, vista como modalidad negativa, tiene su importancia pero también su límite, esta relación problemática entre lo político y lo social, según Mészáros, se resuelve imponiendo la dimensión social por encima de lo estrictamente político, es decir, la capacidad de subsumir a los políticos y a la política en las formas de autogobierno y autodeterminación estrictamente sociales que -insistimos nuevamente- vas mas allá de toda política, incluso de la más revolucionaria. Es la supremacía de la metodología marxista, las *praxis* autoemancipativas sociales por encima de las teorías abstractas.

En abierto contraste con el “falso positivismo” de Hegel, Marx jamás dejó de destacar el carácter esencialmente *negativo* de la política. En sí, la política se adecuaba al cumplimiento de las funciones *destructivas* de la transformación social -como la abolición de la “esclavitud del salario”, la expropiación de

los capitalistas, la disolución de los parlamentos burgueses, etc., todo lo loggable mediante decreto- pero no las *positivas*, que deben surgir de la reestructuración del metabolismo social mismo. Por causa de su inherente *parcialidad* (otra manera de decir “negativa”), la política sólo podía ser un *medio* sumamente inadecuado para lograr el fin deseado. (Mészáros, 2010: 658).

Si Marx nunca dejó de enfatizar el carácter esencialmente negativo de la política por su “inherente parcialidad”, está claro que, como dice Mészáros, la política sólo podía ser un medio sumamente limitado y relativamente inadecuado -aunque necesario- para la Revolución Social. En la siguiente cita se ve claramente, desde otro ángulo, la misma idea:

La médula de la concepción política de Marx –la afirmación de que la política– (con peculiar gravedad en su versión vinculada al Estado moderno) *usurpa* los poderes de toda forma de decisión social, a la cual ella *sustituye- está* y se mantiene enteramente incólume. Porque el abandono de la idea de que la política socialista debe ocuparse de todos sus pasos, incluso los menores, de la tarea de *restituirle* al cuerpo social los poderes usurpados, inevitablemente priva a la política de la transición de su orientación y legitimación estratégicas, *reproduciendo* así obligatoriamente bajo otra forma el “sustitucionalismo burocrático” heredado, más que creándolo de nuevo sobre la base de algún “culto a la personalidad” mítico. En consecuencia, la política socialista o sigue la senda que le fijó Marx –*del sustitucionalismo a la restitución*– o deja de ser política socialista y, en vez de “auto-abolirse” a su debido tiempo, se convierte en auto-perpetuación autoritaria. (Mészáros, 2010: 657-658)

No nos ponemos a pensar a fondo la famosa frase de *restituirle al cuerpo social los poderes usurpados*. Y en el fondo, creemos que es sólo cosa de sostener la usurpación de los poderes autonomizados sobre nuestras vidas y destino, y sólo dirigir mejor estos poderes usurpados en vez de devolverlos a la sociedad auto-organizada, es decir, tener una “política” correcta, del pueblo, revolucionaria, etc. En esto consiste una visión y práctica que, incluso de buena fe, caen en el mismo sustitucionismo que el capital y el Estado han instalado en la modernidad. Mészáros nos plantea esta sugerente disyuntiva: o se restituye al cuerpo social los poderes usurpados o caemos en el sustitucionismo que deja de ser política socialista y caminamos hacia formas de auto-perpetuación autoritarias.

Por eso es que llega a la conclusión de que en verdad lo político y lo social encierran una contradicción, pero que además se convierte en irreconciliable, en el sentido de que en procesos emancipativos debemos tener la capacidad de que prime lo social como categoría englobante y no lo político o los políticos, por muy honestos y consecuentes que sean. Lo social encierra una potencia emancipativa que ningún grupo, individuo o político puede tener, pero lo vemos invertido, en esto en parte también consiste este callejón sin salida de lo político como única herramienta de emancipación.

De la manera como la percibía Marx, la contradicción entre lo social y lo político era inconciliable. Dado el carácter antagonístico de la base social misma, perpetuada como tal por el marco político, el Estado era irredimible y por lo tanto tenía que irse (Mészáros, 2010: 650).

Si es irreconciliable la contradicción entre lo político y lo social, es así porque no es más que una otra forma de manifestarse de aquello en lo que insistimos anteriormente. Es una trama articulada de prácticas emancipativas colectivas e individuales, que deben pasar a primer plano para poder aspirar a construirse como un socialismo diferente del “socialismo real” del siglo XX, un socialismo comunitario, que realmente se esté disolviendo el Estado en formas de auto-organización social y no política y, que lo político empiece a ser secundario y lo social, entendido como dejar las unidimensionalidades y unilateralidades, empiece a ser dominante. Y que empiecen a ser más importantes relativa y absolutamente las formas de auto-organización y autogobierno social, sobre todo por encima de los supuestos “jefes” de Estado, cosa de la que estamos muy lejos. Por eso es que incluso el propio Vicepresidente de Bolivia plantea las cosas bajo la óptica antes mencionada:

Por ello, la “modernización” del Estado a cargo de las clases nacionales-populares, en perspectiva histórica, sólo puede realizarse como **creciente disolución del Estado monopolio-coerción (el Estado-gobierno) y una creciente expansión y democratización del Estado-gestión y del Estado-decisión en la sociedad civil y de la**

sociedad civil en el Estado. ¿Acaso, en el horizonte, eso no es la producción democrática del socialismo, entendido como radicalización y socialización de la democracia en todos los terrenos de la vida, incluyendo la economía? (García Linera, 2010b: 16)

Es interesante ver como Álvaro García Linera plantea la creciente disolución del Estado monopolio-coerción (Estado-gobierno) y lo contrapone al Estado-gestión y Estado-decisión en la sociedad. O veamos esta otra cita del Vicepresidente, en la que se plantean formas políticas en las que no existía ni el Estado ni las formas de la política separada de lo social, donde lo político está totalmente subordinado y disuelto en el mundo de lo social y no existe como “política” aparte (autonomizada) de lo social; él usa la expresión interesante de que “la propia sociedad se auto-dirige políticamente”.

El capitalismo separa la sociedad política –el Estado– de la sociedad civil. Pero esto no siempre fue así en la historia. Veamos, por ejemplo, en una comunidad agraria la sociedad política no está separada de la sociedad civil, los asuntos comunes los trata un dirigente – un mallku, que es una autoridad rotativa– que sigue siendo un comunario, y las decisiones fundamentales se las debate en asamblea.

Siglos atrás ha habido civilizaciones donde sociedad política y sociedad civil estaban juntas, donde la propia sociedad se auto-dirigía políticamente. Así como divide la sociedad en clases sociales, el capitalismo separa la clase política, la que toma las decisiones, del resto de la sociedad, separa a los que se encargan de la política de los que se hacen cargo de la vida cotidiana. (García Linera, 2010a: 12)

Retomando el debate sobre lo social y lo político, a nivel teórico, falta decir claramente que la categoría englobante de la otra, en un posicionamiento emancipativo, entre lo político y lo social, es indudablemente lo social, porque como dice Mészáros siguiendo a Marx, la política no puede evitar sustituir la auténtica universalidad de la sociedad por ser parcial, limitada y unidimensional, por muy avanzada, progresista o revolucionaria que sea tal o cual política o teoría política:

... la cuestión está, según Marx, en cuál de ambas es la categoría verdaderamente englobadora: lo político o lo social. La política, en la forma en que está constituida, no puede evitar sustituir la auténtica universalidad de la sociedad por su propia parcialidad, sobreponiendo sus propios intereses a los de los individuos sociales, y arrogándose el poder de arbitrar sobre los intereses parciales en conflicto a nombre su propia universalidad usurpada. (Mészáros, 2010: 649)

La clave de esta afirmación está en que los políticos, o la política, se arroga siempre el poder de arbitrar sobre los intereses parciales que siempre están en conflicto, y es donde construyen su propia universalidad como político que en realidad, como dice Mészáros, es simplemente usurpada del ámbito social o de lo social, siempre se apela a una legitimidad social para poder arbitrar y tener el poder político de decidir.

La *política* y el *voluntarismo* alemán están, por lo tanto, casados, y la irrealidad de los remedios políticos ilusorios emana del “sustitucionalismo” inherente a la política como tal: su *modus operandi* obligado, que consiste en ponerse en el lugar de lo *social* y negarle así a lo social toda acción remedial que no pueda estar contenida dentro de su propio marco, orientado hacia –y perpetuador de– sí mismo (Mészáros, 2010: 649).

En síntesis, cuando lo político prima por sobre lo social empieza a ponerse en lugar de lo social y a sustituirlo, o lo que debería ser el producto de decisiones a partir de mecanismos sociales de auto-organización y no políticos es resuelto en términos de las ideas de algunos políticos o “jefes” de Estado. Incluso aunque fueran bien intencionados y progresistas, este procedimiento encierra un aspecto de error conservador de entrada, que es hacer primar lo político. Es lo que Mészáros llama “sustitucionismo” inherente a la política como tal.

No es un defecto de tal o cual política, sino que son los límites de las contradicciones irresolubles entre lo político y lo social. Esta reflexión es sumamente importante porque lo que se necesita con suma urgencia hoy, es que desde el Estado y desde la sociedad empiece a primar la deliberación social colectiva y el intelecto colectivo cada vez con más fuerza, y parece que es más bien lo que se va apagando o atenuando en estos ciclos estatales en los que nos movemos en algunos países de Latinoamérica. Es indudable que existen muchos motivos, tanto por responsabilidad de las colectividades sociales como de los funcionarios del

Estado, de por qué esto no pasa o pasa cada vez menos, que es importante discutir, pero si no se entiende este punto de partida damos vueltas a explicaciones demasiado parciales y limitadas, o sólo nos detenemos en la búsqueda de culpables para crucificarlos, que también es muy limitado. Si no se subsana esta paradoja, será muy difícil seguir caminando hacia un socialismo comunitario que nos acerque a un verdadero proceso de emancipación social general.

6. Bases y fundamento de la construcción del socialismo comunitario

6.1. Marx y la conciencia comunal del intercambio metabólico con la naturaleza

Las próximas citas nos mostrarán como está pensando Marx la relación del comunario, básicamente con la tierra, como forma de manifestación de lo profundamente interesante de este vínculo del trabajo vivo con las condiciones del trabajo. Este será el punto de partida para plantear, a fines de la década de 1870, sus famosas propuestas de ver a las comunidades rurales como fundamento de la construcción del socialismo.

... el individuo resulta en ellas desprovisto *in fact* de propiedad el comportamiento del individuo con las condiciones *naturales* del trabajo y de la reproducción como con [condiciones] que le pertenecen, objetivas, [que son para él] cuerpo de su subjetividad preexistente como naturaleza inorgánica. (Marx, 1982: 435)

El decir que el comportamiento con la tierra del que vive bajo formas comunitarias es “el cuerpo de su subjetividad preexistente como naturaleza inorgánica”; esta propuesta es aproximarse a lo que en las culturas andinas se denomina *Pachamama*. Por si se presentan dudas o si se cree que estamos exagerando, veamos la próxima cita:

La tierra en sí –y no importa qué dificultades ofrezca para su laboreo, para su apropiación real– no ofrece obstáculos para comportarse con ella como con la naturaleza inorgánica del individuo vivo, como con su taller, como con el medio de trabajo, objeto de trabajo y medio de vida del sujeto. (Marx, 1982: 436)

La tierra es vista por el comunario en la percepción de Marx como “naturaleza inorgánica del individuo vivo”. El debate sobre la importancia de estos postulados bajo cualquier discurso actual debe ser seriamente tomado en cuenta, pero sobre la base del debate de cómo avanzamos hacia formas más profundas de autogobierno social y formas de autodeterminación, y no como una tercera alternativa diferente y distanciada tanto del socialismo como del capitalismo.

La cuestión es propiamente la siguiente: en todas estas formas en las que la propiedad de la tierra y la agricultura constituyen la base del orden económico y, por consiguiente, el objetivo económico es la producción de valores de uso, la *reproducción del individuo* en aquellas relaciones determinadas con su comunidad en las que él constituye la base de ésta, [en todas estas formas] hay: 1) apropiación de la condición natural del trabajo –de la tierra como instrumento originario de trabajo y a la vez como *laboratorium*, como reservorio de materias primas– no a través del trabajo, sino como supuesto del trabajo. El individuo se comporta con las condiciones objetivas del trabajo simplemente como con algo suyo, se comporta con ellas tratándolas como naturaleza inorgánica de su subjetividad, en la cual ésta se realiza a sí misma; la principal condición objetiva del trabajo no se presenta como *producto* del trabajo, sino que se hace presente como *naturaleza*; por un lado [se da] el individuo viviente, por el otro, la tierra como condición objetiva de la reproducción de éste; 2) pero este *comportamiento* con el suelo, con la tierra, [tratándolo] como propiedad del individuo que trabaja el cual, en consecuencia, ya desde un principio no aparece, en esta abstracción, como mero individuo que trabaja, sino que tiene en la propiedad de la tierra un *modo objetivo de existencia*, que constituye un *supuesto* de su actividad, tal como su piel, sus órganos de los sentidos, a los que sin duda también reproduce en el proceso vital, y los desarrolla, etc. (Marx, 1982: 444-445)

En esta otra larga cita aparece una vez más la idea de que el comunario se comporta tratándolas –a la tierra y a las herramientas del trabajo– como “naturaleza inorgánica de su subjetividad”. Esta es, insistimos, una visión muy parecida a la noción de *Pachamama*, en la lectura aguda y crítica de un alemán de mediados de 1800.

... es la relación pre-burguesa del individuo con las condiciones objetivas del trabajo y, sobre todo, con las –condiciones objetivas del trabajo– *naturales*, pues en tanto el sujeto que trabaja [es] individuo natural, existencia natural, esta primera condición objetiva de su trabajo aparece como naturaleza, como tierra, como su cuerpo inorgánico; él mismo no es sólo cuerpo orgánico sino también esta naturaleza inorgánica en tanto sujeto. (Marx, 1982: 448)

O esta otra cita, que nos plantea claramente que el que vive en relaciones comunitarias vive a la tierra como su propio cuerpo inorgánico, y que él mismo no es más que esta naturaleza inorgánica en tanto sujeto. Este planteamiento es muy parecido a la famosa frase “el hombre es tierra que piensa”. De ahí que se anime a sacar ciertas conclusiones:

Nunca encontraremos entre los antiguos una investigación acerca de cuál forma de la propiedad de la tierra, etc., es la más productiva, crea la mayor riqueza. La riqueza no aparece como objetivo de la producción (...). La investigación versa siempre acerca de cuál modo de propiedad crea los mejores ciudadanos. La riqueza sólo aparece como fin en sí mismo entre los pocos pueblos comerciantes - monopolistas del *carrying trade* [comercio itinerante, que implica transporte de bienes]- que viven en los poros del mundo antiguo, tal como los judíos en la sociedad medieval. La riqueza es aquí por un lado, cosa, algo realizado en cosas, en productos materiales, a los cuales se contraponen el hombre como sujeto; por otra parte, como valor, es mero control sobre trabajo ajeno (...). Por eso, **la concepción antigua según la cual el hombre, cualquiera que sea la limitada determinación nacional, religiosa o política en que se presente, aparece siempre, igualmente, como objetivo de la producción, aparece muy excelsa frente al mundo moderno donde la producción aparece como objetivo del hombre y la riqueza como objetivo de la producción.** (Marx, 1982: 447)

No es ninguna exageración decir que lo que Marx está explorando e investigando es el concepto mismo de *Pachamama*, ya que sólo los “marxistas” racistas y adoradores del capitalismo subestiman la importancia de esta base fundamental de la construcción del socialismo comunitario en Bolivia; si no, veamos la siguiente cita:

... las condiciones originarias de la producción aparecen como presupuestos naturales, como *condiciones naturales de existencia del productor*, exactamente igual que su cuerpo viviente, el cual, por más que él lo reproduzca y desarrolle, originariamente no es puesto por él mismo sino que aparece como el presupuesto de sí mismo; su propia existencia (corporal) es un supuesto natural, que él no ha puesto. Estas *condiciones naturales de existencia*, con respecto a las cuales él se comporta como con un cuerpo inorgánico que le pertenece, son ellas mismas dobles: 1) de naturaleza subjetiva, 2) de naturaleza objetiva. El productor preexiste como miembro de una familia, de una tribu en el sentido romano, etc., que luego a través de la mezcla y de la oposición con otras toma una configuración históricamente diversa, y como tal miembro se relaciona con una naturaleza determinada (digamos aquí todavía tierra, suelo), como con la existencia inorgánica de sí mismo. (Marx, 1982: 450)

Las condiciones de producción, o sea, básicamente la tierra, aparecen como condiciones naturales de existencia del productor, exactamente igual que su cuerpo viviente, que aparece como su propia existencia corporal. Él se relaciona con la tierra como con la existencia inorgánica de sí mismo. Esta es una altísima conciencia –resultado de relaciones comunitarias– de la relación de intercambio metabólico con la llamada naturaleza, ya que en el fondo nosotros somos nada más que su prolongación. El ser humano en las condiciones comunitarias es, como dice Marx, “naturaleza en tanto sujeto”. Esta vuelta a formas de propiedad comunitaria es el eje central sobre el cual Marx planteará la importancia de las formas comunitarias rurales para luchar por superar el orden del capital, en la perspectiva que hoy es fundamental retomar para la lucha por el socialismo comunitario en Bolivia, que los modernizantes miopes no entienden.

Propiedad no significa entonces originariamente sino el comportamiento del hombre con sus condiciones naturales de producción como con las condiciones pertenecientes a él, tuyas, presupuestas junto con su *propia existencia*; comportamiento con ellas como con *presupuestos naturales* de sí mismo que, por así decirlo, sólo constituyen la prolongación de su cuerpo. No se trata propiamente de un comportamiento respecto a sus condiciones de

producción, sino que él existe doblemente: tanto subjetivamente en cuanto él mismo, como objetivamente en estas condiciones inorgánicas naturales de su existencia. (Marx, 1982: 452)

En la última cita –arriba expuesta– Marx insiste en que la tierra se constituye en el supuesto natural de sí mismo, que sólo constituye la prolongación de su cuerpo, la tierra sólo como prolongación de su cuerpo, es la contraparte de que la tierra existe en tanto tierra y subjetivamente en tanto comunario, lo planteado líneas arriba.

Esta valoración de las formas comunitarias como excelsas y superiores en ciertos aspectos frente al capitalismo, no ha sido ni leída ni comprendida en Bolivia, donde reviste una enorme importancia, en especial para los que se reclaman marxistas. Esta crítica de las lógicas y dinámicas del capital son en parte también resultado de su comparación con lo que tiene de más avanzado y satisfactorio el mundo comunitario.

Por eso el infantil mundo antiguo aparece, por un lado, como superior. Por otro lado, lo es en todo aquello en que se busque configuración cerrada, forma y limitación dada. Es satisfacción desde un punto de vista limitado, mientras que el [mundo] moderno deja insatisfecho o allí donde aparece satisfecho consigo mismo es *vulgar*. (Marx, 1982: 448)

Entonces Marx plantea claramente que es superior el mundo antiguo (formas comunales) frente a las formas modernas del capital que “deja insatisfecho o allí donde aparece satisfecho consigo mismo es vulgar”, aunque muestra las limitaciones locales de las formas comunitarias de propiedad y producción. Estas valoraciones de lo comunitario no son meramente un recurso retórico para criticar al capital, sino que está descubriendo poco a poco la posibilidad de un potencial sujeto revolucionario: el “productor directo”, es decir, campesinos y comunarios que luchan por liberarse de la subsunción formal –de ellos en tanto productores directos– del capital.

Lo que necesita explicación, o es resultado de un proceso histórico, no es la unidad del hombre viviente y actuante, [por un lado,] con las condiciones inorgánicas, naturales, de su metabolismo con la naturaleza [por el otro,] y, por lo tanto, su apropiación de la naturaleza, sino la *separación* entre estas condiciones inorgánicas de la existencia humana y esta existencia activa, una separación que por primera vez es puesta plenamente en la relación entre trabajo asalariado y capital. (Marx, 1982: 449)

Lo que hace al “mundo antiguo” superior frente a las relaciones del capital es la unidad de la existencia humana con las condiciones de reproducción de sí mismo, lo que después llamará el “productor directo” (campesino o comunario). En el capitalismo se da la separación entre las condiciones inorgánicas de la existencia humana y el ser humano, de hecho la revolución la va a plantear en términos de volver a restituir esta unidad perdida en las relaciones del capital.

Por eso es que nos sorprende con la última cita, donde nos plantea que en las formas comunales la comunidad misma se presenta como la primera gran fuerza productiva, superando no sólo sus interpretaciones economicistas, sino que nos da herramientas fundamentales para pensar los fundamentos de un socialismo comunitario en países de persistencia de las formas comunitarias, verlas como una ventaja y potencialidad y no como “rémoras” del pasado que debemos superar para “modernizarnos”.

Como primera gran fuerza productiva se presenta la comunidad misma; según el tipo particular de condiciones de producción (p. ej. ganadería, agricultura) se desarrollan modos de producción particulares y fuerzas productivas particulares, tanto subjetivas, que aparecen en cuanto propiedades de los individuos, como objetivas. (Marx, 1982: 456)

Pasemos ahora a analizar las consecuencias sociales y políticas de los planteamientos que acabamos de analizar, que surgirán posteriormente, a fines de la década de 1870.

6.2. La lucha por el socialismo en países de persistencia de formas comunales agrarias

Al final de su vida, Marx empezó a analizar a fondo la importancia de las formas comunitarias, sobre todo la realidad de la comunidad rusa. Y como respuesta a una famosa pregunta de una militante Rusa, va desarrollando su propuesta:

Respondo: porque en Rusia, gracias a una excepcional combinación de circunstancias, la comuna rural, establecida todavía en escala nacional, puede irse desprendiendo de sus caracteres primitivos y desarrollando directamente como elemento de la producción colectiva en escala nacional. Es precisamente gracias a la contemporaneidad de la producción capitalista como puede apropiarse todas sus adquisiciones positivas y sin pasar por sus peripecias [terribles] espantosas. Rusia no vive aislada del mundo moderno; y tampoco es presa de un conquistador extranjero como en la Indias orientales. (Marx, 1980: 32)

La comuna rural, desprendiéndose de algunas características que denomina “primitivas”, puede ser el elemento central de desarrollo de la producción colectiva a escala nacional, bajo una forma de socialismo específicamente comunitario. Si se incorporan las adquisiciones de la era del capital, la comuna rural puede ser la forma fundamental por la cual comunitarizar el agro y base de la comunitarización general, sin pasar por la generalización absoluta del capitalismo. Estas aseveraciones sorprenden, sobre todo, a marxistas envilecidos por los manuales y a quienes Marx llamaría “adoradores del capitalismo”, que a la fuerza quieren convertir su concepción de lo que pasó en el centro y norte de Europa en una visión teleológica de la historia. Veamos:

A todo trance quieren convertir mi esbozo histórico sobre los orígenes del capitalismo en la Europa occidental en una teoría filosófica-histórica sobre la trayectoria general a que se hallan sometidos fatalmente todos los pueblos, cualesquiera que sean las circunstancias históricas que en ellos concurren, para plasmarse por fin en aquella formación económica que, a la par que el mayor impulso de las fuerzas productivas, del trabajo social, asegura el desarrollo del hombre en todos y cada uno de sus aspectos. (Esto es hacerme demasiado honor y, al mismo tiempo, demasiado escarnio). (Marx, 1980: 65)

Es por esto que Marx insiste en que no existe una fatalidad histórica que haga que la comuna rural tenga que destruirse y mucho menos que lo hagamos a nombre de construir el socialismo, como el capitalismo de Estado soviético lo comprendió y practicó.

... si todos esos gastos hubieran servido para el *desarrollo ulterior* de la comuna rural, a nadie se le ocurriría hoy soñar con la “fatalidad histórica” del aniquilamiento de la comuna: todo el mundo reconocería en ella el elemento de la regeneración de la sociedad rusa y un elemento de superioridad sobre los países todavía subyugados por el régimen capitalista. (Marx, 1980: 32)

En la cita anterior plantea, como es de esperar después de analizar su apreciación de las formas comunales en 1857, que la comuna rural tiene un elemento de superioridad sobre los países que están bajo el régimen del capital y que podría convertirse en el elemento de regeneración de la sociedad Rusa.

... la vuelta de las sociedades modernas al tipo “arcaico” de la propiedad común, forma donde –como dice un autor norteamericano [Lewis Morgan], nada sospechoso de tendencias revolucionarias, apoyado en sus trabajos por el gobierno de Washington– [“el plan superior”] “el sistema nuevo” al que tiende la sociedad moderna “será un renacimiento (*a revival*) en una forma superior (*in a superior form*) de un tipo social arcaico”. Luego no hay que asustarse demasiado de la palabra “arcaico”. (Marx, 1980: 33)

En esta cita incluso dice claramente que la vuelta de las sociedades modernas al “tipo arcaico” de la propiedad común es el sistema al que tiende la sociedad moderna, volviendo, al menos en algunos aspectos centrales, a la comuna rural como el modelo al que tiende la sociedad capitalista para superar sus desgarramientos y contradicciones de clase y las formas de explotación. O sea que Marx no sólo ve una potencialidad y una ventaja en las formas comunales (comunidades ancestrales o comunas rurales), sino que incluso las convierte en el modelo al cual tienden “en un nivel superior” las sociedades dominadas por el capital. Si no, veamos la siguiente cita en la que, después de una larga explicación de cómo la comuna puede ser base del socialismo sin someterse al “modus operandi” del capitalismo, los países capitalistas pueden

acabar eliminando la propiedad privada y las relaciones capitalistas, y por lo tanto encaminarse: "... [al] retorno de las sociedades modernas a una forma superior de un tipo "arcaico" de la propiedad y la producción colectivas" (Marx, 1980: 38-39).

Por si queda alguna duda, la anterior cita nos plantea claramente esta idea de convertir -al menos en los aspectos esenciales- a las formas comunales en modelo básico al que tienden las sociedades modernas, es indudable que deberán superar su localismo y bajo nivel del desarrollo tecnológico con las adquisiciones de la época del capital. Esto es lo que pasa a explicar seguidamente:

Está pues, en condiciones de incorporarse las adquisiciones positivas logradas por el sistema capitalista sin pasar por sus horcas caudinas. Puede ir suplantando gradualmente a la agricultura parcelaria por la gran agricultura con ayuda de máquinas a que incita la configuración física de la tierra rusa. Entonces puede llegar a ser punto de partida directo del sistema económico a que tiende la sociedad moderna y cambiar de existencia sin empezar por suicidarse. (Marx, 1980: 39)

Insiste una vez más en que la comuna puede ser el elemento regenerador de la sociedad rusa y base para construir el socialismo sin pasar por la generalización absoluta del capitalismo, cosa que sistemáticamente han negado los modernizadores, incluidos los marxistas de manual y envilecidos que han primado los últimos 50 años. Veamos la misma idea planteada desde otro ángulo:

La mejor prueba de que este desarrollo de la "comuna rural" responde a la corriente histórica de nuestra época es la fatal crisis padecida por la producción capitalista en los países europeos y americanos, donde mayor vuelo tomó, crisis que acabará por acarrear su eliminación y propiciará el retorno de la sociedad moderna a una forma superior del tipo más arcaico: la producción y la apropiación colectivas. (Marx, 1980: 41)

Vuelve a insistir en que las crisis de los países capitalistas pueden encaminarse al retorno de la sociedad moderna a una forma superior de tipo arcaico: las formas de producción y apropiación colectivas. Insistimos en que incluso las formas comunitarias son vistas como forma específica, como modelo para proyectar un tipo de socialismo que podríamos denominar comunitario.

Hablando en teoría, la "comuna rural" rusa puede, pues, conservar la tierra desarrollando su base la propiedad común de la tierra, y eliminando de ella el principio de propiedad privada que también implica; puede convertirse en *punto de partida directo* del sistema económico al que tiende la sociedad moderna; puede cambiar de existencia sin empezar por suicidarse; puede apoderarse de los frutos con que la producción capitalista ha enriquecido a la humanidad sin pasar por el régimen capitalista, régimen que, considerando exclusivamente desde el punto de vista de su posible duración, apenas tiene importancia en la vida de su posible duración, apenas tiene importancia en la vida de la sociedad. (Marx, 1980: 40)

Aquí, tenemos otra cita todavía más clara, en la que insiste en que la comuna puede ser el punto de partida directo -incluso- del sistema económico al que tiende la sociedad capitalista y, puede cambiar de existencia bajo la forma de socialismo sin tener que ser disuelta, ni destruida. Y vuelve a insistir una vez más en que la comuna rural puede ser la base sobre la cual construir socialismo sin pasar por el capitalismo.

Si la revolución se efectúa en el momento oportuno, si concretara todas sus fuerzas (si la parte inteligente de la sociedad rusa) (si la inteligencia rusa concentra todas sus fuerzas vivas del país), en asegurar el libre desenvolvimiento de la comuna rural, ésta se revelará pronto un elemento regenerador de la sociedad rusa y un elemento de superioridad sobre los países subyugados por el régimen capitalista. (Marx, 1980: 45)

En la discusión actual en Bolivia -como se ve-, es un elemento central asegurar hoy el libre desenvolvimiento de las formas comunales que mostrarán el lado de superioridad sobre los países capitalistas. El gran dilema es: ¿estamos realmente potenciando las formas comunitarias?, o ¿nos estamos encaminando hacia la construcción de un tipo de desarrollo de un capitalismo de Estado periférico?

... si Rusia sigue marchando por el camino que viene recorriendo desde 1861, desperdiciará la más hermosa ocasión que la historia ha ofrecido jamás a un pueblo para esquivar todas las fatales vicisitudes del régimen capitalista. (Marx, 1980: 63)

En esta cita tan interesante Marx, en perspectiva histórica, nos muestra la posibilidad de esquivar las fatales vicisitudes del capitalismo. ¿Acaso esta no es una interesante base para poder discutir la forma de construir el socialismo comunitario? Pero tenemos que hacerlo a un nivel más práctico, construyendo y reconstruyendo las formas de producción y propiedad comunitarias con igual –o más– importancia que la priorización de las preocupaciones industrialistas modernas.

En Bolivia debemos meditar seria y rápidamente cómo potenciar y reconstruir las formas comunitarias de propiedad y producción, para potenciar los gérmenes de un posible socialismo comunitario. El gran problema es que ni siquiera se entiende bien la importancia y las formas prácticas de llevar adelante este potenciamiento. Este dilema lo vivimos tanto en las estructuras del Estado, como en el nivel de comprensión de algunas organizaciones y movimientos sociales. Pasemos, con todo lo debatido, al último punto, la situación concreta en la que nos encontramos en la lucha por un socialismo comunitario.

6.3. La transición hacia una posible transición socialista

Empecemos recordando que vivimos, desde la promulgación de la nueva Constitución en febrero de 2009, un periodo de transición; incluso el propio Vicepresidente ha planteado que la Constitución que tenemos “es una constitución de transición que ha tenido que flexibilizar cosas” (García Linera, 2008: 31) y, por lo tanto, el horizonte de construcción del Estado Plurinacional que todavía está en germen también es un horizonte de transición.

Por todo lo expuesto a lo largo del artículo, está claro que sólo si se logra construir el Estado plurinacional y si este es la fuente de potenciamiento de un nuevo ciclo de luchas colectivas que nos permitan ir hacia formas más profundas de autodeterminación social, es que podríamos ingresar a un periodo de transición al socialismo; pero, por sí mismo, el proceso actual no es una transición hacia el socialismo, hace falta un nuevo salto cualitativo hacia formas más profundas de autogobierno social y de disolución de las relaciones sociales y las formas de propiedad del capital. Para empezar veamos como plantea García Linera la cuestión en tres cortas citas:

Cuando hablamos del socialismo, hablamos de algo distinto, podemos llamarle *comunitarismo* o *buen vivir*, pero en el fondo estamos hablando de algo distinto a la sociedad capitalista que genera tanta pobreza, desigualdad, muerte y destrucción de la naturaleza. (García Linera, 2010a: 8)

El socialismo comunitario será la comunidad agraria a nivel planetario, tenemos la semilla comunitaria que crecerá y dará frutos poderosos para Bolivia y para el mundo. (García Linera, 2010a: 17)

El socialismo comunitario es la expansión de nuestra comunidad agraria con sus formas de vida privada y comunitaria, trabajo en común, usufructo individual, asociatividad, revocatoria, universalizado en condiciones superiores. (García Linera, 2010a: 14)

En estas citas vemos cómo plantea García Linera la formulación general del socialismo comunitario, como lucha contra las formas del capital, como expansión de las lógicas de la comunidad agraria, etc. Cuando este autor plantea la cuestión del socialismo, está claro que debemos ir más allá del capitalismo, pero la pregunta es ¿cómo?, ¿de qué manera? Y si la construcción del Estado Plurinacional (que él denomina “Estado Integral”) por sí misma nos asegura el tránsito al socialismo, García Linera parecería plantear que sí: “El Estado integral es el puente entre capitalismo y socialismo, que puede durar años, décadas o siglos” (García Linera, 2010b: 18).

Si tomamos en serio todo lo dicho en el presente artículo, más bien el Estado Plurinacional, o Estado Integral, con todo lo progresivo e interesante, sólo sería un lejano punto de partida -incluso que hoy sólo está en germen- que requiere de un nuevo impulso y un nuevo salto cualitativo. Parecería que, por sí misma, la construcción de lo que García Linera llama Estado Integral solo sería el requisito y el preámbulo de un nuevo y más vigoroso proceso de luchas colectivas, autogestionarias y de autogobierno social, de lo contrario, en una posición auténticamente emancipativa, parecería muy difícil el tránsito hacia el socialismo,

ya que incluso el llamado Estado Integral debería ser disuelto bajo formas de autogobierno social, y esto requeriría de profundos trastocamientos del conjunto del orden social y político. Queda planteado el debate de la importancia histórica y del horizonte en el que se mueve el llamado Estado Integral.

En lo político, en el socialismo comunitario, la sociedad política y la sociedad civil vuelven a fundirse gradualmente, esto quiere decir que un comunario, un joven, un estudiante, un campesino o un empresario se hacen partícipes directos de la toma de decisiones, sin necesidad de especializarse para ello, es la sociedad civil la que por sí misma toma decisiones mediante sus asambleas, congreso y cabildos, desaparece la clase política especializada y todos nos volvemos políticos, tomamos decisiones todo el tiempo. (García Linera. 2010a: 16)

Debemos decir, retomando la cita, que en la propuesta de García Linera existe un esfuerzo por plantearse una posición emancipativa, ya que el socialismo comunitario debe volver a fusionar la “sociedad política” y “la sociedad civil”, aunque, más que “todos volvemos políticos”, más bien todos dejaríamos de ser políticos, que es una cosa totalmente diferente, sobre todo si tomamos en cuenta las reflexiones y propuestas de Marx retomadas por Mézarós que se plantearon líneas arriba. En la siguiente cita vemos como está definiendo García Linera la importancia de luchar por que no surja una nueva elite que burocratice la toma de decisiones: “Esa es la garantía de que no surja una elite que burocratice la toma de decisiones. A futuro, la garantía del socialismo comunitario radica en la democratización y comunitarización del Estado, de la toma de decisiones y del gobierno” (García Linera, 2010a: 17).

Aquí es donde debemos decir que estamos de acuerdo con Álvaro García respecto al problema de la burocratización en general, pero de este planteamiento se desprende la idea de que, si aseguramos el impedir la burocratización, ya esto –casi solamente– es garantía de la construcción del socialismo comunitario, lo cual no parece ser así. La gran pregunta es ¿hemos desmoronado lo suficiente el Estado liberal colonial y las relaciones del capital y la colonialidad?, la respuesta parece ser que definitivamente no. Y sólo con medidas desde el Estado, por muy bien intencionadas que sean, no se logrará realizar el salto cualitativo que todavía se requiere dar hacia formas de autogobierno social y de deconstrucción de las relaciones sociales y de propiedad del capital.

Entonces este periodo de transición debe retomar, como todo proceso constituyente, un nuevo ciclo de luchas colectivas autónomas, aunque el gobierno puede jugar un papel de soporte de las colectividades auto-organizadas para profundizar el proceso de auto-representación social que lleve más allá el desmontaje de las relaciones sociales del capital, las formas de propiedad del capital, las relaciones coloniales y la forma Estado.

En varias de las citas vemos con claridad que, para el Vicepresidente, la construcción de lo que él denomina Estado Integral es condición necesaria y suficiente para transitar hacia el socialismo. Como hipótesis de trabajo planteamos que si bien es condición necesaria, todavía no es suficiente para transitar al socialismo.

Insistimos en que tal vez sea condición necesaria si realmente el germen de Estado Plurinacional que hoy existe logra constituirse en formas sociales -aunque sea mínimas- de restitución al cuerpo social de lo usurpado por el Estado, lo que sólo se puede lograr si desmoronamos todavía más las relaciones del capital y la colonialidad. Esta es todavía una lucha en marcha. De ninguna manera el llamado Estado Integral parece ser condición suficiente para el tránsito hacia el socialismo.

Bibliografía

Bettelheim, Ch. (1980). *Las luchas de clases en la URSS. Primer período 1917-1923*. México: Siglo XXI.

Bettelheim, Ch. (1978). *Las luchas de clases en la URSS. Segundo período 1923-1930*. México: Siglo XXI.

Clarke, S. (1991) (Comp.). *The State Debate*. Londres: McMillan.

Cortéz, R. (s/f). *Del socialismo real al autogobierno consciente*. Mesas de diálogo. Vicepresidencia del Estado Plurinacional y Fundación Boliviana de la Democracia Multipartidaria, (Paper).

- De Alarcón, S.** (s/f). *Socialismo comunitario*. Mesas de diálogo. Vicepresidencia del Estado Plurinacional y Fundación Boliviana de la Democracia Multipartidaria, (Paper).
- Dunayevskaya, R.** (2007). *Marxismo y libertad. Desde 1776 hasta nuestros días*. México: Fontamara.
- García Linera, A.** (1988). *Las condiciones de la revolución socialista en Bolivia. A propósito de obreros, aymaras y Lenin*. La Paz: Ediciones Ofensiva Roja.
- García Linera, A.** (1995). *Forma valor y forma comunidad. Aproximación teórica abstracta a los fundamentos civilizatorios que preceden al Ayllu universal*. Chonchocoro (La Paz-Bolivia): s.e.
- García Linera, Á.** (2008). Empate catastrófico y punto de bifurcación. *Crítica y Emancipación*. Nº 1. Junio. Buenos Aires: FLACSO.
- García Linera, Á.** (2010a). “El socialismo comunitario”. En: *Discursos y ponencias del Vicepresidente del Estado Plurinacional de Bolivia*. Año 3. Nº 5. Bolivia: Vicepresidencia del Estado.
- García Linera, Á.** (2010b). “Del Estado aparente al Estado Integral”. En: *Miradas. Nuevo Texto Constitucional*. Bolivia: III-CAB, Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia, UMSA, IDEA.
- Holloway, J. y Piccioto, S.** (1979) (Coords.). *State and Capital. A Marxist Debate*, Londres: Edward Arnold.
- Lenin, V.** (1980). “Más vale poco pero bueno”. En: Lenin, V. *Contra la burocracia*. México: P y P.
- Mészáros, I.** (2010). *Más allá del capital. Hacia una teoría de la transición*. Bolivia: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia.
- Marx, K.** (1946). *Crítica de la Filosofía del Estado del Hegel*. Buenos Aires: Editorial Claridad.
- Marx, K.** (1982). *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política. Borrador 1857-1858*. México: Siglo XXI.
- Marx, K.** (1978). *La guerra civil en Francia*. Pekín: Ediciones en Lenguas Extranjeras.
- Marx, K.** (1979). *Crítica del programa de Gotha*. Pekín: Ediciones en Lenguas Extranjeras.
- Marx, K.** (1980). *Escritos sobre Rusia. II. El porvenir de la comuna rural rusa*. México: Editorial P y P.
- Roux, R.** (2005). *El Príncipe Mexicano. Subalternidad, Historia y Estado*. México: Era.
- Tapia, L.** (2007). Los movimientos sociales en la coyuntura del gobierno del MAS. *Willka*. Nº 1. El Alto: Ediciones CADES