



La dimensión práctica del Estado

Antonio Gómez de Póo

Tutorizado por José M^a Hernández Losada

Universidad Nacional de Educación a Distancia

Barcelona, febrero de 2017

Resumen

Se propone una reflexión en torno a las lecturas enfrentadas que desde distintas tradiciones políticas —deudoras a su vez de diversos correlatos filosóficos— se han armado con respecto al Estado, ponderando los límites de cada una en tanto operador político efectivo. Ello conducirá al cuestionamiento del Estado como estructura social acabada y como esfera desgajada de la praxis concreta de los agentes. Los más recientes desarrollos en filosofía y ciencias sociales nos permiten retornar a la cuestión de la génesis del Estado moderno desde las coordenadas de la así llamada Teoría de la Práctica.

Palabras clave: teoría; praxis; práctica; Estado

Sumario

1. Introducción: objetivos, justificación, metodología e hipótesis
2. Naturaleza y espíritu en la filosofía clásica alemana
3. Lo objetivo y lo subjetivo en la teoría sociológica
4. Entre el solipsismo y la teoría del reflejo: la dimensión práctica del Estado
5. La aporía del Estado como espacio neutral: praxis política y Estado
6. Epílogo
7. Adenda

Referencias bibliográficas

«La fortuna ha hecho que, no sabiendo discurrir ni del arte de la seda ni del arte de la lana, ni de las ganancias ni de las pérdidas, me conviene así discurrir sobre el Estado» (Maquiavelo cit. por Negri, 2015: 85)

1. INTRODUCCIÓN: OBJETIVOS, JUSTIFICACIÓN, METODOLOGÍA E HIPÓTESIS

Es muy probable que al lector de estas líneas le asalte de entrada una suerte de desconfianza ante la enésima promesa de desenredar la madeja del Estado. Incluso si se admite ya desde el enunciado que lo novedoso del enfoque radicaría en someter a análisis el Estado desde las coordenadas de la Teoría de la Práctica, ha habido en época reciente compilaciones lo suficientemente solventes e inspiradas (Bourdieu, 2014) como para que se presuma aquí de reflexión pionera.

Sin embargo, el objetivo que persigue la presente investigación no es el de «comprender» el Estado en tanto artefacto político —aunque será obligado detenerse en el examen histórico-filosófico de su génesis y consolidación—, sino el de someter a análisis crítico los límites que a la praxis política imponen «las estructuras de Estado», por emplear una expresión entre nosotros en boga en fechas recientes.

La hipótesis de partida es, en todo caso, la siguiente: el canon que en filosofía política ha ido conformando el concepto de Estado moderno tiende a situarlo como una realidad acabada y desgajada de las prácticas concretas de los agentes, lo que permite además —y de aquí se deriva la hipótesis secundaria de esta investigación— sostener la ilusión de neutralidad del Estado, así como su carácter de «palanca del cambio» que descende seráficamente sobre los simples mortales. De ello se siguen no pocas estrategias políticas que se nutren de la toma del Estado como quintaesencia de la praxis política.

Estas dos hipótesis, así esbozadas, corren el riesgo de pecar de una soberbia injustificada. Por supuesto en el transcurso de esta investigación habrá ocasión de dar cuenta tanto de los principales autores que respaldarían esta particular concepción del Estado como de aquellos aportes que han buscado erosionar esta visión «monolítica» del Estado.

Con todo, no debe presuponerse que el punto de vista aquí sostenido sea una toma de partido decididamente beligerante con respecto al Estado. Se evitarán en este escrito —en la medida de lo posible— querellas escatológicas y metafísicas sobre la disolución final del Estado, si bien la presente reflexión se reclama como

tentativa de superación de la praxis política encauzada dentro de los límites de la «máquina Estado», abogando así por una apertura de la praxis política hacia nuevos horizontes, en el marco de lo que últimamente ha dado en llamarse «politización de la existencia».

De lo expuesto hasta el momento se atisba ya que la metodología a emplear consistirá en un análisis genealógico que, con vocación hermenéutica, buceará entre algunos de los principales textos que jalonan la concepción filosófica del Estado moderno. A través del análisis crítico de los mismos habremos de problematizar gran parte de los presupuestos sobre los que se asienta la idea moderna del Estado, que no en vano remiten a laberintos epistemológicos previos, fundantes en parte de la tradición filosófica moderna pero que con respecto a la praxis política no pocas veces abocan a callejones sin salida.

Para el tema que aquí nos ocupa la principal disputa epistemológica a considerar será la que se pregunta por la relación de lo subjetivo y lo objetivo o, más específicamente: el modo en que lo objetivo y lo subjetivo se entretujan en la acción humana y producen realidad social, disputa que recorre toda la historia de la filosofía moderna.

En lo que sigue nos tomaremos muy en serio la aseveración de Woolgar, según la cual habría una «equivalencia esencial entre ontología y epistemología: cómo conocemos es lo que existe» (1991: 83). Concediendo que pueda pecar de exageración algo gratuita, sin embargo sí parece que las encrucijadas epistemológicas delimitan en cierto modo las posibilidades de pensar lo ontológico. A través de un somero repaso a los presupuestos epistemológicos en que se mueven la filosofía alemana primero y la institucionalización de la disciplina sociológica después, habremos de ir dando forma a una «ontología del ser social» desde las coordenadas de la Teoría de la Práctica.

2. NATURALEZA Y ESPÍRITU EN LA FILOSOFÍA CLÁSICA ALEMANA

Ello nos obliga a reparar ahora en la etapa de la historia de la filosofía que ha dado en denominarse «Filosofía Clásica Alemana». Tal etapa estaría flanqueada principalmente por la obra de las dos grandes figuras de la filosofía alemana: Kant como precursor y Hegel como canto de cisne, con Fichte y Schelling como importantes jalones intermedios. En definitiva, por filosofía clásica alemana puede entenderse a grandes rasgos la escuela filosófica del idealismo alemán, escuela de particularísimos presupuestos pero llamada a ejercer una influencia sin parangón en todas las filosofías que desde entonces han sido.

La primera precisión obligada es que tal delimitación en autores y alcance temporal no es endógena, sino que filosofía clásica alemana constituye en gran medida la etiqueta con que han tendido a ser agrupados dichos autores a posteriori, en especial en la sistematización historiográfica marxista, en donde se conciben a modo de espantajo que sirva de *sparring* a las tesis de Marx & Engels. Sin embargo, sería absurdo no reconocer una cierta coherencia interna entre los idealistas alemanes. Sus filosofías son todas ellas filosofías del sujeto exacerbadas, al punto en que Santayana (2014) ha podido hablar de *El egotismo en la filosofía alemana*.

En la génesis del idealismo alemán se entretrejen condicionamientos culturales como la Reforma y su expresión luterana y condicionamientos sociohistóricos como el atraso económico y la debilidad política de Alemania frente a sus vecinos ingleses y franceses. Por ejemplo, los mismos Marx & Engels conciben esta etapa de filosofía clásica alemana como propedéutica de la burguesía alemana de cara a su enfrentamiento largo tiempo aplazado con la aristocracia menguante —los reaccionarios *Junker* prusianos—, enfrentamiento que por lo demás no quedará zanjado con la revolución de 1848, en el marco de la llamada «primavera de los pueblos»¹.

En el marco de dicha disputa deben entenderse también los afamados discursos de Fichte a la nación alemana. El propio filósofo ya nos está dando una

¹ «En 1833-1834, Heine publicó sus obras *Escuela romántica* y *Contribución a la historia de la religión y de la filosofía en Alemania*, en las que defendía la idea de que la revolución filosófica en Alemania, cuya etapa final era entonces la filosofía de Hegel, era el prólogo de la inminente revolución democrática en el país» (Marx & Engels, 2006: 9).

pista clave al enunciar desde el título semejante destinatario. Aunque en principio pronunciados por el autor en el Berlín ocupado por las tropas napoleónicas, están ideados para su difusión masiva: su público potencial es nada menos que la población completa de los distintos estados alemanes. Un público que no se situaría en relación de simultaneidad consigo mismo y que tampoco se encuentra, con respecto al propio Fichte, en relación necesaria de espectador-orador, sino más bien en relación «postaurática»².

En consecuencia, discursos que invitan a ser asumidos en tanto leídos, dado que la simultaneidad de todos sus destinatarios es obviamente un imposible. Los discursos de Fichte, si bien han heredado la terminología antigua, son ya un producto radicalmente distinto. De hecho, para que Fichte se plantee siquiera dirigir sus discursos a la nación alemana tiene que existir bien la esperanza, bien el convencimiento, de que éstos cuentan con posibilidades reales de llegar a su destinatario.

Pero sin duda, en tanto antecedente directo con connotaciones filosóficas fácilmente rastreables, tendríamos el movimiento literario —y en última instancia también político— del Romanticismo alemán. Es cierto, el Romanticismo no es exclusivo de Alemania, pero allí tomará su carácter más acabado y definido, en gran medida por los motivos más arriba aducidos, como eran el especial papel que la religión luterana jugaba en la vida cultural alemana y el secular atraso político y económico en que los alemanes se veían sobre todo con respecto a Francia.

El Romanticismo será en Alemania terreno propicio para el intercambio de impresiones entre literatos y filósofos, alimentando el famoso dicho que llegará a hacer fortuna: «*Land der Dichter und Denker*». Así, permeará también un notable tópico literario a la filosofía alemana, como es el del destino aciago por el que las obras humanas escapan a la voluntad de sus hacedores, volviéndose hacia éstos con afán de sometimiento.

En el plano literario, el aclamadísimo *Fausto* de Goethe sería a todas luces la cumbre de un planteamiento semejante, al punto de erigirse en *Leitmotiv* de toda la obra. A estas alturas imagino claro para el lector que lo que se está tratando de

² Véase Benjamin, Walter. 1989. "La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica", en *Discursos Interrumpidos I*. Buenos Aires: Taurus.

presentar es la problemática de la alienación, tan cara a la filosofía alemana. No se negará que existen precedentes en el campo filosófico, muy notablemente la obra de Rousseau, hacia la que no en vano se volvieron con avidez lectores tales como Kant, Hegel o hasta el mismo Marx. Sin embargo, el cariz literario-romántico traspasará al concepto de alienación un tono trágico aún más acusado.

Todos los autores que en adelante se planteen la cuestión de la alienación y sus formas derivadas como el extrañamiento o la cosificación, habrán de recoger ese tono trágico que hunde sus raíces hasta las profundidades del Romanticismo alemán. Así, autores de la tradición crítica marxista como el propio Marx o Georg Lukács son inexplicables si se aíslan de su pulsión romántica de juventud, de la que ninguno de los dos llegará nunca a desprenderse del todo y de la que arranca su crítica protorromántica del capitalismo.

Más aún, se ha podido decir de la *Fenomenología del Espíritu* (Sánchez Ortiz de Urbina, 2007) que presenta una palpable estructura de *Bildungsroman*, y todavía un rápido vistazo al índice de las *Lecciones sobre Filosofía de la Historia Universal* nos muestra una estructura que tiene más de novelesca que de ensayística. Compárese con la estructura del método «claro y distinto» cartesiano³.

Ello por cuanto hace al aporte literario. Sin embargo y desde las coordenadas de la filosofía no podemos sino dedicar unas líneas a explicitar lo que supuso para todos los filósofos de la generación inmediatamente posterior una figura de la talla de Kant. Tanto Fichte como Schelling y Hegel conciben y arman sus edificios teóricos en diálogo —en ocasiones en franca oposición— a las tesis de Kant. Los mentados sucesores someterán a crítica toda la obra kantiana, pero tropezarán una y otra vez con la *Crítica de la razón pura*, una obra cuyos planteamientos gnoseológicos obligarán a toda una generación de filósofos alemanes a volverse de manera decisiva hacia la teoría del conocimiento.

Como es bien sabido, Kant, insatisfecho tanto con el racionalismo continental como con el empirismo británico, concibe su trascendentalismo como mecanismo mediato que permita tender puentes entre ambas escuelas de pensamiento o, mejor aún, la definitiva superación de ambos planteamientos. Tal es el sentido de su

³ No digamos ya con la estructura interna casi concéntrica de la *summa* teológica altoescolástica, como sugiere Panofsky (2007: 29).

autoadjudicada «revolución copernicana», sobre la que ironizara Bertrand Russell (1977) en términos de «contrarrevolución ptolemaica», por cuanto devolvía al sujeto al centro del que había sido destronado por Copérnico.

En todo caso el apriorismo kantiano, al postular como necesarias categorías previas del sujeto que habían de dar forma al acto de conocer, había también establecido una tajante escisión entre lo cognoscible y lo incognoscible del objeto, o dicho de otro modo: entre su forma fenoménica y su realidad última nouménica. Esta distinción será de una importancia crucial en todos los autores que venimos citando, incluido Marx, porque adquirirá tono trágico de «desgarro» en convergencia con el lamento literario y casi místico de la alienación. Como veremos tales tópicos habrán de penetrar también a las ciencias sociales, así en Simmel como en el mismo Weber de la «jaula de hierro».

La temática de la alienación en Hegel, complicada y sutil en sus fases dialécticas que no podemos pormenorizar aquí, remite siempre e indefectiblemente a una «promesa de reconciliación», patente también en esa estructura interna de *Bildungsroman* con que dota a sus obras. A su vez, es esa promesa de reconciliación la que penetra toda la apuesta dialéctica de Marx. Al maestro sólo le reprocha unas categorías en exceso hipostasiadas, lo que pretende corregir mediante su famosa «vuelta del revés», haciendo depender la superestructura o *Überbau* de la infraestructura o *Basis*.

La escisión entre naturaleza y espíritu del primer idealismo irá así evolucionando hacia una escisión entre naturaleza e historia y, en última instancia, naturaleza y cultura⁴. La visión de Marx de lo social como todo holístico le permitirá superar el sustancialismo de las categorías dialécticas hegelianas mediante el recurso a historizarlas. Para Marx no hay escisión posible entre naturaleza e historia, sino que la historia es historia natural y la naturaleza es inevitablemente histórica. Así, expresado con gran belleza y clarividente sarcasmo:

Para eliminar esta contradicción, Feuerbach se ve obligado a recurrir a una doble concepción, oscilando entre una concepción profana, que sólo ve “lo que aparece sobre la

⁴ Gustavo Bueno (1997) ha propuesto la cultura como «reino» enfrentado a la naturaleza en sustitución y evolución de la oposición escolástica entre «reino de la naturaleza» y «reino de la gracia».

tierra”, y otra superior, filosófica, que contempla la “verdadera esencia” de las cosas. No ve que el mundo sensible que le rodea no es algo directamente dado desde toda una eternidad y constantemente igual a sí mismo, sino el producto de la industria y del estado social, en el sentido de que es un producto histórico, el resultado de la actividad de toda una serie de generaciones, cada una de las cuales se encarama sobre los hombros de la anterior, sigue desarrollando su industria y su intercambio y modifica su organización social con arreglo a las nuevas necesidades. Hasta los objetos de la “certeza sensorial” más simple le vienen dados solamente por el desarrollo social, la industria y el intercambio comercial. Así es sabido que el cerezo, como casi todos los árboles frutales, fue transplantado a nuestra zona hace pocos siglos por obra del *comercio* y, tan sólo por *medio* de esta acción de una determinada sociedad y de una determinada época, fue entregado a la “certeza sensorial” de Feuerbach (1970: 46-47)

De esta manera ha logrado Marx erosionar también la atalaya de lo nouménico kantiano, aunque ello no implique que no conciba aún una cierta distancia, en la medida en que «toda ciencia sería superflua, si la forma fenoménica y la esencia de las cosas coincidiesen de manera inmediata» (Marx cit. por Lukács, 2007: 79). El mecanismo mediante el cual se exponen las relaciones dialécticas y mutuamente constitutivas de lo natural y lo social es el trabajo humano en tanto disposición antropológica de la especie. Así en el propio Lukács:

[...] ante todo, el ser social en su totalidad y en todos sus procesos singulares presupone el ser de la naturaleza inorgánica y de la orgánica. El ser social no puede entenderse en tanto que autónomo del ser natural ni como su contrario excluyente, como hace gran parte de la filosofía burguesa en relación con los llamados «dominios del espíritu». De la misma manera, la ontología del ser social en Marx excluye enérgicamente una simple y vulgar translación de las leyes de la naturaleza a la sociedad, como fue el caso en el tiempo del darwinismo social. Las formas de objetividad del ser social crecen en el cauce de la emergencia y del despliegue de la praxis social, a partir del ser natural y devienen cada vez más expresamente sociales. Tal crecimiento es ciertamente un proceso dialéctico, que comienza con un salto, con el emplazamiento teleológico en el trabajo, con el que no puede darse analogía alguna en la naturaleza (2007: 70-71)

Como vemos, es a través del trabajo que se concibe la sutura del desgarró en la teoría marxista. El trabajo es además praxis, en el sentido que esta palabra adquiere en los postulados de Marx —«Tesis Once sobre Feuerbach»—, es decir,

transformación del entorno y de las relaciones sociales y humanas que en última instancia habrá de devenir revolucionaria.

Hasta aquí la línea descrita parece más o menos simple. Marx recoge una serie de embrollos epistemológicos —y por extensión ontológicos— de la filosofía clásica alemana y los neutraliza historizando lo que hasta entonces había operado como categorías de la lógica abstraídas de todo ser social y fuertemente sustancializadas. Visto así podría concluirse sobre la filosofía clásica alemana lo mismo que tan duramente había sentenciado Durkheim sobre la filosofía y la religión tradicional chinas, en cuanto ofrecían soluciones sofisticadísimas a cuestiones más bien abstrusas⁵.

Sin embargo las cosas distan mucho de ser tan sencillas. Del mismo modo que el proyecto marxista de filosofía crítica brota de la explotación hasta el límite de las contradicciones del sistema hegeliano, así también habrá de surgir de los intersticios del sistema kantiano el proyecto fenomenológico de filosofía comprensiva. Tanto en el plano filosófico como en el sociológico⁶, y a pesar de los múltiples intentos de subsumir ambos enfoques en uno, los sistemas hegeliano y kantiano a través de sus formas marxista y fenomenológica han seguido disputándose los pecios epistemológicos y ontológicos del naufragio de la filosofía clásica alemana⁷.

Un autor de alargada sombra en la filosofía del siglo XX y cuyo encaje en la tradición fenomenológica admite matices, a pesar de su evidente vínculo con Husserl, es sin duda Martin Heidegger. Es interesante comparar, por concurrencia generacional, el tipo de respuestas que, más o menos por la misma fecha, Heidegger y Lukács están ofreciendo a interrogantes similares. Lukács publica *Historia y conciencia de clase* en 1923, mientras Heidegger publica *Ser y tiempo* en 1927. Para ambos autores serán obras cuya influencia superará a todo lo que con posterioridad escriban.

⁵ «Sucede que estamos en presencia de un caso, particularmente típico, en el que el pensamiento colectivo ha trabajado, de una manera reflexiva y profunda, sobre temas claramente primitivos» (Durkheim, 1996: 90).

⁶ El enfoque de sociología «comprensiva» weberiano es en parte ajuste de cuentas al sistema marxista con combustible fenomenológico.

⁷ Así Bourdieu, cuando tenga que presentar la oposición objetivo/subjetivo nos hablará de «física social» —en la que incluye a buena parte del estructuralismo marxista— y «fenomenología social».

Si con Lukács veíamos cómo el trabajo era la forma primigenia de toda praxis humana y por ello condicionaba en origen la forma de la socialidad al fundar el horizonte teleológico⁸ de la especie humana, en Heidegger hay un aspecto irreductible del ser que no puede ser descifrado desde las relaciones sociales ni tampoco desde el escrutamiento de lo natural, el «ser de lo intencional»:

El modo de ser de este ente es el estar a la mano. Pero el estar a la mano no debe ser entendido como mero carácter aprehensivo, como si al “ente” inmediatamente compareciente se le endosasen luego tales “aspectos”, y de esta manera se “colorease subjetivamente” una materia cósmica, que estaría primero presente en sí. Una interpretación orientada de este modo no advierte que para ello el ente tendría que ser comprendido y descubierto primero como algo que sólo estaría-ahí, y que en el curso del trato que descubre el “mundo” y se lo apropia, cobraría luego primacía y liderazgo. Pero esto va en contra del sentido ontológico del conocimiento, acerca del cual hemos hecho ver que es un modo *fundado* del estar-en-el-mundo. El conocimiento no logra poner al descubierto lo que solamente está-ahí sino *pasando a través* de lo a la mano en la ocupación. *El estar a la mano es la determinación ontológico-categorial del ente tal como es “en sí”* (Heidegger, 2005: 99)

Obviamente se trata de la recuperación del tópico husserliano de la intencionalidad. Toda conciencia está orientada a algo, todo objeto se nos aparece también en tanto orientado a una conciencia. Al erigirse la conciencia en petición de principio de la filosofía husserliana, sólo puede concebirse el encuentro humano en tanto mera intersubjetividad. Sobre Husserl podríamos decir lo mismo que sobre Durkheim dice Bourdieu: «él nunca lo ha ocultado, era un neokantiano e incluso uno de los neokantianos más consecuentes que haya existido» (2014: 229). En efecto, ahora con Garcés:

El esquema de *Ego-Alter Ego* plantea el problema de la alteridad desde la separación (desde el frente a frente) y, por tanto, como un problema de acceso al otro. Por eso está asociado a la cuestión del solipsismo, tanto moral como epistemológico, y al problema del reconocimiento. La intersubjetividad es un problema típicamente moderno,

⁸ «Pero lo que distingue ventajosamente al peor maestro albañil de la mejor abeja es que el primero ha modelado la celdilla en su cabeza antes de construirla en la cera» (Marx, 2008: 216)

propio de una filosofía que ya ha hecho del sujeto y de su conciencia el pilar central y soberano de la metafísica (2013: 128)

Ello aboca a Husserl a lo que con ayuda de Pessoa podríamos evocar poéticamente como «el horror metafísico del Otro»⁹. Por ello es interesante detenerse en el modo en que Heidegger trata de esquivar la aporía husserliana de la intersubjetividad. Al fin y al cabo la fenomenología escala hasta la filosofía clásica alemana, donde como hemos visto el peso de la conciencia tendía a la hipertrofia. Preocupado por rebajar el egotismo trascendental de su maestro, que en cierto modo devolvía a la casilla de salida del subjetivismo kantiano, Heidegger va a tratar de rebasar las vías muertas de Husserl a través de su celeberrimo *Dasein*.

El *Dasein* es un estar-ahí, arrojado al mundo. Se perfila la vida humana como existencia que cobra sentido tan sólo en la medida en que se constituye en relación inmediata —no mediada, como por ejemplo a través del trabajo en los planteamientos marxistas— con el mundo¹⁰. De entrada, valga para Heidegger lo mismo que adujimos para el caso de Hegel: nos enfrentamos a una filosofía original y profunda, a la que no podemos hacer justicia aquí. Sin embargo sí trataremos de demostrar someramente cómo Heidegger fracasa en su tentativa de desbordar toda noción de sujeto, y como de hecho, por más esfuerzos de sus epígonos por presentarnos el *Dasein* como constitutivamente «extático», relacional y abierto al mundo, la filosofía de Heidegger desemboca en un solipsismo que no tiene nada que envidiar al de su maestro, siendo acaso el suyo más lúgubre y esotérico que el de Husserl.

En la tentativa de despojar al sujeto cartesiano de su «privilegio epistemológico» ha situado Heidegger al ser humano al mismo nivel de otros entes, principalmente útiles y objetos, que a su vez se corresponderían a grandes rasgos con lo *Zuhanden* o dado a la mano —así en su conocido ejemplo del martillo— y lo *Vorhanden* o puro estar-ahí. Las consecuencias que este manojito de nuevas conceptualizaciones ha tenido para la Teoría de la Práctica no son en absoluto

⁹ «¡El horror metafísico del Otro!/¡Este pavor de una conciencia/como un dios espiándome!/¡Ojalá yo pudiera/ser la única cosa, o animal,/para no ver que nadie me mirase!» (Pessoa, 2011: 156-157)

¹⁰ De ahí también la distinción que operará el Heidegger maduro entre *Erde* y *Welt* entendidos como Tierra y mundo, referencia tenuemente velada a lo fenoménico y nouménico kantiano.

despreciables, en especial en lo que se refiere a lo *Zuhanden* como lo tácitamente aprehendido¹¹. De hecho algunos de los enfoques que se nos quieren hacer pasar como más rompedores en la teoría sociológica contemporánea, así el especismo como el posthumanismo, deben no poco a este rebajamiento de las ínfulas del sujeto ensayado por Heidegger.

La noción de Ser heideggeriana conserva, dígame lo que se quiera, un indudable regusto teológico cristiano y hasta casi platónico¹². El Ser participa en diversos modos y grados de los entes, aunque sólo el *Dasein* es ente que se pregunte por el Ser. Más aún, según vaya madurando la sistematización de su pensamiento, el propio Heidegger nos anunciará al hombre como «pastor del Ser». Y es que «existir como hombre no es otra cosa que ser el espacio de iluminación y aparición del Ser» (Garcés, 2005: 212). Así también Löwith:

¿Y es posible investigar la esencia del Ser prescindiendo de un ente al que se interroge, sea éste, como en el *Ser y Tiempo*, el mismo hombre que pregunta, o sea un Dios creador del hombre y del mundo, o sea, en fin, un Cosmos que sustenta lo humano y lo divino? Pero si Heidegger rechaza el intento de fundamentar el Ser universal en la existencia del mismo hombre, sólo queda la opción de aclarar el Ser teológicamente al modo cristiano o cosmológicamente, como hicieron los griegos. La “presencia” que hace posible el descubrimiento de cualquier ente concreto permanece cerrada si ella misma no es un ente que pueda iluminar y descubrir (1956: 96-97)

En definitiva, si el Ser precisa necesariamente de un *Dasein* que lo inquiera o un pastor que lo vele, de ello se sigue en cierto modo que ser es ser percibido, «*esse est percipi*», en lo cual sólo, y a medias, creía el obispo Berkeley¹³. Para este viaje no hacían falta alforjas.

¹¹ En este punto incluso en la obra de Bourdieu podríamos rastrear la influencia duradera del Heidegger de las «remisiones constitutivas» y del martillar como «práctica», a pesar de que por lo demás Bourdieu ha podido llegar a ser muy duro con Heidegger. Véase Bourdieu, Pierre. 1991. *La ontología política de Martin Heidegger*. Barcelona: Paidós.

¹² Su abigarrado esquema de Ser y entes parece reeditar por momentos la problemática escolástica de los universales.

¹³ Evidentemente, se trata de un cariñoso homenaje al poeta: «Que todo reaccionarismo consecuente termina en la caverna o en una edad de oro, en la cual sólo, y a medias, creía Juan Jacobo Rousseau» (Machado, 2004: 66)

Nuestra impresión es que Heidegger fracasa estrepitosamente en su intento extático y relacional de burlar el subjetivismo, entre otras cosas por su olvido más o menos deliberado de la propiedad fundante del cuerpo, tarea pendiente a la que se encomendará Merleau-Ponty¹⁴. Además conecta al respirador artificial la tajante escisión kantiana entre lo fenoménico y lo nouménico, a través de esquemas duales como el *Zuhanden/Vorhanden* o el *Erde/Welt*.

Ahora bien, dicho esto es de justicia reconocer que, pese a lo oscuro de su prosa, Heidegger ha iluminado el campo filosófico con aportes sugerentes, como su noción de una practicidad pegada a la mano que antecede toda reflexión del ego pensante o, sin ir más lejos, la visión de los útiles y lo objetual como constituyente de nuestra propia «subjetividad» —aunque obviamente Heidegger no lo expresaría así—, lo que ha tenido no pocas derivadas en los diversos enfoques de posthumanismo protésico.

Por último cabría destacar su noción de las remisiones constitutivas. Así, su idea de una precomprensión¹⁵ tácita y siempre anticipatoria de nuestro mundo, que a su vez remite a otra precomprensión tácita y anticipatoria *ad infinitum*, es la que está detrás de su ingeniosa refutación de la «Tesis Once sobre Feuerbach»¹⁶. Heidegger sostiene que la transformación del mundo presupone antes la transformación de la concepción que se tiene del mundo y, más aún, que una concepción del mundo sólo puede ser «ganada» mediante la interpretación a fondo del mismo.

En cualquier caso y como hemos tenido ocasión de comprobar, los dos ensayos de emancipación de las aporías legadas por la filosofía clásica alemana presentan sus limitaciones. El proyecto crítico marxista, porque en el extrañamiento generado por la naturaleza teleológica del trabajo no es capaz de plantear una reapropiación de lo alienado salvo como promesa de un futuro que es en el fondo postergación escatológica, lo que tampoco se aleja tanto de la promesa hegeliana de «reconciliación» en el espíritu absoluto. El proyecto comprensivo

¹⁴ Quizá no por casualidad un filósofo que se ha nutrido precisamente de fuentes tanto marxistas como fenomenológicas.

¹⁵ También Durkheim, aunque en un sentido algo distinto, hablará de prenociones.

¹⁶ «Los filósofos no han hecho más que interpretar de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo» (Marx & Engels, 2006: 59).

fenomenológico, porque en su tentativa de enajenación de la conciencia en el mundo nos devuelve el noúmeno kantiano del que había prometido liberarnos y se aboca progresivamente al solipsismo. La teoría sociológica contemporánea ha tratado de superar dichas aporías precisamente mediante una recombinação de los aportes marxistas y fenomenológicos. Veamos con qué resultado.

3. LO OBJETIVO Y LO SUBJETIVO EN LA TEORÍA SOCIOLÓGICA

Desde su progresiva institucionalización a lo largo de la segunda mitad del siglo XIX, la historia de las ciencias sociales ha sido la de su conflicto con la filosofía. Por defecto profesional y por hacer también de la necesidad virtud, haremos ahora un somero recorrido de dichas relaciones a partir del establecimiento del estatuto «científico» de la sociología.

Para el caso francés, tanto las corrientes intelectuales del momento —neokantismo, positivismo— como la personalidad carismática y arrolladora de Durkheim, provocaron que la sociología se concibiera como la ciencia de los hechos sociales, con la aspiración en cierto modo excluyente de «explicar lo social por lo social». Esta primera sociología durkheimiana fue construida en oposición consciente a la psicología de su época, pero más subrepticamente fue situada por Durkheim en una cierta equidistancia beligerante tanto con la razón filosófica como con la razón histórica.

La sociología habría venido así a denunciar como cháchara gran parte de lo que se hacía pasar por psicología científica en el momento de su irrupción en la arena académica francesa, pero sobre todo a llenar los vacíos que las deficiencias de planteamiento imponían al análisis de lo social en filosofía e historia. Aún en nuestros días ha podido reflexionar Passeron al ser inquirido sobre su aterrizaje en la disciplina sociológica: «En el fondo, solo hay dos sabores bien reconocibles de la presa humana, el que surge de la cocina filosófica de los análisis del pensamiento y el que surge del razonamiento histórico del relato de sus actos» (cit. por Moreno Pestaña, 2012: 271).

Para el caso que nos ocupa, las relaciones de la sociología con la filosofía siempre han resultado ambivalentes y conflictivas. Por un lado, en la disciplina se respira un estado latente de denuncia del discurso filosófico como ocultamiento interesado de su propia génesis social —el así llamado «lugar de enunciación del discurso»—, por el otro, la sociología se ve forzosamente impelida a operar con conceptos legados por la tradición filosófica y que en muchas ocasiones se erigen también en punto ciego axiomático de la razón sociológica, entre los cuales el propio

concepto de sociedad, sólo muy recientemente problematizado por los sociólogos, sería el mejor ejemplo.

Sin embargo hay más, como por ejemplo muchos de los que sustentaron el intento de institucionalización durkheimiana de la disciplina: el concepto de ciencia, el concepto de hecho, etc. Valdría la pena tener presente, a modo de «vigilancia epistemológica», el famoso *dictum* orteguiano: «las ideas se tienen; en las creencias se está» (1983: 383).

Quizá es menester que así sea, en el sentido en que toda ciencia necesita operar un cierto «cierre categorial» —por emplear la conocida formulación de Bueno (1976)— para echar a andar. Pero no es menos cierto que, si admitimos con Deleuze & Guattari (1997) que la filosofía es la disciplina encargada de bregar con los conceptos, precisamente la sociología, que gusta de asumirse a sí misma como ciencia social reflexiva por excelencia, no debiera jamás —como petición de principio programática— romper amarras con la tradición filosófica.

Si seguimos ceñidos a la implacable arena académica francesa, veremos que en cualquier caso los choques entre filosofía y ciencia social han sido una constante, pero una constante que también ha resultado fructífera. Las acusaciones cruzadas han sido sucedidas por períodos de fecunda hibridación entre escuelas y perspectivas, a las que se ha sumado también la disciplina histórica si pensamos en enfoques como el de la Escuela de los *Annales* y, dentro de ésta, la Historia de la *longue durée* propuesta por Braudel.

Este proyecto de hibridación que se intensifica en Europa tras la segunda posguerra es el mismo que Ortega anhelara para España y que en nuestro país se verá prematuramente abortado por el hiato —también académico— en que se erige la Guerra Civil, como ha mostrado recientemente Moreno Pestaña (2013) en el marco de un sugerente estudio sobre trayectorias de clase y generacionales en la filosofía española de posguerra. Así es como debe leerse la observación sarcástica de Ortega en su prólogo a las *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal* de Hegel: «Yo creo firmemente que los historiadores no tienen perdón de Dios. Hasta los geólogos han conseguido interesarnos en el mineral; ellos, en cambio, habiendo entre sus manos el tema más jugoso que existe, han conseguido que en Europa se lea menos historia que nunca» (2012: 17).

Todavía en Francia, y por centrarnos en quien ha sido exponente central de la Teoría de la Práctica en dicho país, un tótem intelectual¹⁷ como Bourdieu pudo combinar ambas tendencias con notable ambivalencia. Desde erigirse en *enfant terrible* «cruzado» que cae sobre la arena filosófica en forma de razia para denunciar sus excesos, hasta su lectura e incorporación con provecho a su «praxeología» de lo social de autores como Merleau-Ponty, Wittgenstein o hasta el mismo Pascal. Así, en el marco de una intervención en un debate público: «Me parece que hay que adquirir y es posible hacerlo si uno se da el proyecto, el mínimo de cultura filosófica que hay que tener para protegerse contra las imposiciones filosóficas. Es como el judo. Hay que saber lo suficiente para destruir a un gordo que viene a espachurrarte la cabeza con tres conceptos de pacotilla» (cit. por Moreno Pestaña, 2005: 17).

Concepción en verdad bien pobre de las relaciones de mutuo provecho que entre filosofía y sociología podrían darse, esta afirmación no hace justicia a la propia trayectoria de Bourdieu, quien en el fondo fue formado como filósofo y nunca renunció del todo a la vocación filosófica en sus reflexiones.

En una última mirada al panorama filosófico español, en concreto al de finales de los sesenta y principios de los setenta del pasado siglo, de nuevo Moreno Pestaña (2011) ha demostrado cómo el encendido debate Sacristán-Bueno *Sobre el lugar de la filosofía en los estudios superiores* o *El papel de la filosofía en el conjunto del saber*, según se acuda al primer autor o al segundo, es en el fondo una reactualización y discusión del proyecto orteguiano de diálogo fecundo entre filosofía y ciencias sociales.

Pero dejemos España —y de paso Francia— para dirigir ahora las miradas hacia Alemania. Como es bien sabido y ha sido sobradamente estudiado, la institucionalización de las ciencias sociales corre en Alemania una suerte bien distinta a la francesa. Por la muy particular composición social siempre precaria de la intelectualidad alemana, así como por la propia historia filosófica germana, allí el positivismo nunca podrá ser hegemónico.

¹⁷ A pesar de su muerte más o menos prematura, su influencia en la vida intelectual francesa sigue creciendo exponencialmente hasta el día de hoy.

A partir de Dilthey y otros autores se institucionalizará una escisión tajante entre ciencias naturales y las así llamadas ciencias del espíritu o *Geisteswissenschaften*, entre descripción nomotética y comprensión —*Verstehen*— ideográfica, por utilizar ahora la conocida distinción de Windelband.

A lo largo de todo el siglo XIX la academia alemana había recopilado una vastísima reflexión histórica, especialmente referida a las civilizaciones antiguas y, muy especialmente, con respecto a la Antigua Grecia. Ello unido a la evidencia etnográfica que los distintos imperios coloniales de los europeos iban recopilando, así como a un importante esfuerzo filológico comparativo —de esta época datan por ejemplo las primeras tentativas de emparentar el griego y el sánscrito, emergiendo así la categoría de lo indoeuropeo—, dio lugar, en el particular *Zeitgeist* de la *Kultur* germana como opuesta a la *civilisation* francesa, al convencimiento de que las llamadas ciencias del espíritu no podían proceder al modo de las ciencias naturales.

Si en Francia se daba una fricción de placas tectónicas entre filosofía y ciencias sociales, de cuyo choque emergían nuevas cumbres desde las que topografiar nuevos pasos para el pensamiento, en Alemania la tendencia era al alejamiento entre placas y la apertura de fallas insalvables, sin sutura posible. Negándole a las ciencias sociales toda posibilidad de establecimiento de leyes o de proceder axiológicamente libre, se condenaba a éstas a mero apéndice de las humanidades clásicas, en especial filosofía e historia, anulando el espacio intermedio en que las ciencias sociales pudieran servir como puntos de sutura.

No es ya el mero hecho de que las ciencias del espíritu rehusaran amoldarse a un modelo positivista, sino que en ocasiones serán incluso las así llamadas «ciencias duras» las que acudirán a las ciencias del espíritu para nutrir sus aparatos conceptuales, como demuestra Forman (1984) en su esclarecedor estudio sobre la teoría cuántica entre los físicos alemanes.

La sociología alemana padecerá así una institucionalización tardía y precaria. Pero no en vano y muy a pesar de haberse librado —afortunadamente y por las especiales coordenadas en que se movía la reflexión filosófica germana— del trampantojo del positivismo, como no podía ser de otro modo también la sociología alemana heredará de la filosofía no pocas cuentas pendientes. Si la sociología francesa parecía haber dado por buenos conceptos de la tradición filosófica que no

sentía la necesidad de problematizar como eran ciencia, sociedad, hecho científico o hecho social, la sociología alemana iba a centrarse desde sus inicios en la difícilísima problemática epistemológica y ontológica de las relaciones entre lo objetivo y lo subjetivo.

Problema heredado del particular filosofar de los alemanes, desde él han de leerse la preocupación por el peso respectivo de los factores ideales y materiales en el cambio social en Weber, la distinción *Gemeinschaft* —comunidad en donde priman relaciones de tipo afectivo y subjetivo— y *Gesellschaft* —sociedad en donde priman las relaciones de tipo impersonal y objetivo— en Tönnies o gran parte de la producción teórica de Simmel, que es quizá quien más atención presta a este asunto de entre los pioneros de la sociología alemana.

Ello se explica en parte por una molesta presencia fantasmagórica que acecha desde el principio a la sociología alemana, en un modo mucho más acuciante con respecto a la Francia del positivismo triunfante. Nos referimos obviamente a la vasta obra marxiana, que alterna en la sociología alemana tentativas de tímida integración con fases de fuerte rechazo. Así acontece por ejemplo en Weber, sin ir más lejos. Esta presencia molesta sumerge desde sus inicios a la sociología alemana en la problemática de la alienación.

Recapitulemos. Marx había heredado de la filosofía clásica alemana la preocupación por las relaciones entre lo objetivo y lo subjetivo, entre la naturaleza y la historia, etc. Esta relación, por las especiales condiciones de producción del *milieu* social e intelectual alemán, será vivida en términos trágicos como desgarró. Así reaparece esta vieja preocupación por ejemplo en Simmel, en la forma que él denomina «autonomización de los contenidos»:

Si las circunstancias y necesidades prácticas llevan a los seres humanos a elaborar el material de la vida que hay que obtener del mundo mediante las fuerzas de la inteligencia, de la voluntad, del impulso configurador, de las mociones del sentimiento, a dar a sus elementos determinadas formas en función de sus fines, de modo que sólo en estas formas hacemos funcionar y usamos este material, resulta que aquellas fuerzas e intereses se elevan de manera peculiar sobre el servicio a la vida que en un principio los había criado y obligado. Se produce una autonomización de determinadas energías de tal manera que ya no quedan adheridas al objeto que formaron para someterlo a los fines de la vida, sino que a

partir de este momento juegan en cierto modo libremente en sí y por sí mismas, y crean o toman una materia que sólo les sirve ahora justamente para su propia actividad y realización (2002: 79)

Así se entiende que Simmel trabajara una «Teoría de los Tres Reinos»¹⁸ para tratar de subsumir una tensión que se vivía como insoportable y frustrante en el plano teórico. Así, fruto de las precarias condiciones de institucionalización de la sociología alemana, se legará a la ciencia social la ambición —por momentos obsesión— de idear un mecanismo mediato capaz de transitar entre las agitadas aguas custodiadas por Escila y Caribdis, lo objetivo y lo subjetivo. Ello alcanza a los desarrollos más recientes en teoría sociológica, como son la «teoría de la estructuración» de Anthony Giddens o el «sentido práctico» de Pierre Bourdieu, quizá las dos principales sistematizaciones sociológicas de la Teoría de la Práctica, aunque con notables precursores en la disciplina:

Se supone como algo obvio la existencia de un punto de partida universal que se repite de modo permanente, una especie de inicio del conocer. Al parecer, un individuo solitario se enfrenta al mundo, sujeto ante objetos, y comienza a conocer. Entonces se plantea la cuestión de si al formarse las ideas humanas y al colocarse los sucesos en la corriente del tiempo, tiene preeminencia la naturaleza del sujeto o la de los objetos. [...] *El saber humano es el resultado de un largo proceso de aprendizaje de la humanidad, que no conoce principio. Sea cual fuere su aportación innovadora, el individuo se apoya en un saber ya existente y lo prolonga [...]* (Elias, 1989: 15; cursiva mía)

En el fondo la sociología no ha hecho en esto sino reeditar una vieja disputa filosófica que en los alemanes alcanza rango de problema central de Kant en adelante. Y, como en el trascendentalismo kantiano, también la teoría sociológica habrá de transitar entre dos modelos, uno de raigambre continental o francesa, británico el otro. En el ámbito de la sociología lo objetivo ha pasado a ser identificado con las «estructuras», mientras que lo subjetivo ha tendido a ser referido como los «agentes». La estructura remite al *homo sociologicus* durkheimiano, que enfatiza lo social como conciencia colectiva coercitiva que desciende sobre los

¹⁸ Aunque evitando toda referencia a Simmel, retomada por Popper en su tesis de los «Tres Mundos».

agentes. La agencia, por su parte, corresponde a la acción social de los individuos concretos entendidos en tanto *homo œconomicus*, en lo que es un planteamiento deudor del individualismo y atomismo social gestados entre otros por los moralistas escoceses y en cuya estela podemos situar, aunque con matices, la obra de Max Weber.

Cabe preguntarse cuál es la vía que la teoría sociológica contemporánea ha trazado para salir de este atolladero. Por lo dicho hasta ahora podría parecer una *boutade* señalar que la sociología ha logrado esquivar este falso dilema situando las prácticas en el centro de lo social. Efectivamente así es, pero hay más. No basta tan sólo con señalar las prácticas como el vehículo privilegiado de los fenómenos sociales, sino que además cabe destacar la importancia crucial de los cuerpos como el campo de juego predilecto de las prácticas.

Así, si veíamos cómo una cierta practicidad prerreflexiva había pasado desde Heidegger a la Teoría de la Práctica, a lo que cabría sumar muy destacadamente también la dimensión práctica del lenguaje y el énfasis en la compleja cuestión del seguimiento de reglas a través del último Wittgenstein¹⁹, a todo ello debemos añadir ahora el proyecto de intercorporalidad como superación de la intersubjetividad husserliana ensayado por Merleau-Ponty y prematuramente truncado por su muerte:

La reformulación de la cuestión de la intersubjetividad está en el centro de esta otra vía. No se trata de explicar mi acceso al otro sino nuestra implicación en un mundo común. La comunicación entre conciencias cede su lugar a la necesidad de explicar una coimplicación o un co-funcionamiento para el que la unidad sustancial del sujeto o del individuo ha sido históricamente un obstáculo. Merleau-Ponty apunta una nueva problemática que tendrá consecuencias filosóficas de largo alcance: explicar ya no la relación entre individuos sino la imposibilidad de ser sólo un individuo será el cometido de una filosofía que tendrá que replantear, de raíz, el sentido de la palabra filosófica y de su pregunta por el ser (Garcés, 2013: 130)

¹⁹ Heidegger y Wittgenstein han sido largamente señalados como referencias filosóficas fundamentales para la Teoría de la Práctica. Véase Schatzky, Theodore, Karin Knorr Cetina & Eike Von Savigny. 2005. *The practice turn in contemporary theory*. Nueva York: Routledge.

Arrancando desde las claves aportadas por el propio Merleau-Ponty²⁰ será que comience Bourdieu a plantearse el asunto de la «encarnación» de lógicas sociales. En su planteamiento prototípico se trataría de disposiciones que funcionan mediante un sentido práctico que no se mueve al nivel de la conciencia. Esto no quiere decir que el sentido práctico se produzca de manera inconsciente, sino en todo caso que se sitúa al nivel del preconscious freudiano:

Mirada cuasi corporal del mundo que no supone ninguna representación del cuerpo ni del mundo, y menos aún de su relación, inmanencia en el mundo por la cual el mundo impone su inminencia, cosas por hacer o por decir, que comandan directamente el gesto o la palabra, el sentido práctico orienta “opciones” que no por no ser deliberadas son menos sistemáticas, y que, sin estar ordenadas y organizadas con respecto a un fin, no son menos portadoras de una suerte de finalidad retrospectiva (Bourdieu, 2009: 107)

Un buen ejemplo sería el tipo de dominio —práctico— que se da en el acto de conducir. No se trata de un pensamiento consciente sobre cada uno de los movimientos que vamos realizando, pero tampoco puede consistir en meros actos reflejo. El sentido práctico se compone de ciertas disposiciones corporales, pero éstas no se dan en el vacío ni son inconscientes, sino que son sometidas al disciplinamiento. «De forma paralela, para que un conductor novel sea agente respecto al coche este tiene que ser afectado causalmente por su acción y no viceversa, que es lo que pasa al principio» (G^a Selgas, 2010: 19). En cualquier caso, parece claro que Bourdieu trató con el sentido práctico de idear un mecanismo mediato que resultara relativamente equidistante en el árido debate estructura-agencia, ello a pesar de perseguirle durante toda su trayectoria la acusación de estructuralista.

De lo que se trata es de salvar al tiempo dos abismos: el abismo solipsista con que coquetea toda la tradición fenomenológica y el abismo de lo que podríamos denominar la «teoría del reflejo» marxista²¹. Ni lo social es un orden inmutable de estructuras coercitivas que sólo pueden colapsar al entrar en crisis sus propias

²⁰ Aunque también tomando mucho de Durkheim y sobre todo de Mauss en este punto.

²¹ Como es sabido, aunque esbozada por Marx, esta teoría del reflejo adquiere carácter de dogma marxista con Lenin.

contradicciones lógicas e internas al sistema, ni es tampoco fruto de la interacción reflexiva de los agentes en tanto egos pensantes. En lugar de orden o agencia hablaremos de reproducción. Pero no reproducción de las estructuras a través de sus mecanismos sistémicos, sino reproducción de las prácticas.

Así y aterrizando por fin en nuestro tema objeto de estudio, siendo el Estado moderno la estructura política por excelencia de nuestra era, la filosofía política y la sociología han tendido a imaginar el Estado más bien como estructura que se cierne sobre nuestras cabezas, en la línea de la teoría del reflejo, aunque no han faltado aportes en la otra dirección:

Se dice que los agentes sociales construyen la realidad social, lo cual es un gran paso adelante. Pero dicho esto, ¿quién construye a los constructores? ¿Quién da a los constructores las herramientas para construir? Comprobamos la dificultad del trabajo teórico. Si pertenecen ustedes a una tradición que plantea el problema del Estado, por lo general no leerán ustedes a los etnometodólogos, están ustedes en la macro, en los problemas globales. No obstante, para formular adecuadamente los problemas del Estado, hay que comunicar a los etnometodólogos con las personas que plantean los problemas globales, Wallerstein, por ejemplo. Y, para comunicar, es necesario alcanzar un nivel de reflexión muy profundo que podemos llamar filosófico. Y se ve entonces que los etnometodólogos nunca han formulado la pregunta de si había una construcción estatal de los principios de construcción que los agentes aplican al mundo social. Esto se explica teniendo en cuenta la génesis de su pensamiento. Así como los fenomenólogos no plantean nunca la cuestión de las condiciones de la experiencia dóxica del mundo, nunca se preguntan cómo es posible que los agentes apliquen al mundo categorías tales que el mundo les parece avanzar por sí mismo, omitiendo, por lo tanto, el problema de su génesis (Bourdieu, 2014: 238)

Como vemos, el proyecto de Bourdieu es el de poner en común estructuras sociales y estructuras mentales. En este sentido debe entenderse su afirmación sobre el kantismo consecuente de Durkheim, pues éste se tomó tan en serio las categorías a priori kantianas que trató de localizarlas en la sociedad. En lo que sigue trataremos de exorcizar las dos amenazas largo tiempo aludidas mediante la captación de una «dimensión práctica» del Estado y lo estatal.

4. ENTRE EL SOLIPSISMO Y LA TEORÍA DEL REFLEJO: LA DIMENSIÓN PRÁCTICA DEL ESTADO

Tal vez lo más útil sea comenzar clarificando qué podemos entender por Estado: «Forma de organización política, dotada de poder soberano e independiente, que integra la población de un territorio»²². Esta definición contiene ya algunas claves en las que habremos de detenernos. Quedémonos por el momento con las nociones de soberanía y territorio.

El principio por el cual fue sancionada la soberanía inalienable sobre un territorio, a ejercer por cada uno de los Estados, es el conjunto de tratados conocido como Paz de Westfalia. Firmado en 1648, perseguía poner fin a las guerras de religión que venían asolando Europa mediante la uniformización confesional de cada Estado, dando un nuevo espaldarazo al principio *Cuius regio, eius religio* que de hecho ya regía para los Estados alemanes desde la Paz de Augsburgo de 1555.

La Paz de Westfalia supondrá además la emergencia del Estado como actor político privilegiado en la acción diplomática y geopolítica, dotando de entidad legal a la así llamada «razón de Estado», en detrimento de otras estructuras políticas previamente asentadas como el papado o la categoría política Imperio. Es decir, la forma Estado adquirirá también a partir de este momento legitimidad, entendida ésta en su archiconocido sentido weberiano: «el Estado es aquella comunidad humana que en el interior de un determinado territorio —el concepto del “territorio” es esencial a la definición— reclama para sí (con éxito) el monopolio de la coacción física legítima» (Weber, 2002: 1056).

No por casualidad, en 1651, tan sólo tres años después de rubricados los tratados, aparecerá por vez primera el *Leviatán* de Thomas Hobbes, una obra cuya conceptualización del Estado estaba llamada a ejercer una influencia incalculable en los siglos venideros. Además de la Paz de Westfalia en tanto contexto internacional, cabría considerar que Hobbes escribe su *Leviatán* en el marco doméstico de la Revolución Inglesa, que se extiende durante gran parte del siglo XVII. Por ello será a través de Hobbes, y de otro gran sistematizador de la forma Estado en sus implicaciones filosóficas como fue Hegel, que trataremos la «idea-fuerza» de la

²² Definición extraída de la versión en línea del Diccionario de la Lengua Española de la RAE.

«máquina Estado». Ello merece una explicación. Las concepciones de Hobbes y de Hegel con respecto del Estado no son en principio convergentes, sino que presentan diferencias de base. Así Hegel, en lo que es una referencia tenuemente velada al contractualismo hobbesiano:

Ni tampoco es el Estado una reunión de hombres, en la que la libertad de los individuos tiene que estar limitada. Es concebir la libertad de un modo puramente negativo el imaginarla como si los sujetos que viven juntos limitaran su libertad de tal forma que esa común limitación, esa recíproca molestia de todos, sólo dejara a cada uno un pequeño espacio en que poder moverse (2012: 101)

Sin embargo y de cara a la voladura controlada del maniqueísmo que lleva del brote del Estado como ilusión solipsista —o en su forma derivada como acuerdo tácito intersubjetivo— al Estado como estructura supracelestial que «refleja» en los agentes, ambos autores habrán de pasar por las dos posiciones, sólo que concebidas como fases sucesivas de un mismo proceso. Estamos de nuevo ante la problemática de la alienación, desde el contractualismo hobbesiano que dibuja el Estado como horizonte de posibilidad que se pacta como mecanismo capaz de rebasar los intereses particulares, incluso si se identifica con el rey a la cabeza, hasta el Estado como enajenación/reconciliación del espíritu en Hegel:

Se dice que un *Estado* ha sido instituido cuando una multitud de hombres convienen y pactan, *cada uno con cada uno*, que a un cierto hombre o asamblea de hombres se le otorgará, por mayoría, *el derecho de representar* a la persona de todos (es decir, de ser su *representante*). Cada uno de ellos, tanto los que han votado en pro como los que han votado en contra, debe autorizar todas las acciones y juicios de ese hombre o asamblea de hombres, lo mismo que si fueran suyos propios, al objeto de vivir apaciblemente entre sí y ser protegidos contra otros hombres (Hobbes, 1982: 149)

Sólo en el Estado tiene el hombre existencia racional. Toda educación se endereza a que el individuo no siga siendo algo subjetivo, sino que se haga objetivo en el Estado [...] El hombre debe cuanto es al Estado. Sólo en éste tiene su esencia. Todo el valor que el hombre tiene, toda su realidad espiritual, la tiene mediante el Estado [...] La verdad es la unidad de la voluntad general y la voluntad subjetiva; y lo universal está en las leyes del Estado, en las determinaciones universales y racionales (Hegel, 2012: 101)

En realidad y como vemos, sendas sistematizaciones conocen los dos momentos de institución, el momento subjetivo y el momento objetivo que lo sucede lógicamente. Es una lástima que no podamos detenernos en la idea-fuerza de la representatividad como uno de los más cruciales operadores políticos de la era moderna, pero ello excedería con mucho los objetivos de este escrito. Más bien lo que aquí interesa explorar ahora es cómo se enajena el Estado a partir de las «voluntades subjetivas», captando esa «dimensión práctica» que reclamábamos y que nos permita concebir el Estado como algo distinto a una máquina en la que los agentes son meros resortes mecánicos. Para entender cómo se objetiva lo subjetivo, pero también a qué procesos de subjetivación puede ser sometido lo objetivo, el único camino es el de situar las prácticas como nexo de unión entre voluntades subjetivas y estructuras objetivas.

En este sentido y aunque escasos, han existido notables intentos de explicar la institución de los Estados modernos a través de las prácticas concretas de los agentes (Elias, 1993; Kantorowicz, 2012). En el caso de Kantorowicz, mostrando a las claras cómo la institución del Estado es un proceso histórico —cuya génesis sólo puede descifrarse históricamente— en el que son de vital importancia las intervenciones sucesivas de juristas en debates y decretos que van dando forma a la constitución política del Estado moderno:

De todas formas, los esfuerzos por dotar a las instituciones estatales de una aureola religiosa, junto con la adaptabilidad y utilidad general del pensamiento y lenguaje eclesiásticos, llevaron pronto a los teóricos del Estado secular a una apropiación más que superficial del vocabulario no sólo del derecho romano, sino también del derecho canónico y de la teología en general. El nuevo Estado territorial y protonacional, autosuficiente según sus propias alegaciones, e independiente de la Iglesia y del papado, explotó la riqueza de los conceptos eclesiásticos, que tan útiles resultaban de manejar, y finalmente procedió a autoafirmarse, situando su propia temporalidad al mismo nivel que la sempiternidad de la Iglesia militante (Kantorowicz, 2012: 221-222)

El asunto de la historización de la génesis del Estado no es cuestión baladí, pues todas las doctrinas contractualistas proceden como si fuera posible estudiar el Estado en tanto estructura política ahistórica, a modo de *sub specie aeternitatis*:

Este enfoque racional no era concebido en modo alguno como *histórico*. Sólo unos pocos pensadores tuvieron la ingenuidad de creer que el “origen” del estado, tal como lo explicaban las teorías contractualistas, permitiera conocer sus comienzos. Es manifiesto que no se puede fijar el momento determinado de la historia en que el estado apareció por vez primera. Pero esta falta de conocimiento histórico no preocupa a los teóricos del estado contractual. Su problema es analítico, no histórico. El término “origen” lo entienden en un sentido lógico y no cronológico. Lo que ellos andan averiguando no es el comienzo del estado, sino su “principio”, su *raison d'être* (Cassirer, 2004: 205)

Se estaba más pendiente, por lo tanto, de la búsqueda de la esencia y no de la búsqueda del origen. Autores como Kantorowicz o Elias, en cambio, si bien asumiendo que obviamente no es posible decretar una fecha concreta como partida de nacimiento de la forma Estado, sí defienden y de hecho demuestran la plausibilidad de rastrear históricamente sus orígenes. En el caso de Elias, el estudio del Estado formará parte de un proyecto más amplio de sociología del cambio social, por él denominada sociología figuracional.

Por figuración entiende Elias un entramado de prácticas que liga a los agentes en numerosos e interdependientes balances de poder. Estos juegos de poder se conciben, según ejemplo expuesto por el propio Elias²³, como una partida de naipes, en la que las manos que posee cada jugador, así como el modo en que éste las juega, dependen de las manos y modos de sus contrincantes. El desarrollo de la partida no lo dirigirían los movimientos particulares de ninguno de los cuatro jugadores, ni tampoco exactamente la suma de las jugadas de los cuatro.

En el ejemplo que le valió la fama²⁴, su estudio de las luchas de poder que transformaron la Francia tardomedieval en la Francia absolutista, se nos presentaban las relaciones de poder que ligaban a Rey, nobleza cortesana y burguesía ascendente en toda una cadena de interdependencias que impedían una

²³ Véase Elias, Norbert. 1999. *Sociología fundamental*. Barcelona: Gedisa, pp. 156-157.

²⁴ Véase Elias, Norbert. 1993. *El proceso de la civilización: investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.

victoria total de cualquiera de sus eslabones. En la sociología figuracional, las prácticas de los agentes son espoleadas en maneras que ellos pueden entender como no determinadas, pero a las que en realidad se ve en gran medida impelidos por el contexto social reinante.

Lo interesante del planteamiento de Elias es que va mostrando muy pormenorizadamente cómo la «absolutización» cortesana del Estado francés no constituye un plan consciente de ninguno de los agentes implicados, sino más bien el resultado opaco y hasta cierto punto imprevisible de la fricción entre sus prácticas mutuamente dependientes, desterrando esquemas asfixiantes de dominación al estilo althusseriano:

[...] somos de manera espontánea intencionalistas, sobre todo cuando se trata de los otros, y sobre todo, evidentemente, cuando se trata de la familia real, que parece no haber tenido otro fin que acrecentar el reino, para que llegue al estado en que nos lo dejaron [...] no hay que hacer de la construcción de Francia un proyecto que habría sido dirigido por los reyes sucesivos [...] En otras palabras, la filosofía finalista de la acción, que es la tendencia espontánea que piensa la acción humana, se puede reforzar por inversiones inconscientes, intereses ingenuos. Esta ingenuidad es barrida de inmediato si se tiene en mente que puede haber estrategia sin que haya [explícitamente] fines. El sujeto de las estrategias no es una conciencia que explícitamente plantea sus fines ni un mecanismo inconsciente, sino un sentido del juego —es la metáfora que empleo siempre: un sentido del juego, un sentido práctico, [guiado por] un *habitus*, por disposiciones que hay que jugar no según reglas, sino según las regularidades implícitas de un juego en el cual se está sumergido desde la infancia (Bourdieu, 2014: 331-332)

Como se ve, así en Elias como en Bourdieu, hay un fuerte rechazo a cualquier noción de finalismo en las prácticas. Así también, en ambos emerge la categoría de lo social como «juego», en disputa a través de las prácticas. Incluso aquellos agentes que se encuentran a la cabeza del sistema o de los distintos «campos»²⁵ sociales son, en cierto modo y aunque resulte poco popular entre según qué corrientes de pensamiento crítico, presa de los constreñimientos que el propio orden les impone y que condicionan fuertemente el margen de maniobra de sus prácticas.

²⁵ Por utilizar la terminología bourdiana.

Podríamos ilustrar este último punto a través de un breve excursio literario. Se trata de un fantástico relato de George Orwell en el que éste evoca sus días como policía en la Birmania colonial. Allí, con exquisita sensibilidad literaria, Orwell nos desvela lo que supone verse inscrito en un ciclo de figuraciones que uno no ha elegido: ante la voz de alarma a causa de un elefante que se ha escapado sembrando el pánico por las calles, nuestro policía con vocación de literato termina llegando a la conclusión de que debe disparar al animal incluso si no quiere, para reforzar así el ya escaso respeto que los colonizados le guardan²⁶. Es George Orwell, es un literato, es un socialista. Es muchas cosas, pero en ese momento es sobre todo un policía inglés entre birmanos, y como tal se ve empujado a actuar.

La «razón práctica» antecede en cierto modo a la razón teórica y, sobre todo, la sustenta. «Las constituciones escritas o los estatutos legales no tienen verdadera fuerza de vinculación si no están escritas en las mentes de los ciudadanos» (Cassirer, 2004: 92). Tal vez podamos comprenderlo mejor a través de un nuevo ejemplo. Si pensamos en la famosísima y bella enunciación con que da comienzo la Declaración de Independencia de los Estados Unidos de América, «mantenemos que estas verdades son evidentes: todos los hombres fueron creados iguales», habremos de concluir con tristeza que este principio fue sistemáticamente conculcado apenas sancionado.

No es ya tan sólo que podamos y debamos preguntarnos en qué lugar deja el significante «hombres» a mujeres y descendientes de esclavos, sino que sabemos bien que ni la mentada Declaración de Independencia, ni la Constitución de los Estados Unidos, ni la Proclamación de Emancipación lincolniana, ni siquiera la Ley de Derechos Civiles de los sesenta, consiguieron dar al traste con el régimen de segregación racial y pseudo-*apartheid* vigente en los Estados Unidos de América hasta el día de hoy.

Para que las normas queden «escritas» en las mentes el único mecanismo mediato que nos sale al paso son las prácticas en su potencial «recursividad»²⁷.

²⁶ Véase Orwell, George. 2006. *Matar a un elefante y otros escritos*. Madrid: Turner.

²⁷ Véase Giddens, Anthony. 2011. *La constitución de la sociedad: bases para la teoría de la estructuración*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.

Evidentemente, la ley escrita por sí sola, incluso con el socorro de la fuerza bruta, no puede ser suficiente para reproducir un orden social dado. Es necesario sustentar su reproducción en las prácticas y, ahí sí, a través del disciplinamiento de los cuerpos y las mentes, es posible ejercer violencias tanto físicas como simbólicas en favor de una reproducción concreta del orden social.

En el caso de la segregación racial en Estados Unidos, estaríamos ante un entramado de prácticas difusas más que ante un ordenamiento jurídico o entramado de leyes. De hecho y a diferencia de lo que ocurría en Sudáfrica, los Estados Unidos reconocen a la población negra todos los derechos que legal y constitucionalmente asisten a los blancos. Sin embargo, el entramado de prácticas al uso incluye coacciones de diversos tipos, desde la selección informal de un sistema escolar que condena a los negros a la precarización y el fracaso educativo, hasta el terror que busca coaccionar políticamente a la población negra, antaño popular como en los abominables linchamientos, hoy en gran medida policial.

Es por ello que se nos aparecen como inevitablemente fútiles, ante los numerosos casos de asesinatos racistas a manos de las fuerzas del orden, los llamamientos a los principios no discriminatorios recogidos en el ordenamiento constitucional estadounidense. Evidentemente los documentos legales no pueden promover activamente —y de hecho no promueven ya— la segregación racial, pero en el plano de las prácticas las relaciones sociales imperantes en el país siguen promoviendo la segregación en formas subrepticias pero fuertemente «incorporadas». No hay más que recordar el tratamiento mediático de dichos asesinatos racistas cometidos por la policía.

Ello no debe hacernos pensar en los periodistas que cubren dichas informaciones como meros «voceros» interesados del discurso dominante, sino más bien en el tipo de disposiciones prácticas profundamente incorporadas, que se activan según el asesinado sea blanco o negro, así en los informadores como en los televidentes.

Por eso uno de los miedos históricos de la clase dirigente estadounidense ha sido la creación de un espacio social común a blancos y negros, lo que se ha tratado de evitar por todos los medios promoviendo espacios segregados tanto a nivel de vivienda como de centros de trabajo. Así, el experimento del populismo de

izquierdas en algunos estados del Medio Oeste a principios del siglo XX tiene que ver, entre otras muchas cosas, con esa intuición de crear espacios comunes a blancos y negros. Es decir, de crear un sujeto político a partir de los retazos de la clase blanca trabajadora y *redneck* que en las últimas elecciones se decantó por Trump, en conjunción con la población negra que sigue emocionalmente apegada al Partido Demócrata desde la aprobación de la Ley de Derechos Civiles. Sanders, por ejemplo, comprendió bien que ese era el único proyecto de emancipación viable.

Por todo lo explicado hasta ahora, se comprenderá que pongamos el énfasis de la praxis política emancipadora en el ámbito de las prácticas, entendidas como un espacio común para la convivencia política de diferentes colectivos. Por eso se ha sido aquí tan beligerante con la tendencia a ver el Estado como desgajado de los agentes y sus prácticas, que no sólo se ha demostrado históricamente tozuda, sino que ha encorsetado fuertemente el tipo de praxis política que las distintas corrientes de izquierda han ensayado en su relación con el Estado moderno.

En el siguiente apartado trataremos de someter a análisis las fortalezas y debilidades de tres enfoques sucesivos: la vía socialdemócrata o el Estado como «palanca del cambio», la vía comunista o el Estado como «rehén de la revolución» y, por último, la vía anarquista o «la política en los márgenes» del Estado.

5. LA APORÍA DEL ESTADO COMO ESPACIO NEUTRAL: PRAXIS POLÍTICA Y ESTADO

En su formulación genérica y originaria, el socialismo, dentro del cual podrían subsumirse las tres tendencias más arriba mentadas, fue programáticamente antiestatista. Como es bien sabido, por ejemplo en Engels (2008) el Estado es concebido como resorte de la clase dominante para imponer sus reglas del juego.

Sin embargo, los acontecimientos históricos del último tercio del siglo XIX, así como del primer tercio del siglo XX, van a dar al traste con esta unidad de acción y provocarán que cada una de las tres corrientes idee una forma distinta de operar políticamente con respecto al Estado. A modo de condensaciones entendidas en su sentido «idealtípico» weberiano, trataremos de ilustrar ahora los matices de cada vía mediante la ejemplificación con la Revolución Rusa y el establecimiento de la Unión Soviética, la trayectoria parlamentaria del SPD alemán y el llamado anarcosindicalismo catalán.

En principio, en la vía original de rechazo tajante a «mezclarse» con el Estado los anarquistas van a quedarse solos, aunque ni siquiera, si uno piensa en experiencias de gobierno como la de los ministros anarquistas en la II República española. Hay que recordar que para Marx & Engels se aparecía como inminente en su tiempo la revolución socialista, a detonar en alguno de los países más industrializados, previsiblemente la altamente sindicada Inglaterra o, como segunda opción, la Alemania del SPD y su creciente hegemonía.

Lo que ocurrió fue que el curso de los acontecimientos fue desbaratando una a una las hipótesis armadas por los socialistas, en especial el estallido, posterior e inesperado estancamiento y finalmente cierre en falso de la Gran Guerra. Así fue como la revolución terminaría llegando a Rusia, un país que no aparecía en ninguno de los pronósticos autorizados pero cuyas oxidadas estructuras imperiales saltaron por los aires a causa del esfuerzo bélico.

En cambio en Alemania, donde la influencia y fuerza parlamentaria del SPD crecían exponencialmente, fue en donde antes y más decididamente se ensayó la hipótesis socialdemócrata de la instauración del socialismo por la vía de las urnas. Cabe señalar que el SPD se había convertido, en los albores del conflicto, en un

faro para el socialismo en todo el globo. El papel que esta fuerza socialista jugó en los prolegómenos de la guerra, con la muchas veces recordada aquiescencia y aprobación de los créditos de guerra en el *Reichstag*, hará que muchos revolucionarios queden desencantados y se desvinculen del proyecto del socialismo alemán, apostando por sus propias vías de acceso al socialismo.

Así, es sabido que el plan inicial de Lenin y Trotsky no contemplaba conservar las riendas de las estructuras de Estado zarista y que, siguiendo al pie de la letra las teorías al uso en aquellos días, optaron por dilatar la situación a la espera de la revolución inminente, de nuevo con la vista más bien puesta en Alemania.

Obviamente la revolución socialista no floreció en Alemania, a pesar de la tentativa desesperada del espartaquismo, pero lo que sí irrumpió brutalmente fue el fascismo, que sólo se explica, tanto en Alemania como en Italia, por la vitalidad del movimiento obrero de su época. Incluso la «babilónica» Viena —multicultural, mestiza, popular—, si pensamos en el joven Hitler, podía obedecer a este esquema de «bárbaros a las puertas», que por lo demás tenía notables precedentes históricos a los que acudir en el caso de Viena.

Si nos centramos ahora en nuestro radio más cercano, una tercera vía ensayada podría ser representada por el llamado anarcosindicalismo catalán, obviamente más barcelonés que catalán propiamente dicho. Barcelona, especie de «ciudad-Estado» bastarda, ha tenido históricamente problemas de encaje en los moldes que tanto los gobiernos españoles como catalanes han diseñado para ella, por lo que estaba sencillamente mejor predispuesta que ninguna otra ciudad para acoger el credo autogestionario y el canto a la horizontalidad de las prácticas anarquistas. Quizá no por casualidad el único foco municipal de los tres referentes escogidos, junto a Alemania y Rusia.

El carácter eminentemente «urbano» del anarcosindicalismo catalán nos obliga a hacer un esfuerzo explicativo de tipo histórico. Charles Tilly (1992) ha mostrado con notable capacidad de síntesis y claridad expositiva cómo la formación de los Estados europeos responde a dos lógicas paralelas: la lógica militar y la lógica fiscal. O mejor, a dos procesos de concentración paralelos: el de la coerción y el del capital. Tilly identifica el proceso de concentración del poder coercitivo como el originariamente más propio al Estado —hasta aquí en consonancia con Weber—,

mientras que achaca el proceso de concentración de capital inicialmente al sistema urbano, sólo más tarde «estatalizado».

Pues bien, es obvio que en el desarrollo del Estado moderno en España ese papel lo habrían cumplido, respectivamente, Castilla y Barcelona. Es este carácter de nodo del capital enajenado del centro de decisión político lo que permite a Barcelona una cierta capacidad de negociación política con el Estado y otros órdenes políticos alternativos. Más allá de España, el autor identifica un modelo que podríamos denominar «virtuoso»²⁸, o como mínimo normativo, que es aquel en que centro político y económico coinciden, siendo obviamente Inglaterra por medio de Londres y Francia por medio de París los casos prototípicos al respecto.

En el plano de las prácticas, cada uno de los tres modelos sugeridos posee sus virtudes y sus limitaciones. El caso ruso conoce una efervescencia prerrevolucionaria que es conservada y en cierto modo espoléada en los primeros compases del Estado soviético para dar paso después a una rígida burocratización.

Así parece evocar lo Lukács cuando, entrevistado por Perry Anderson (1975) recuerda que en cada revolución proletaria —citando tres: la Comuna de París, la revolución rusa de 1905 y la propia Revolución de Octubre— «aparece» el sistema de los soviets. Es decir, que aunque no profundiza demasiado en ello, Lukács parece sugerir que toda revolución conoce un momento de desarrollo espontáneo y autogestionario, debiendo en todo caso cuidarnos de la previsible burocratización.

Sobre qué métodos resulten más eficaces para prevenir esta burocratización se han generado enconados debates entre los intelectuales de izquierda contemporáneos. Pero como sabemos, por desgracia los prometedores inicios de la Revolución de Octubre degeneraron en la mentada burocratización, en ocasiones con brutales consecuencias.

Sin que sea la única justificación plausible, no cabe menospreciar que la Unión Soviética tuvo desde el principio que relacionarse con un entorno internacional claramente hostil a su proyecto, por lo que acosada en diversos frentes —recuérdense las injerencias de otras potencias en la Guerra Civil que siguió al

²⁸ Si bien Tilly se abstiene de juicios de valor al respecto y advierte además contra el esquema que trata de traspasar los modelos inglés y francés al resto de Estados.

triunfo revolucionario— terminó recurriendo a la aparatosa estructura de Estado zarista para defenderse y afianzar su para entonces ya muy deslucida Revolución.

Internacionalmente y al término de la Gran Guerra, las «fuerzas del capital» —por emplear una vieja expresión del gusto marxista— habían logrado a grandes rasgos recomponerse. La revolución socialista no iba a implementarse en cascada y los rusos debieron despedirse del ansiado efecto dominó. Con la muerte prematura de Lenin la Revolución ha perdido además a su más carismático valedor. Se impone así el principio del «socialismo en un sólo país» —que Trotsky verá siempre como un error estratégico y una claudicación, lo que terminará pagando con su vida— y la vía soviética al socialismo se convertirá en modelo para el mundo entero, incluida, ahora ya sí, la fase de asalto al poder del Estado.

El marxismo-leninismo deviene filosofía oficial de Estado en la Rusia soviética, que a este punto conserva ya poco de soviética, dejando sentir su influencia en cuantos conatos revolucionarios se dan en la Europa de entreguerras. La Unión Soviética que sale de la Segunda Guerra Mundial, devastada pero paradójicamente fortalecida, impondrá su modelo a muchos países y servirá de inspiración para otros como China. Ya no se trata tan sólo de implementar un programa de emancipación socialista, sino que el modelo soviético ha logrado conectar con la causa de la descolonización. Desde países como China se observa la metamorfosis del régimen de servidumbre zarista en una Unión Soviética capaz de disputarle a Estados Unidos la hegemonía mundial y se comprende que puede ser una vía privilegiada para la emancipación colonial.

Salvo para el caso ya mencionado de China y algún otro más sorprendente como el de Yugoslavia, la mayoría de países en los que se instituyan repúblicas socialistas lo harán a imagen y semejanza de la matriz soviética, lo que incluye toma del Estado perentoria y burocratización extrema del «nuevo» Estado a través de regímenes de partido único también a imagen y semejanza del partido soviético, de cuyo Comité Central en Moscú reciben en última instancia directrices políticas.

Claramente se trató de un abuso injustificable en la exportación de un modelo que, tanto por las especiales características de la Rusia zarista como por el peliagudo contexto internacional en que se da la Revolución Rusa, respondía a circunstancias históricas muy específicas. Con todo, el caso es que el modelo fue

exportado, ya fuera con éxito forzado o espontáneo, lo que entre otras cosas conlleva reproducir todos los vicios de la sistematización filosófica «burguesa» del Estado como maquinaria externa a toda fricción social, como atalaya a rendir desde la que, toda vez rendida, pueda llevarse a cabo la reforma «externa» de la sociedad.

Conlleva también la constitución de una vanguardia revolucionaria que será la encargada de tomar el Estado y, activando sus resortes, mutarlo en instrumento de la revolución para la transformación social. También esta vanguardia se eleva por encima del cuerpo social, tanto como la forma Estado en la que aspiran a incrustarse. Desde el Estado podrá darse cumplimiento a la fórmula «el poder más la electrificación del país», en la famosa expresión de Lenin. El Estado como instrumento de la revolución y la vanguardia política revolucionaria nos devuelven por un momento a los embrollos epistemológicos discutidos con anterioridad.

Es cierto, de los planteamientos de Marx no puede deducirse que la toma del Estado sea un objetivo más que como fase transitoria con la idea de abolirlo a la primera oportunidad. En ningún caso se invita a instalarse en las estructuras de Estado para gobernar desde sus alturas. Lo que sí que existe, como comprobábamos, es una tendencia a reproducir el Estado como estructura separada de la sociedad, como «trabajo humano» enajenado, lo que permite armar la famosa tesis de la «falsa conciencia». El Estado se concibe así como herramienta de la clase dominante para imponer su relato, siendo desde el Estado que se difunde, en gran medida, la falsa conciencia, a través de dispositivos superestructurales tales como las instituciones educativas, jurídicas, especialmente las religiosas, etc. Por ello la vanguardia revolucionaria está llamada a mediar entre el pueblo o el proletariado y su alienación. Así, Bourdieu en el marco de un debate con Terry Eagleton:

Creo que el marxismo, de hecho, permanece como una especie de filosofía cartesiana, en la cual hay un agente consciente que es el académico, el ilustrado, y los otros que no tienen acceso a la conciencia. Hemos hablado demasiado acerca de la conciencia, demasiado en términos de representación. El mundo social no funciona en términos de conciencia, funciona en términos de prácticas, mecanismos, etc. [...] Debemos alejarnos de la filosofía cartesiana de la tradición marxista hacia una filosofía diferente en la cual no se piense en agentes que se proponen conscientemente alcanzar ciertas cosas o están guiados

erróneamente por una falsa representación. [...] está relacionado con el programa de la filosofía del hombre que tenemos, la filosofía de la acción. Yo diría que mientras se piense en términos de conciencia, falsa conciencia, inconciencia [sic], etc. no podrán comprenderse los principales efectos ideológicos, que en su mayor parte son transmitidos a través del cuerpo. El principal mecanismo de dominación opera a través de la manipulación inconsciente del cuerpo (2003: 298-299)

Los casos alemán y catalán poseen por contra notables paralelismos. En ambos se produce una intensa socialización en el marco de la militancia que provoca que el militante, apenas alcanza edad para trabajar, sea socializado en una serie de instituciones paraestatales. Así cabría entender la extensión de los famosos ateneos populares durante los años de la República en España, con especial incidencia en Barcelona, pero también tanto para el SPD como para la CNT: periódicos propios, mutualidades obreras de distinto tipo que se encargaban de asegurar a nivel sanitario, educativo o financiero a los militantes, etc. Se trataría de contrapoderes en el célebre sentido del autonomismo italiano:

[...] al terminar la Primera Guerra Mundial, Barcelona contaba con una esfera pública subalterna y vibrante, una especie de contraespectáculo con sus propios principios, ideas, rituales, organizaciones y prácticas, o en términos gramscianos, un proyecto contrahegemónico. Esta esfera pública proletaria había conquistado nuevos espacios dentro de la sociedad civil urbana para desarrollar ideas y movimientos de protesta, y presentaba un desafío directo a la esfera burguesa, de por sí debilitada, y [...] carente de mecanismos institucionales como las escuelas para comunicar la ideología oficial (Ealham, 2005: 96)

Tanto el SPD como la CNT habían triunfado en el proyecto de generar y sostener una esfera pública proletaria, capaz de disputarse el relato con la esfera pública burguesa, combatiendo deformaciones ideológicas interesadas. En el caso del SPD, su «incrustación» en el Estado, por supuesto más precaria que la de los bolcheviques pero igual de decisiva, irá conduciendo a una fatal burocratización que hará buena la «ley de hierro de la oligarquía»²⁹ e irá paulatinamente desactivando su potencia revolucionaria.

²⁹ Véase Michels, Robert. 2001. *Los partidos políticos I: un estudio sociológico de las tendencias oligárquicas de la democracia moderna*. Buenos Aires: Amorrortu.

No ignoro que este es un debate de muy difícil solución. Al penetrar el SPD el Estado e impregnarse de su lógica, en una Alemania todavía muy marcada por la impronta bismarckiana³⁰, una Alemania quizá todavía muy «prusiana», el potencial revolucionario socialista se va difuminando. El partido entra en la lógica de la formación de cuadros y no puede batirse en duelo con el Estado, pues éste es la fuente de los distintos recursos que los socialistas aspiran a distribuir una vez alcanzado el poder, así como la garantía última de su reproducción en tanto aparato de partido.

Por contraposición a la mutualidad obrera anarquista, la socialdemocracia aspira a la redistribución de la riqueza con el Estado como principio ordenador, por lo que la mutualidad se ve superada por la lógica de los subsidios. También la aproximación marxista-leninista concibe el Estado como mecanismo regulador de la redistribución de rentas.

Sin duda la CNT se movió en otros esquemas con presupuestos del todo distintos. Su rechazo frontal a integrarse en las estructuras de Estado incluía la negativa explícita a participar de la lógica electoral. Esta suerte de rebeldía le ha costado a los anarquistas el ser históricamente la familia socialista más represaliada por las fuerzas y cuerpos de seguridad del Estado, incluso hasta fechas bien recientes. Socialdemócratas y comunistas han conocido períodos de brutal represión seguidos por otros de tibia tolerancia, pero los anarquistas ciertamente han permanecido siempre en el punto de mira.

Al no aspirar a la toma del Estado, los anarquistas salvaban tanto el escollo de la vanguardia revolucionaria comunista como el de la formación de cuadros profesionales socialdemócratas. Ello puede observarse en el hecho de que la gran mayoría de dirigentes históricos de la CNT eran de extracción obrera y no salidos de las clases profesionales y burguesas. Este hecho, que presenta ventajas para la praxis revolucionaria, al difuminar las distancias con las masas obreras y animar la solidaridad de clase, presentaba también importantes limitaciones en el plano estratégico, lo que se vio en toda su crudeza al estallar la Guerra Civil.

³⁰ Con lo que ello conlleva en relación al establecimiento del Estado de bienestar como lógica apaciguadora del conflicto social.

Lo que sí puede reconocerse al esfuerzo anarquista es que fue, de entre las tres vías, la que más se acercó al plano de las prácticas como motor del cambio social, así como la que mejor supo descifrar la condición poliédrica y no monolítica del Estado. Por ejemplo, captó mucho mejor que los comunistas, que tendieron a concebir el Estado como una coraza superestructural con que la clase dominante cubría las impúdicas relaciones de producción realmente existentes, los lazos entre lógica estatal y lógica mercantil, lo que en última instancia ponía en solfa la hipótesis de la neutralidad del Estado. Como ha demostrado Polanyi (1989), el Estado moderno jugó un papel crucial en el establecimiento de la economía capitalista de mercado.

En cualquier caso las tres hipótesis socialistas compartían presupuestos que, aunque más exacerbados allá donde se abogaba por la conquista del Estado, no lograban dar al traste con la concepción del Estado como aparataje externo a la sociedad, concebida ésta como el modo «natural» de organización entre humanos. Si bien los anarquistas nunca cayeron en la aporía de tomar el Estado como espacio neutral, sí participaron de la contraposición sociedad/Estado consustancial a las tres líneas de acción.

El concepto de sociedad del que la sociología terminará haciendo su objeto de estudio es un concepto cuya génesis histórica y filosófica se va perfilando en relación dialéctica precisamente con respecto al concepto de Estado. Es decir, frente al Estado crecientemente absolutizado que sanciona la Paz de Westfalia, arranca desde los moralistas escoceses una crítica al Estado como coraza que encorseta artificialmente a la sociedad, entendida ésta como la agrupación natural de los hombres. Ello presupone además una noción de individuo que es condensada en el *homo œconomicus*, primer presupuesto de la sistematización sociológica y que, como vimos con Bourdieu, dibuja una filosofía de la acción egotista y finalista.

Evidentemente, esta noción de individuo o sujeto moderno ha traído innumerables conquistas para el respeto de la vida y la dignidad humanas, no se trata aquí de apostar por la impugnación cínica de los posmodernos. Pero sí parece obligado constatar que la presuposición de la sociedad humana como la agrupación natural de átomos, que son a su vez egos pensantes a los que sus propios motivos

se les aparecen como perfectamente transparentes, incluye consecuentemente la visión del Estado como un añadido artificial, una construcción humana enajenada que sólo puede conducir al secuestro de voluntades.

Si este secuestro ha de ser fatal, como en los presupuestos anarquistas, o si la dominación puede ser trocada en emancipación una vez se manejen sus más íntimos resortes, como en los presupuestos comunistas, es irrelevante para el tema que nos ocupa. Nuestra intención ha sido la de, mediante la puesta en valor de una dimensión práctica, acercar un Estado que se concibe como irremediabilmente alejado y enajenado. No se trata tanto de discutir si debemos tomar o abolir el Estado, sino sobre qué tipo de praxis política puede ganarnos espacios crecientes de emancipación.

De este modo podremos, en última instancia, permitirnos quizá el lujo de ignorar la cuestión del Estado, al punto en que las prácticas cotidianas de emancipación hayan transformado tanto sus resortes que lo hagan irreconocible según la lógica clásica. En nuestro epílogo trataremos por ello de armar una apuesta emancipatoria anclada en la razón práctica.

6. EPÍLOGO

Hemos llegado al final de nuestra reflexión. A modo de epílogo, se tratarán ahora las cuestiones más acuciantes para ser capaces de tejer una praxis política emancipatoria y orientada al futuro.

Sería inútil no hacerlo explícito: como se ha dado a entender en el apartado anterior, la praxis anarquista es el modelo más cercano al tipo de praxis emancipatoria que aquí se va a defender como viable en el escenario global actual. Ello no necesariamente por una preferencia anarquista entendida en un sentido militante, sino porque la defensa del ámbito de las prácticas como el ámbito en que se disputan las lógicas sociales y, en última instancia, como el ámbito en que éstas pueden revertirse, convierte el énfasis anarquista en la creación de espacios gestionados en común en la más certera estrategia para combatir el capitalismo multinacional financiarizado, globalizado e hiperconectado.

En los últimos tiempos se ha convertido en lugar común la idea-fuerza de la erosión del antaño poder omnímodo del Estado. Así, en la hipótesis idealtípica de Held (1997), el Estado moderno estaría viendo erosionado su largo reinado tanto «desde abajo» como «desde arriba». Desde abajo, por el «cierre» identitario y casi tribal en que se refugia el individuo en un mundo de incertezas globales. Desde arriba, por la proliferación de una serie de organismos internacionales que toman decisiones sobre ámbitos antes bajo jurisdicción exclusiva del Estado.

La posición de Held es una reedición del viejo cosmopolitismo kantiano, pues apunta a la disolución escatológica de los Estados en una suerte de gobierno mundial. Pero como ya ocurriera en Kant, tampoco aquí se explicitan claramente los medios por los que sería posible armar y afianzar un gobierno global. Se trata más bien de buenas intenciones, las cuales se comprenderá que rechazemos en tanto recurso heurístico.

Además Held no tiene en cuenta que esos foros internacionales en los que se dirimen cuestiones que atañen a los Estados siguen estando estrictamente concebidos como clubes de Estados. Así lo demuestra por ejemplo el reciente fracaso de los independentistas catalanes a la hora de «internacionalizar» su conflicto con el Estado, pues dicho Estado tiene recursos más que suficientes para

neutralizar toda injerencia de un gobierno autonómico en la arena diplomática internacional. Por lo tanto los Estados, hasta que se demuestre lo contrario, siguen siendo interlocutores políticos de primer orden, más aún en los mentados foros internacionales.

Es más, no cabe sustraerse a la importancia geopolítica de los actores estatales. Se trata de tener en cuenta aquello que Gustavo Bueno echaba en falta en la dialéctica de clases marxista, a saber; un complemento en forma de dialéctica entre Estados:

[...] «el Estado» no puede entenderse en sus relaciones dialécticas con las clases sociales al margen de su dialéctica con otros Estados (o sociedades políticas en función de las cuales se constituyen como Estado y que son además las que le suministran en principio los recursos energéticos o incluso, generalmente, la mano de obra esclava). Pero la doctrina de referencia procede como si tuviese pleno sentido tratar a cada Estado (tomado como un elemento de una totalidad o clase distributiva de la «clase distributiva de los Estados») como el espacio sustancializado en el cual puede tener lugar el enfrentamiento de las clases antagónicas. Antagonismo que se concebirá como un antagonismo entre clases sustancializadas en el espacio global de la Humanidad, y que se manifestaría distributivamente a partir de la alienación o fractura de la «comunidad primitiva» en cada una de las sociedades políticas o Estados realmente existentes. (Bueno, 2001)³¹

Aunque Bueno incurre en parte en la sustancialización de la forma Estado que venimos combatiendo aquí, se trata en el fondo de recordar la advertencia de Bourdieu de combinar un enfoque casi fenomenológico sobre la relación de los agentes con el Estado con un enfoque macro al estilo Wallerstein. Es por este motivo que, aunque venimos ensalzando el canto anarquista al estar juntos y a las prácticas en común, tampoco nos conmueve la renuncia ascética al Estado que es santo y seña de la praxis anarquista.

No cabe duda de que hay que disputar el Estado, sólo que la conquista del Estado, si no se encuentra en consonancia con potencias prácticas, será siempre y necesariamente epidérmica al cuerpo social. A un siglo vista de la prodigiosa sacudida bolchevique resulta descorazonador tratar de rastrear cuánto de las

³¹ No se especifica la página porque fue consultado en su versión en línea.

conquistas de la Revolución de Octubre resiste en la Rusia actual. Como se repite mucho en los últimos tiempos, concedamos que «hay que tener un pie en las instituciones», pero al mismo tiempo hay que multiplicar los pies presentes en los más diversos espacios de contrapoder. No se trata de llamados pocos realistas a la movilización permanente, ni siquiera a la insurgencia, es más bien la constatación de que sólo en las prácticas cotidianas podrán sedimentarse cambios sociales de calado.

El problema de concebir el cambio social radical a partir de un torrente como es una revolución política es que se corre el riesgo de que pueda resultar efímero, en caso de que no venga sustentado y posteriormente apuntalado en el plano de las prácticas. Con todo, no podemos conformarnos tampoco con apuntar hacia las virtudes del modelo anarcosindicalista catalán y quedarnos ahí. Sin duda el modelo de esfera pública proletaria era un valioso capital revolucionario, que además vivió una evolución e intensificación interesantes durante los años de la guerra, pero la derrota en la contienda española nos priva de conocer en qué habría podido terminar el gran experimento anarquista en la ciudad de Barcelona.

¿Significa esto que estamos condenados a añorar el pasado y lamentar el presente? En absoluto. No debemos caer presa de la melancolía, entendida ésta como «la capacidad fantasmática de hacer ver como perdido un objeto inapropiable» (Agamben, 1987: 14-15). El sujeto político —la clase obrera— al que el modelo organizativo anarcosindicalista buscaba dar respuesta y cobijo ha dejado como tal de existir. Se trata de identificar ahora a los nuevos sujetos políticos de nuestro tiempo, aún no del todo cuajados. Si para Estados Unidos evocábamos las sinergias posibles entre negros desposeídos y blancos desclasados, quizá en España la propuesta emancipatoria tenga que poner en relación de vecindad a la vieja clase obrera en descomposición y a las clases medias desclasadas que en 2011 armaron el movimiento de las plazas.

Como nos hizo comprender Thompson (1989), la clase social no «aparece» espontáneamente ante nosotros, de tal modo que sólo nos quede delimitarla adecuadamente mediante inferencia estadística y marcadores de ingresos, sino que conoce un proceso de formación y en cierto modo de subjetivación e interiorización de la propia condición de clase.

Esta interiorización es en realidad incorporación, en el ya discutido sentido bourdiano, por lo que quizá habríamos de despedirnos de la vieja hipótesis de la falsa conciencia y la consiguiente «reeducación» o resocialización a manos de la vanguardia revolucionaria. Máxime en una era en que la distancia crítica ha sido abolida:

[...] el nuevo espacio del posmodernismo ha abolido literalmente las distancias (incluida la distancia crítica). Nos encontramos tan inmersos en estos volúmenes asfixiantes y saturados, que nuestros cuerpos posmodernos han sido despojados de sus coordenadas espaciales y se han vuelto en la práctica (por no hablar de la teoría) impotentes para toda distanciamiento (Jameson, 1995: 108)

Por eso se revuelve Jameson contra la tentación inconfesable de la izquierda por la distanciamiento estética, como «arquimedeano punto de apoyo» que permita atacar la economía del capital desde un afuera que es en el fondo una pura entelequia. También Bourdieu lo advertía en el marco de su entrevista-debate con Eagleton:

Nosotros tenemos un proceso equivalente, pero opera de un modo mucho más sutil: a través del lenguaje, del cuerpo, de actitudes hacia las cosas que están por debajo del nivel de la conciencia. Pero esto no es un mecanicismo, no nos remite al nivel de la inconciencia [sic]. Cuando empezamos a pensar en esos términos, el trabajo de emancipación se vuelve muy difícil. Es una cuestión tanto de gimnasia mental como de despertar de la conciencia, y los intelectuales no estamos acostumbrados a eso. Yo lo llamo una tendencia escolástica, una tendencia a la que todos estamos expuestos: la de pensar que los problemas pueden ser resueltos sólo mediante la conciencia (2003: 300)

La propuesta de Jameson incluye, no por casualidad, volver la mirada hacia el ámbito de lo urbano. En la ciudad, argumenta, la desalienación pasa por «la recuperación práctica del sentido de la orientación», recorriéndola, reapropiándonosla, reconociéndola, etc. En este proceso, el agente va elaborando mapas cognitivos que se actualizan a cada momento porque se viven a cada momento. Pueden corregirse trayectorias, reconocerse nuevos elementos, etc. En cierto sentido recuerda a la invitación de Jacobs (2013) a redescubrir nuestras

ciudades paseándolas. El mapa de la ciudad —y aclaramos que Jameson no está proponiendo un callejero en papel, sino un mapa hecho de praxis— permite al agente representarse su posición concreta con respecto a una totalidad que lo desborda y que no sería representable en conjunto, como ocurre con la realidad mastodónica e inabarcable del capitalismo multinacional.

La ciudad es el ámbito en que podemos rebajar nuestra relación enajenada con las instancias políticas que nos gobiernan. También Jon Beasley-Murray está apuntando en una dirección parecida: los agentes son en gran medida «conscientes» de la dominación a la que se ven sometidos, pero carecen de terrenos «prácticos» en los que contestarla³². Por eso muchas de las nuevas praxis cotidianas que aspiran a la «politización de la existencia» han puesto sus ojos en la ciudad como campo de experimentación política privilegiado.

El problema sería entonces cómo reconciliar la politización de la existencia urbana con la política global. De nuevo, relación dialéctica: cuanto más erosiona el capitalismo multinacional las culturas tradicionales, más se enrocan éstas en lo identitario para salvar de la galerna fáustica del capital alguna certeza. ¿Cómo reconciliar lo trascendente con lo popular? Según Eagleton la respuesta es clara: ese papel, históricamente, sólo ha logrado ser interpretado con solvencia por la religión. «La religión no funciona bien porque sea transmundana, sino precisamente porque encarna lo transmundano en una forma práctica de vida» (2001: 107). Es decir, una nueva apuesta por la praxis.

Más aún, en una línea crítica con el canon académico de las sucesivas filosofías de la conciencia, Eagleton parece conceder que la erosión del pensamiento religioso no se debió tanto a una crítica ideológica como a las prácticas mundanas que imponía el desarrollo capitalista. Una tesis, la del contraste entre la prédica religiosa virtuosa y su práctica bastarda, ya explotada en sus contradicciones por el famosísimo ensayo de Max Weber (2012). Así, Eagleton argumenta que la erosión capitalista de cuantas culturas tradicionales halla a su paso pondría las bases para el «actúa local, piensa global».

³² Fernández-Savater, Amador. 2015. Entrevista a Jon Beasley-Murray: "[La clave del cambio social no es la ideología, sino los cuerpos, los afectos y los hábitos](#)". eldiario.es, 20 de febrero.

Al respecto me permito rescatar una muy clarividente reflexión de David Harvey cuando, en el marco de una entrevista y al ser inquirido por el viraje de la izquierda militante desde el maximalismo revolucionario a las luchas cotidianas, replicaba³³:

Why would you say that organizing around everyday life is not one of the big questions? I think it is one of the big questions. More than half of the world's population lives in cities, and everyday life in cities is what people are exposed to and have their difficulties in. These difficulties reside as much in the sphere of the realization of value as in the sphere of the production of value. [...] Capital might concede higher wages at the point of production, but then it recuperates it at the point of realization by the fact that working people have to pay much higher rents and housing costs, telephone costs, credit card costs and so on. So class struggles over realization—over affordable housing, for example—are just as significant for the working class as struggles of wages and work conditions. What is the point of having a higher wage if it is immediately taken back in terms of higher housing costs?

Es decir, que aquellas luchas muchas veces denostadas por la vieja izquierda canonizada como meras luchas culturales, blandas o posmodernas, no dejan de esconder en realidad su propio potencial revolucionario. Las luchas por lo cotidiano harían cierta de nuevo la vieja máxima de origen feminista, «lo personal es político». Así, Harvey comparte con Jameson el impulso de volver sobre la ciudad como espacio de deliberación y experimentación política, en tanto se han constatado, cada vez más, las contradicciones y limitaciones de la tesis clásica de la toma del Estado.

La transformación del capitalismo desbocado y desnortado de nuestra era no podrá venir ya de una crítica de lo existente en tanto falsa conciencia, sino de una apuesta por las prácticas emancipatorias en común. Ciudades como Barcelona aún conservan parte de su viejo «excedente utópico»³⁴, el cual vuelve a aflorar tozudamente a la superficie cada vez que el cuerpo social urbano es sometido a condiciones de presión extremas. Pendiente queda la tarea, nunca cuajada del todo, de construir un engendro mestizo capaz de transitar con igual soltura entre crítica

³³ AK Malabocas Collective. 2015. Entrevista a David Harvey: "[The left has to rethink its theoretical and tactical apparatus](#)". ROAR Magazine, 9 de diciembre.

³⁴ En la conocida conceptualización de Bloch.

ideológica y praxis revolucionaria. Los interrogantes son múltiples. Por ejemplo, con combustible spinoziano, comenzar a preguntarnos qué significarían y qué podrían unos cuerpos socialistas.

Y si el principio fundacional del Estado responde a la racionalización uniformizadora para mejor gobernar lo diferente, quizá siendo capaces de conquistarnos nuevos espacios en común para las prácticas diversas de agentes diversos, volvamos un día la vista al Estado y no sea ya esa máquina racionalizadora y homogeneizadora que deba domarse o abolirse, sino que en el curso de nuestras prácticas emancipatorias hayamos logrado trocarlo en un modo tal que necesitemos inventar un nuevo concepto para decir lo que antes se decía Estado.

7. ADENDA³⁵

Hasta aquí un análisis genealógico de las distintas concepciones filosóficas que se han ensayado en torno al Estado, así como sobre el modo en que se han configurado al nivel político las relaciones de las fuerzas progresistas con el Estado. Es decir, hasta aquí un análisis que puede servir a modo de diagnóstico, pero que en gran medida esquivo conscientemente la prognosis.

En el fondo se trata de una suerte de reedición de la famosa contraposición weberiana entre la vocación política y la vocación científica (2005), que en cierto modo siempre asoma cuando se produce teoría. Si volvemos sobre uno de nuestros autores de cabecera como es Bourdieu, cuesta imaginar un científico social que se haya tomado más en serio los límites de la vocación científica. Y aunque es cierto que en su última etapa se dio a conocer un Bourdieu más político y activista, en el fondo siempre se jactó de ofrecer una sociología mucho más centrada en destapar los mecanismos de dominación que en la anunciación de una vía emancipatoria, como destacaba en la entrevista-debate con Eagleton: «Se dice que soy pesimista, que desanimo a la gente, etcétera. Pero creo que es mejor conocer la verdad [...]» (2003: 298).

Dado que tampoco yo me encuentro en condiciones —faltaría más— de ofrecer un pronóstico certero sobre las líneas maestras que ha de seguir una vía emancipatoria orientada al futuro, retomo en este punto mi escrito aspirando a ofrecer no tanto un pronóstico, sino más bien un somero análisis de los fenómenos de poder y el cambio social. De este modo se presta atención al cómo y no al qué, al modo en que puedan tejerse nuevos horizontes más que a la anunciación del horizonte definitivo.

Por ejemplo, en lugar de ceder a la tentación fácil de proclamar el inminente fin del capitalismo, que por otro lado alcanza desde charlatanes e impostores metidos a científicos sociales hasta autores tan prestigiosos y brillantes como Harvey o Wallerstein, parece más útil, incluso en términos estratégicos, trabajar por el afianzamiento de alternativas emancipatorias en el plano de la práctica.

³⁵ Breve excursus redactado y añadido con posterioridad al resto del escrito.

Por nuestra parte y a pesar de haber defendido la mutua permeabilidad entre «sociedad civil» y Estado, caben sin embargo algunas precisiones en torno a la tesis fuerte de la dimensión práctica del Estado. Dimensión práctica del Estado implica que en nuestras prácticas cotidianas todos somos susceptibles de reproducir lógicas estatales, de cebar a la bestia incluso cuando pretendemos armar una crítica política emancipatoria y orientada al futuro que sin embargo no es capaz de escapar a la trampa del Estado y que concibe la emancipación exclusivamente a su través.

Si por emancipación entendemos la atenuación de los lazos de dominación y por orientada al futuro entendemos el ensayo de nuevas vías, toda vez constatadas las limitaciones de las aproximaciones clásicas a la cuestión del Estado, es lícito preguntarse si la apuesta frontal por la abolición del Estado nos acerca más a objetivos tales.

Parte de la solución al enigma quizá pase por desentrañar la confusión —a menudo soterrada, pero poderosa— entre abolición del Estado y abolición del conflicto. Sea en la lectura marxista o en la lectura anarquista, esta suerte de identificación injustificada se deja sentir con fuerza en la manera en que ambas corrientes escrutan al Estado en tanto artefacto político.

En lo que respecta al marxismo en su versión más canónica —eso sí, versión quizá más deudora de discípulos celosos que del propio Marx— se dibuja una teoría social de la inmutabilidad, aunque de una inmutabilidad proyectiva, hacia «el final del túnel». Así, de nuevo con Elias:

Tampoco Marx estaba totalmente en condiciones de liberarse de la idea de que el mecanismo impulsor principal del desarrollo social, la lucha de clases, las contradicciones internas de la sociedad, tocaría a su fin con la victoria del proletariado y, por tanto, también lo haría el desarrollo de la sociedad tal como lo hemos conocido hasta ahora. Así se sitúa, en última instancia, al término de estas ideas acerca de los cambios, la noción de un estado inmutable y final de la sociedad como punto de referencia y escala de medida: el ideal realizado (1999: 183)

Podemos ir avanzando una nueva idea-fuerza: las sociedades humanas son inconcebibles en ausencia del conflicto. De hecho, a medida que un cuerpo social crece en diferenciación interna y división del trabajo, los intereses encontrados se

multiplican y tienden a la fricción, lo que se traduce en luchas tanto materiales como simbólicas³⁶.

Es precisamente en el despliegue del conflicto donde surgen y se ponen en práctica los mecanismos de dominación. El conflicto es inherente al mundo social, pero el mundo social no puede funcionar permanentemente instalado en el conflicto, lo cual no implica en ningún caso que pueda lograrse su extinción definitiva.

La dominación se quiere, por definición, estable. La dominación es siempre una tentativa de congelar el conflicto. Por ello busca traspasar las luchas materiales e instalarse en la dominación simbólica, más eficaz y con mayores visos de extenderse en el tiempo. En el par emancipación-dominación el objetivo no es tanto aspirar a la desaparición —más que improbable— de toda forma de dominación, sino espolear un tejido social capaz de plantarle cara y de ensayar apuestas emancipatorias.

Es su compromiso con una ética científica de búsqueda de la verdad lo que hace que Bourdieu se revuelva contra sociologías pretendidamente críticas que en el fondo dibujan el reverso del espejo del «fin de la historia». A destacar el marxismo althusseriano:

[...] un aparato es una máquina infernal, programada para cumplir ciertos propósitos, sin importar cuáles, cuándo ni dónde. Esta fantasía de la conspiración, la idea de que una voluntad maligna es responsable por todo lo que sucede en el mundo social, acecha al pensamiento crítico social. El sistema escolar, el Estado, la iglesia, los partidos políticos o los sindicatos no son aparatos sino campos. En un campo, los agentes y las instituciones luchan constantemente, de acuerdo con las regularidades y reglas constitutivas de ese espacio de juego (y, en determinadas coyunturas, por esas mismas reglas), con distintos grados de fuerza y por ende diversas posibilidades de éxito, por apropiarse de los productos específicos en disputa dentro del juego. Los que dominan un campo dado están en posición de hacerlo funcionar para su conveniencia pero siempre deben enfrentarse a la resistencia, las pretensiones, la discrepancia, «política» o de otro tipo, de los dominados. Ahora bien, bajo ciertas condiciones históricas, que deben ser examinadas empíricamente, un campo puede comenzar a funcionar como un aparato. Cuando los dominantes se las ingenian para aplastar y anular la resistencia y las reacciones de los dominados, cuando todos los movimientos van

³⁶ Evidentemente nos encontramos ante una tesis que no presenta novedad alguna pero que cabe recordar en la medida en que tiende a ser convenientemente obviada. Por supuesto una de sus más célebres formulaciones sería la hegeliana «lucha a muerte de las conciencias».

exclusivamente de arriba hacia abajo, los efectos de la dominación son tales que la lucha y la dialéctica constitutivas del campo cesan. Hay historia sólo en la medida en que la gente se rebela, resiste, actúa. Las instituciones totales —asilos, prisiones, campos de concentración— o los estados dictatoriales son intentos de instituir un fin de la historia. De manera que los aparatos representan un caso límite, lo que podríamos considerar un estado patológico de los campos. Pero tal límite nunca se alcanza realmente, ni siquiera bajo los regímenes "totalitarios" más opresivos (2005: 156-157)

En lo que respecta a nuestro tema objeto de estudio, el problema sigue siendo, aún hoy, que cuando pensamos lo político somos incapaces de pensarlo fuera de los estrechos marcos del Estado, las más de las veces concibiendo además el Estado en forma de aparato. En cualquier caso, la naturalidad con la que reconocemos en el Estado el *topos* de lo político nos habla de la eficacia simbólica que en términos históricos ha acumulado el Estado:

Una institución triunfa cuando consigue imponerse [como si fuera natural]. Les recuerdo la definición de institución tal como yo la manejo: la institución existe dos veces, existe en la objetividad y la subjetividad, en las cosas y en los cerebros. Una institución exitosa, que es capaz de existir, tanto en la objetividad de los reglamentos como en la subjetividad de estructuras mentales adaptadas a estos reglamentos, desaparece como institución. Se deja de pensar en ella como ex instituto. [...] Una institución que triunfa se olvida y hace que olvidemos que tuvo un nacimiento, que tuvo un comienzo (Bourdieu, 2014: 163)

Para mejor desentrañar sus mecanismos de dominación, convendría desprender al Estado de los rasgos monstruosos con que la teoría crítica viene dotándolo. Sólo mediante una mejor comprensión podrá aspirarse a la tentativa de desactivación de su potencia. Si queremos entender dónde falla estrepitosamente la atribución al Estado de una concentración monolítica del poder, debemos demorarnos ahora en un análisis del funcionamiento de los fenómenos de poder en las sociedades humanas.

Para ello, el breve programa de investigación que propongo se vale del método de la confrontación entre una terna de autores: el propio Bourdieu, Carl Schmitt y Toni Negri. A estos autores les separa decisivamente su manera de

concebir el poder, que es personificada en Schmitt, multitudinaria en Negri y atravesada por toda una miríada de juegos y luchas entre agentes en Bourdieu.

Dejemos por un momento al margen a Bourdieu y examinemos las sutiles coincidencias entre las propuestas de Schmitt y Negri. El verdadero trasfondo del problema es cómo se reparte la soberanía. Schmitt reclama sin tapujos una soberanía absoluta, ligada a un soberano personal. En el caso de Negri, si bien con los debidos matices que implica un recorrido radicalmente opuesto al de Schmitt, veremos que finalmente también se cae en la trampa de una especie de soberanía absoluta.

En cierto modo ello recuerda a la crítica de Zarka (2008) sobre la absolutización —y en última instancia sacralización— de la soberanía en Rousseau, en una suerte de relevo sin solución de continuidad entre monarquía absoluta y «soberanía absoluta»:

Aquí dejamos atrás el lenguaje de la antropología política y de la moral para alcanzar el de la teología: «El soberano, por el solo hecho de ser, dice Rousseau, es siempre lo que debe ser». El ser que es siempre lo que debe ser es, tradicionalmente, el ser divino (Zarka, 2008: 42)

Carl Schmitt, que escribe sus mejores páginas en el contexto de fuerte inestabilidad de la República de Weimar, elabora una crítica tan ingeniosa como difícil de refutar al principio de soberanía moderno. Lo interesante de la postura de Schmitt es que, sin perder de vista la amenaza revolucionaria socialista³⁷, su crítica alcanza también los cimientos del parlamentarismo burgués.

Schmitt (2009) vuelve una y otra vez sobre el concepto de soberanía. Un concepto que le resulta problemático, pues considera que hay todo un cuerpo jurídico moderno que tiende a vaciar la soberanía de contenido, al menos a la hora de calibrar su potencial de ejecución práctica. Por soberanía entiende Schmitt un poder supremo, originario y jurídicamente independiente.

³⁷ Schmitt se construye un «enemigo» a medida en la causa libertaria y en Bakunin, siguiendo en esto a su maestro Donoso, que personificaba grotescamente en Proudhon todos sus temores.

A partir de aquí elabora su famosa postura en favor del «decisionismo». A menudo sin hacerlo explícito, Schmitt escribe en constante polémica con Weber y su monopolio legítimo de la violencia, al que opone su «monopolio de la decisión». Ya sea el soberano aquel a quien corresponde la toma de la decisión excepcional, ya sea precisamente quien, con carácter definitivo, decide si la situación es normal o excepcional, en cualquier caso se trataría de problematizar la incapacidad manifiesta del derecho moderno, siempre según Schmitt, para captar los matices y urgencias de la excepción.

Con el objetivo de rastrear genealógicamente el concepto de soberanía, Schmitt se embarca en un recorrido histórico centrado en el fenómeno político moderno de la formación del Estado absoluto y, sobre todo, en lo que podríamos denominar como el paso del monarca soberano al pueblo soberano.

Para Schmitt resulta vana la armazón de un cuerpo jurídico que funcione con la seguridad de la ley natural, pues un compendio tal excluye la naturaleza concreta de los fenómenos de poder, la autoridad y el acto soberano. El derecho en Schmitt es siempre derecho de una situación concreta. Un hecho concreto tiene que ser enjuiciado concretamente aunque el criterio dado para enjuiciar sea un principio jurídico en su mayor generalidad.

De la concreción en la aplicación de la norma se seguiría lógicamente una personalización de su ejecución, el paso de la norma a la decisión, lo que nos devuelve al soberano: «no cumple a cualquiera ejecutar y realizar un precepto jurídico cualquiera», nos dice Schmitt (2009: 33). Es más, Schmitt arguye que en ocasiones la persona que sostiene la aplicación de la norma puede cortar en seco los debates sobre la idoneidad de la misma, y así sentencia con Hobbes: *autoritas, non veritas facit legem*.

Es el paso de la decisión soberana a la norma jurídica basada en la legitimidad de lo regular y no excepcional lo que nos deja los mejores destellos de Schmitt. Apoyándose en sus autores de cabecera lanza ironías incendiarias contra la por él así llamada clase burguesa, a la que define, con Donoso Cortés, como «clase discutidora».

El retrato que hace de la burguesía que se erige en nueva élite tras la Revolución Francesa es muy poco amable. Ese carácter discutidor de la burguesía

se traduce en una postergación infinita y escatológica de la confrontación, siempre situada al final del camino, siempre en la esperanza de que se desvanezca por sí sola. Con De Maistre nos dice que no es tan importante el que algo sea decidido como el que pueda ser decidido sin tardanza ni apelación, siendo que ninguna instancia superior pueda revisar tu decisión. Este es el verdadero carácter de la decisión soberana.

Schmitt arguye que el racionalismo político moderno —fuertemente emparentado con una teología monoteísta— pretende dejar fuera de la constante lucha entre facciones políticas a un poder encumbrado y a salvo del conflicto: aquel que manda pero no gobierna, etc. En contraposición a una imposible figura decorativa que detente meramente un poder simbólico, Schmitt aprovecha para introducir su teoría del amigo y el enemigo:

El señor de un mundo que hay que cambiar, de un mundo malogrado (a él se le echa la culpa de que el cambio sea necesario, pues no se acomoda al cambio, sino que se opone a él) y el liberador, el autor de un mundo cambiado, nuevo, no pueden ser buenos amigos. Son enemigos por sí mismos (Schmitt, 2009: 130)

Por lo tanto, mientras en el mundo se dé la posibilidad del cambio habrá conflicto. La personificación extrema de la soberanía en Schmitt resulta una mistificación injustificable, pero quizá no más de lo que resulta la difusión de la potencia en la multitud que ensaya Negri.

En el caso de Negri (2015), su recorrido por la historia del poder constituyente en la Modernidad nos lleva del Renacimiento italiano a la Revolución Inglesa, pasando después por la Revolución Americana y la Revolución Francesa, para acabar aterrizando sobre la Revolución Rusa. La historia del poder constituyente es la historia de su cierre en falso. Enormemente deudor de los juegos de oposición habituales en la dialéctica marxista, Negri opone al poder constituyente el poder constituido, que se materializa sobre todo en forma de constitucionalismo.

Por eso es interesante el análisis que Negri hace de las deliberaciones de la Convención de Filadelfia previas a la ratificación de la Constitución de los Estados

Unidos, así como su análisis de las sucesivas declaraciones de derechos que se aprueban durante la Revolución Francesa: 1789, 1793 y 1795.

El primer caso es claramente el de una potencia constituyente impredecible y temida, a la que se pretende someter mediante un cierre oligárquico, como demuestran las intervenciones en *The Federalist* de Madison o Hamilton. El segundo caso, por contra, ilustra más bien una apertura democrática en la que, con cada nueva declaración, las clases populares logran arrancar nuevos derechos y conquistas.

Aunque nunca satisfactoriamente definido, el poder constituyente está en Negri necesariamente ligado a las multitudes. El constitucionalismo sería así una forma de cerrarle el paso a las multitudes capaces de impugnar el poder de mando de la sociedad, un mecanismo para recortar y limitar el poder constituyente: división de poderes, principio de representación, etc.

Como la soberanía moderna se reclama —al menos nominalmente— como soberanía popular, los constitucionalistas se enredarán en sofisticadas triquiñuelas jurídicas para legitimar la constitución en tanto derivada del poder constituyente. De hecho el mismo Negri presta especial atención al famoso debate sobre el «guardián de la constitución» entre Kelsen y Schmitt.

Con respecto al poder constituyente, Kelsen opta por caracterizarlo como trascendente al sistema constitucional positivo, mientras que para Schmitt se trataría de una fuerza inmanente al ordenamiento constitucional. En Kelsen, el poder constituyente precede al ordenamiento constitucional y permanece como externo al mismo, motivo por el cual no juega ningún papel real en la conformación positiva de las normas. En Schmitt, como ya hemos visto, la decisión termina por excluir la posibilidad jurídica misma, pero eso sí, sobredeterminando en origen todo ordenamiento constitucional.

Una vez más, se trata de discernir dónde reside la soberanía y quién tiene la prerrogativa de ejercerla. En la tesis de Negri, todas las grandes insurrecciones populares de la historia han supuesto, en el fondo, la puesta en tela de juicio del acotamiento de la soberanía —en cierto modo el monopolio weberiano— a un centro de poder bien delimitado: el parlamento, el Estado, etc. Los insurrectos se

reclaman soberanos y no reconocen otra soberanía por encima de sí mismos, al menos tal parece el principio que les mueve.

La voluntad general rousseauiana es para Negri presa fácil de la ceremonialización parlamentaria. Una vez el parlamento es sancionado con eficacia simbólica como sede de la soberanía, resulta harto sencillo sustraer la función legislativa al poder constituyente y proceder por el método de la delegación en representantes electos. El poder constituyente es en Negri tendencialmente ubicuo, no se le puede encerrar en sedes concretas y mucho menos excluyentes:

Mientras que para la burguesía la «voluntad general» es el fundamento abstracto de la soberanía, que indica genéricamente al pueblo como sujeto del poder, para los *sans-culottes* la soberanía reside directamente en el pueblo, en su carácter histórico concreto, no como principio sino como práctica. [...] Toda la clase política —en este caso girondinos y montañeses están codo con codo— afirma que la soberanía, aunque pertenece al pueblo, le pertenece en la medida en que el soberano es uno e indivisible, «un ser puramente metafísico, es decir, la expresión de la voluntad general». Por el contrario, «para los *sans-culottes* el soberano no tenía nada de metafísico, era de carne y de sangre, era el pueblo que ejercía él mismo sus derechos en las asambleas de sus secciones». Titularidad y ejercicio de la soberanía: la vieja separación escolástica era retomada por los políticos, pero negada por los estratos populares (2015: 262-263)

Así, tanto en Negri como en Schmitt existe una crítica velada a la pretendida «autonomía de lo político». En cualquier caso ambos son capaces de apuntar a la aporía de la parlamentarización de la vida política, éxtasis de la utopía liberal de autonomía de lo político. No se trata de un planteamiento novedoso y además posee su razón de ser analítica e histórica. Cassirer nos lo había advertido para el caso de los griegos:

Antes de estudiar la política estudiaron la naturaleza. En este dominio habían hecho sus primeros grandes descubrimientos. Sin este paso preliminar no les hubiera sido posible desafiar la fuerza del pensamiento mítico. La nueva concepción de la naturaleza llegó a ser el terreno común de donde surgió una nueva concepción de la vida individual y social del hombre (2004: 64)

Primero hubo que aislar y estudiar los fenómenos naturales para, toda vez escudriñados, poder volverse hacia los fenómenos sociales, que se aparecían así en una forma más descarnada. Sin embargo, la tesis moderna de la autonomía de lo político, que arrancaba de un Maquiavelo dispuesto a dar con un reino de lo político regido por leyes propias, fue distanciando política y sociedad al punto en que fructificó la fantasía de que pudiera hacerse política sin prestar atención a las constricciones sociales que modelaban el juego político y eran su condición última de posibilidad.

La autonomía de lo político es en realidad una apuesta decidida por subordinar lo social a lo político, mientras que, como apunta Negri con buen tino, insurrecciones como las de la Revolución Francesa o la Revolución Rusa son en realidad asaltos de lo social a la fortaleza de lo político, debiendo ésta rendirse ante la evidencia de que es lo político lo que termina siempre plegándose ante lo social.

Más aún, la autonomía de lo político es la vía rápida que en las democracias liberales encuentra el poder de mando para aislar la soberanía de las dinámicas sociales. Si volviéramos de nuevo sobre Negri, las dinámicas sociales representarían aquí al poder constituyente y la autonomía de lo político al poder constituido. Sin embargo, sus lentes dialécticas impiden a Negri captar los vasos comunicantes entre lo social y lo político o lo constituyente y lo constituido, que opone de manera irreconciliable.

Por ello se demuestra incapaz de pensar el Estado más allá de su condición de cerco a la sociedad civil: «La tendencia imparable conduce, desde el punto de vista capitalista, a la absorción de la sociedad civil en el Estado y a la negación de los espacios de autonomía obrera y proletaria» (2014: 16). Por contra, esta contraposición exasperada sí evoca tangencialmente el modo en que se ha podido ir configurando un campo político en su sentido bourdiano.

Al fin y al cabo es innegable que la política ha ido creciendo como esfera relativamente independiente durante la era moderna. Sólo que los campos bourdianos son estructuras mucho más dinámicas que esa oposición que opera Negri entre constituyente y constituido casi a modo de sustancias. Así, si bien Bourdieu también señala la demarcación de un campo político con reglas específicas, y apuntando también a la teatralización exacerbada del juego

parlamentario, reconoce toda una miríada de poderes intermedios que chocan con la conceptualización difusa de la potencia constituyente en las multitudes.

Aunque en cierto modo parezca rehuir el uso del concepto mismo de soberanía, la postura de Bourdieu al respecto podría calificarse de ambivalente y relativamente equidistante con respecto a Schmitt y Negri. Entre la personalización omnipotente —y en el fondo ficticia— de Schmitt y la evocación difusa de las multitudes en Negri, Bourdieu es capaz de explicar, por ejemplo, las relaciones sociales que generan esa figura simbólica, en ocasiones casi decorativa, en que puede llegar a convertirse el soberano, al menos en lo que respecta a su forma monárquica.

Bourdieu nos muestra cómo el rey va alcanzando su preponderancia simbólica no sólo en un afán personal por acrecentar su poder, lo que sin duda no es descartable, sino también en la medida en que es nominalmente investido en su poder simbólico por los señores feudales advenedizos, que necesitan recurrir a una instancia superior para justificar sus propias conquistas territoriales y su propia legitimidad.

La virtud de Bourdieu es que muestra cómo se va generando históricamente la compartimentación de poderes y soberanías, lo que le permite esquivar el fantasma del poder monolítico. Por ello Bourdieu es capaz de apreciar el Estado en su forma *welfare*, no como una claudicación a la lógica del capital, sino como la posibilidad remota de sustraer espacios —educación pública, sanidad universal— a la mercantilización de toda dinámica social que postulaba Polanyi.

El poder nunca se concentra personalmente, sino que se constituye siempre en nodos de relaciones de precario equilibrio. Ello da al traste con la concepción del soberano schmittiana, pero en cierto modo también niega la tesis de la multitud en Negri, al destacar el modo en que los partidos aspirantes e insurreccionales pueden perfectamente perseguir intereses espurios que no garanticen emancipación alguna. En las sociedades complejas es sencillamente imposible ejercer un poder exclusivamente personal. Todo «soberano» necesita delegar sus prerrogativas en una colección de intermediarios, por lo que el soberano nunca es tan potente como se pretende.

En cuanto a la noción de multitud en Negri, no sólo niega la tesis fuerte de que las sociedades tienden al conflicto polarizado en facciones, sino que su potencia spinoziana es resultado en cierto modo de volcar todos los buenos deseos del teórico sobre el desprecio liberal clásico por la turba, como si excluidas unas élites más o menos numerosas, el resto del cuerpo social estuviera compuesto por una masa amorfa que oscila caprichosamente entre la bajamar de la dominación y la pleamar de la revolución.

De nuevo en su diálogo con Eagleton, Bourdieu: «los intelectuales odian y desprecian a los trabajadores, o los admiran demasiado, que es una forma de despreciarlos» (2003: 304). Los agentes sociales están sujetos a numerosos intereses contrapuestos que tienden a la confrontación en facciones. Incluso en el caso de la alianza de facciones, si pensamos en un ejemplo previamente expuesto como es el del 15M, los espacios activistas no dejaron nunca de verse atravesados por innumerables mecanismos de dominación simbólica como la clase o el género³⁸.

Probablemente avanzaríamos mucho en nuestro conocimiento de los procesos de poder y del cambio social si fuéramos capaces de admitir que los «revolucionarios», los portadores del cambio, no persiguen intereses puros y angelicales, siendo además que no tendrían por qué hacerlo. El cambio social no se sustenta en la conquista final del paraíso, sino en el reequilibrio constante de partidos e intereses encontrados:

Los supernumerarios siempre son muy interesantes: uno de los grandes factores del cambio histórico es el desajuste entre la producción del sistema escolar y los puestos ofrecidos. Por esta razón estoy en contra de los *numerus clausus* porque los supernumerarios son un gran factor de cambio: las personas que están de más, que sobran, o bien se apropian de los puestos que no deberían ocupar, o bien transforman los puestos para poder ocuparlos. En este sentido, realizan todo un trabajo de cambio histórico (Bourdieu, 2014: 217)

Una última aclaración para concluir: con este breve excursus añadido al cuerpo general del texto no se pretendía en ningún caso dar las claves que nos llevarán desde unas relaciones sociales injustas y desiguales hasta la instauración

³⁸ Por ejemplo: no a todos los activistas les está dado erigirse en oradores y portadores de la causa.

de la «paz perpetua» y el «fin de los tiempos». Más bien aportar algunas pistas, mediante el estudio de los fenómenos de poder y la verdadera naturaleza del conflicto, que nos permitan dotarnos de herramientas para lograr el reequilibrio de las fuerzas sociales en conflicto, hoy claramente instaladas en una desigualdad casi despótica. Mediante la implantación capilar de alternativas prácticas a las relaciones de producción y relaciones políticas imperantes, tendremos siempre a mano el recurso al reequilibrio y la capacidad disuasoria del «enemigo» entendido en términos schmittianos.

Atenas, mayo de 2017

Quizá la última exigencia que nos sale al paso, bien pertinente por lo demás, dado que me resisto a ofrecer una estrategia política de fondo, sea la de compartir al menos algunos elementos tácticos que permitan abrir brecha. Ello me obliga a volver de nuevo sobre la cuestión de la soberanía. Toda vez asumida la coexistencia de soberanías múltiples y compartidas³⁹ y toda vez denunciada esa traslación simbólica por la que toda soberanía es confinada en una institución concreta como pueda ser el Estado, aquí sí, la propuesta de Toni Negri brilla con luz propia.

Al margen de apelaciones vaporosas a las multitudes, acierta Negri al plantear su célebre teoría de los contrapoderes, entendidos éstos como compuestos «de resistencia contra el viejo poder, de insurrección y de potencia constituyente de un nuevo poder» (2001: 83). Los espacios de contrapoder son espacios tejidos en común mediante prácticas de base que impugnan a un tiempo relaciones de dominación política y relaciones de explotación económica y que, en última instancia, aspiran a la confrontación abierta con el poder constituido.

³⁹ Junto a la Comuna de París, quizá uno de los pocos intentos serios por plasmar esta doctrina fuera el federalismo pimargalliano durante la I República, pues en él latía ese anhelo por someter la soberanía a cuantas particiones fueran necesarias para garantizar un poder de base y no autoritario.

Los contrapoderes son necesarios porque en su mero desenvolvimiento cotidiano ponen en tela de juicio la fantasía de la «sede de la soberanía». La soberanía no puede tener una única sede. Es más, si se diera por buena la hipótesis de que el Estado es el órgano en que coagulan todas las soberanías y se lograra tomarlo, ¿cómo prevenir luego una jugada equivalente por parte del «enemigo»? No parece que la vía soviética de parapetarse tras una burocratización extrema y un régimen de terror para con la disidencia pueda considerarse seriamente en tanto proyecto emancipador capaz de «seducir» a las «multitudes».

En el fondo seguimos presos de la misma vieja carencia: la gran corriente contrahegemónica del siglo XX, aunque brillante y comprometida, se demostró incapaz de darle una salida a la cuestión del Estado. El marxismo falló al calibrar las limitaciones de una toma perentoria del Estado.

Ello bien pudiera deberse a la ausencia de un programa específico para pensar lo político —y así también el Estado— en la filosofía marxista: «Marx dejó una teoría *económica* coherente y elaborada del modo capitalista de producción, expuesta en *El Capital*, pero no dejó una teoría *política* semejante de las estructuras del Estado» (Anderson, 1987: 10). Como es bien sabido, desde los años setenta los autores marxistas volvieron de nuevo la vista hacia la cuestión del Estado, que había sido cerrada en falso con la sistematización leninista.

A partir de entonces y en el marco de un distanciamiento tanto del estatismo burocrático soviético como del *welfare* socialdemócrata aparentemente incapaz de impugnar una relación capital/trabajo que ya por aquel entonces comenzaba a dar crecientes síntomas de desequilibrio, los autores de la tradición marxista constatan las grietas de sus aproximaciones canónicas a la cuestión del Estado.

En dicho marco cabe contextualizar el famoso debate Miliband-Poulantzas, que trató de renovar la aproximación marxista al Estado, reclamándose en ambos contendientes como relectura de la cuestión desde dentro de las propias filas marxistas. A pesar del ingente esfuerzo de inferencia estadística, en el fondo el intento de Miliband no logra rebasar la noción leninista de Estado en tanto resorte neutral que actúa en favor de quien lo gobierna. En el momento de su reflexión, clase burguesa. En el futuro quién sabe si, potencialmente, la clase obrera.

Veamos ahora qué límites se imponen a la aproximación con ánimo renovador de Nicos Poulantzas. En cierto modo la reflexión de Poulantzas sobre la cuestión del Estado conoce importantes puntos de encuentro con la de Bourdieu, pero los separa radicalmente lo que podría enunciarse como sigue: todo lo que en Bourdieu es «campo», en Poulantzas es «aparato», precisamente ese aparato «infernial» althusseriano que exasperaba a Bourdieu.

De hecho Bourdieu, en el conjunto de todos los cursos consagrados a la cuestión del Estado en el *Collège de France*, cita a Poulantzas muy escasamente y con cierto desdén, lo que por proximidad de sus carreras en el espacio y en el tiempo no podríamos achacar a un supuesto desconocimiento de la obra del teórico greco-francés.

Por lo demás y como se sabe, el tratamiento de la cuestión del Estado en Poulantzas ha tendido a ser dividida en al menos dos etapas bien diferenciadas, a menudo referidas como la del «primer» y «segundo» Poulantzas. El primer Poulantzas es el Poulantzas más centrado en los así llamados aparatos de Estado, aún excesivamente cautivo de la influencia que la lectura de Althusser había ejercido por aquellos años sobre él. El segundo Poulantzas es el que acuña la celeberrima «autonomía relativa» del Estado y propone una teoría relacional del poder y del Estado.

En el fondo, es en parte por los cuestionamientos a que Miliband lo somete que Poulantzas se ve impelido a repensar la cuestión virando desde un enfoque estructural althusseriano hacia otro más relacional. En cualquier caso en el segundo Poulantzas, y como no podría ser de otro modo, hay rastros del primero. En lo que sigue y en tan pocas líneas como me sea posible, procuraré glosar la postura del segundo Poulantzas con respecto al Estado, dado que es la que posteriormente ha alcanzado mayor relevancia e influencia.

En *Estado, poder y socialismo* (2005), en tanto obra que corona la segunda etapa, Poulantzas alcanza, como decíamos, la aclamada formulación de la autonomía relativa del Estado. Poulantzas parte de la base de que la aproximación canónica que desde el marxismo se ha hecho al Estado ha pecado de ahistórica⁴⁰, mientras que él identifica al Estado moderno como la forma política específica que

⁴⁰ Véase en la versión de Engels más arriba referenciada.

corresponde al modo de producción capitalista en tanto forma de las relaciones de producción.

A riesgo de caer en la crítica oportunista, entiendo que desde semejante punto de partida puede ya entreverse una tímida y titubeante reproducción del maniqueo esquema infraestructura/superestructura, lo que acarrea no pocos inconvenientes al análisis de Poulantzas, quien sin embargo va a tratar de rebelarse contra este viejo dogma.

¿Pero qué significa que el Estado posea una autonomía relativa con respecto a las relaciones de producción? Para explicar esto, Poulantzas escoge retrotraerse a una aguda observación de Marx: a diferencia de otros modos de producción, como por ejemplo el feudal, en donde dominación política y explotación económica iban indisolublemente unidas, el modo de producción capitalista puede permitirse, quizá por vez primera en la historia, el desdoblamiento de ambos planos.

Precisamente por su origen mercantil y por su carácter competitivo, el modo de producción capitalista sería incapaz de generar por sí mismo unidad de clase entre las distintas fracciones burguesas, que entran en contradicción unas con otras en el plano de las relaciones de producción. Además Poulantzas, de nuevo reclamando al modo leninista análisis concreto de la situación concreta, rechaza la existencia de modos de producción puros, y defiende que en el modo de producción capitalista sobreviven formas más o menos residuales de otros modos de producción ya periclitados⁴¹.

Así, el Estado conocería una formulación en cierto modo no exenta de funcionalismo. A la pregunta de qué es el Estado se responde con los fines a los que sirve. La autonomía relativa del Estado es la respuesta a ese conflicto entre diferentes facciones dominantes pero no sólo, sino que también representa el desgajamiento de un plano político que permita la reproducción social que la voracidad del modo de acumulación capitalista pone en peligro⁴². El Estado es así el modo en que las distintas fracciones de la clase dominante pueden asegurar su interés convergente a largo plazo, a pesar de las disputas en el corto.

⁴¹ Quizá un buen ejemplo al respecto sea la decisiva incidencia de los *Junker* prusianos en los derroteros seguidos por el Estado alemán moderno.

⁴² Una feliz intuición de Poulantzas que recuerda tanto al «doble movimiento» de Polanyi como a la «mano izquierda» del Estado en Bourdieu.

Poulantzas se revuelve contra el Estado como resorte sin fisuras o palanca privilegiada del cambio social, al que refiere como «Estado-Cosa», en una línea que podríamos trazar desde Lenin hasta su adversario de la época Miliband, pero también contra el por él llamado «Estado-sujeto», línea cuya paternidad achaca a Hegel pero que identifica especialmente con Weber, y en la que se postularía el Estado como instancia racionalizante de los desórdenes generados en el seno de la sociedad civil. Aunque no acabe de concretarlo abiertamente, parece claro que para Poulantzas el Estado-Cosa remite a una teoría del reflejo al estilo leninista y el Estado-sujeto evoca un cierto voluntarismo socialdemócrata.

Frente al Estado como cosa o sujeto, Poulantzas avanza en una teoría relacional del Estado. Ello no implica que el Estado sea en sí mismo una relación, sino más bien «condensación material de una relación de fuerzas entre clases y fracciones de clase» (2005: 154). Con ello quisiera Poulantzas apuntar al carácter recalcitrante del Estado en tanto aparato. No estamos ante una mera relación, sino ante la condensación material de unas determinadas relaciones, cosa bien distinta: «El Estado no se reduce a la relación de fuerzas, presenta una opacidad y resistencia propias» (2005: 157).

Hasta aquí Poulantzas y Bourdieu aún siguen discurrendo por sendas paralelas. Los campos bourdianos son espacios de lucha y la lucha es una forma de relación, quizá la más característica del mundo social. El propio Bourdieu gustaba de transformar la famosa máxima hegeliana y repetía que «lo real es lo relacional» (2005: 150). Además los campos no son tampoco, por supuesto y como ya tuvimos ocasión de explicar, espacios de lucha en igualdad de oportunidades, sino que poseen sus propias inercias y los dominantes saben y pueden aprovecharlas más y mejor que los dominados. No en vano, en esta obra tardía que aquí estamos tratando, el mismo Poulantzas llega a coquetear tímidamente con la noción de campo.

Estamos ante una época de efervescencia intelectual en la escena francesa, en donde algunos conceptos atraviesan súbitamente la obra de diferentes autores. En estos años, Bourdieu y Poulantzas no son los únicos ocupados en teorías

relacionales del poder, si se piensa por ejemplo en el mismo Foucault⁴³ con el que Poulantzas polemiza por momentos. Y es que aunque a veces se pretenda mutua indiferencia, entre todos estos autores hay diálogo fecundo soterrado.

Sin ánimo de violentar en exceso sus postulados, casi podría decirse que también Poulantzas está apuntando ya, en una fecha tan temprana como 1978, hacia una cierta dimensión práctica del Estado. Dónde se localiza entonces —se preguntará el lector— la falla que separa a estos dos autores. Muy sencillo, en el mentado tic funcionalista de Poulantzas que además sitúa como una de las funciones fundamentales la de generar hegemonía gramsciana, hecho que no podía sino escamar a Bourdieu:

Habría mucho que decir sobre el papel de Gramsci como Ptolomeo del sistema marxista, como el que proporciona la apariencia de un camino de salvación fuera del sistema marxista y que, de hecho, se encierra todavía más en este callejón sin salida (2014: 197)

Así, el Estado poulantziano dividiría a las clases populares, jugando a atraerse a su órbita algunas fracciones como la pequeña burguesía o el campesinado. Las luchas de las clases populares no son en Poulantzas luchas que amenacen al Estado desde un afuera, sino que se inscriben en él y están en cierto modo siempre preñadas de Estado:

El Estado [...] comporta ya, inscritos en su materialidad, los límites internos a su campo impuestos por las luchas de los dominados [...] Las luchas [...] dado el complejo encadenamiento del Estado con el conjunto de los dispositivos del poder, también tienen efectos en el Estado (2005: 183)

Ello no implica necesariamente presencia física de las masas populares en los aparatos del Estado, ya que «a través de sus representantes, las instituciones electivas, son mantenidas físicamente a distancia» (2005: 184). Incluso para los aparatos más comprometidos con el orden coercitivo del Estado, como policía y

⁴³ Por cierto, en los tres casos pasando de puntillas sobre la gran teoría relacional del poder que precede a esta generación intelectual y que no es otra que la de Norbert Elias, de la que nos hemos ocupado ya aquí.

magistratura, defiende Poulantzas una cierta contaminación de las lógicas populares. No me resisto a recuperar el ejemplo práctico que aduce el propio Poulantzas, pues atañe en parte a España. Así, refiriéndose al fin cercano en el tiempo de las dictaduras griega, portuguesa y española escribe:

Hasta el punto de que no se hundieron bajo el golpe de ataques frontales, abiertos y masivos, preconizados durante mucho tiempo por las organizaciones de resistencia a esos regímenes, sino bajo el peso de sus contradicciones y divisiones internas, cuyo factor primordial fueron, aunque a distancia, las masas populares (2005: 185)

Independientemente de que ello implique, al menos por lo que respecta al caso español, un conocimiento superficial de las dinámicas de movilización durante la Transición y años previos, que además no podemos rebatir pormenorizadamente aquí, la postura de Poulantzas acaba así por cerrarse irremediablemente a la promoción de contrapoderes. Y ello a pesar de que tan sólo unas líneas más abajo invite todavía a la movilización popular de base y a las experiencias autogestionarias y de democracia directa, porque es una invitación que suena ya, en tanto supeditada al objetivo maximalista de la disputa por el Estado, necesariamente impostada.

Poulantzas desemboca así en su propia fetichización del Estado que, si bien más compleja en matices que la de Lenin y desde luego mucho menos rígida y asfixiante que la de Althusser, subordina el poder popular y las luchas a las lógicas estatales. Las luchas sólo tienen sentido en tanto cuñas que subviertan las relaciones de fuerza presentes en los aparatos de Estado.

Todo ello se aprecia muy claramente en la famosa entrevista que Poulantzas concederá a Henri Weber para el número 16 de *Critique Communiste*, en 1977. Allí Poulantzas expone los clamorosos límites que, según él, enfrentó la organización de poder popular para los casos chileno o portugués. Además, rechaza la hipótesis del poder dual. Para Poulantzas la situación de poder dual entre Palacio de Invierno y Sóviet de Petrogrado, lejos de representar un modelo exportable, fue fruto de unas condiciones históricas muy concretas que exacerbaban la incomparecencia del gobierno provisional aún noqueado por la guerra.

Se trata de un diálogo que nos muestra a un Poulantzas sarcástico y escéptico, por momentos arrogante, pero que sin duda apunta a cuestiones clave y de difícil respuesta. Sus reservas para con la dualidad de poder van más allá del hecho de que haya podido tratarse de un acontecimiento histórico no repetible. Poulantzas se pregunta, con buen criterio, cómo puede conseguirse una condensación de contrapoderes tal que sea capaz de amenazar al poder constituido.

No es cuestión baladí, pues Negri, que describe pormenorizadamente la potencia de lo constituyente, evita explicar los modos en que se asienta toda vez vence al poder constituido. Por su parte, Poulantzas se muestra muy crítico con la centralización de contrapoderes vía partido de vanguardia, pues así no se lograría sino generar una suerte de «contra-Estado» cuya vocación en última instancia es devenir Estado en lugar del Estado, y además un Estado particularmente brutal y que ha eliminado de antemano las libertades formales.

Existe todavía un motivo adicional para que Poulantzas lo fíe todo a la reorientación de las luchas hacia el Estado. A pesar de que la conversación se produce en 1977, tras el mayo francés y la crisis del petróleo, Poulantzas no podía imaginar las verdaderas dimensiones de la llamada contrarrevolución neoliberal por entonces aún en ciernes. De hecho, en la entrevista se aprecia a un Poulantzas todavía expectante ante lo que con perspectiva podemos caracterizar como el fiasco del Programa Común de la izquierda en Francia.

Si nos hemos permitido un excursus más extenso de lo que yo mismo hubiera deseado en torno a la obra de Poulantzas no es por capricho. Aunque no siempre claramente explicitada, la influencia de su figura sobre lo que en España ha dado en llamarse «nueva política» no es desdeñable en absoluto. El principal *think tank* comprometido en la producción de teoría para la formación griega *Syriza* lleva por nombre —no por casualidad— Instituto Nicos Poulantzas. De él han salido buena parte de los cuadros actuales del partido. Volviendo a España, sin duda hay sectores de Podemos muy apegados a la obra de Poulantzas⁴⁴. Incluso al otro lado del charco, a través del que fuera vicepresidente de Bolivia Álvaro G^a Linera, la

⁴⁴ Juan Carlos Monedero es quizá el principal valedor de los esquemas gramscianos y poulantzianos en Podemos, así como Íñigo Errejón lo sería del populismo al estilo de Laclau & Mouffe.

influencia de Poulantzas se ha dejado sentir en el llamado «socialismo del siglo XXI» latinoamericano.

Lo que estas aproximaciones a su obra parecen perder de vista es que lo que Poulantzas tenía ante sí era un Estado todavía keynesiano, con una penetración notable en el cuerpo social. Esta derivada presenta una rabiosa actualidad. Independientemente de que en el pasado reciente el Estado pudiera aunar una concentración de poderes tal y como la fantasía leninista tendía a adjudicarle, parece claro que ese mecanismo hoy día ha quebrado, en especial en lo que respecta a la modulación de las relaciones de producción con la palanca del Estado.

Indudablemente hay que tener siempre presente, con Polanyi, que el modo de producción capitalista no da un paso sin el Estado, lo que ocurre es que en la coyuntura actual la «mano izquierda» del Estado —pensiones, vivienda, sanidad, educación— se bate en retirada, mientras que la «mano derecha» —dimensiones coercitivas, represivas, etc.— golpea quizá con mayor severidad que nunca. El vaciamiento de contenido, soberanía y funciones del Estado lo deja en una situación muy dudosa para representar el lugar en que hayan de cruzarse todas las luchas, como pretendía Poulantzas.

Lo cierto es que Poulantzas parece por momentos incapaz de comprender que hacer política significa, siempre, jugar a desbordar los límites impuestos por las lógicas estatales —que son en esencia las lógicas de lo ya dado—, ¡incluso cuando se hace política desde el Estado! De hecho y muy significativamente, su libro tiende en ocasiones a una cierta confusión entre lo político y lo estatal, como si lo político empezara y acabara donde empieza y acaba el Estado.

Así, sus apelaciones al feminismo o el ecologismo parecen limitarse a concebirlos como meros vientos de cola de la disputa decisiva, que es la del Estado, la de la «política con mayúsculas». Sin ánimo de caer en una cierta ligereza semiótica, así cabría interpretar provocativamente el emblema de Syriza con las tres banderas superpuestas, roja, verde y morada: primero la revolución, después el planeta y después, si queda tiempo, las mujeres.

Cuando precisamente los aportes más sugerentes tanto del feminismo como del ecologismo no son del ámbito de lo que, siguiendo aquí a Fraser (2006), podríamos denominar «*reconocimiento*», en tanto luchas menores, sino que están

apuntando decisivamente al campo de las relaciones de producción con propuestas radicales de economía política que reclaman «*redistribución*», como la denuncia del régimen reproductivo y la apuesta por un régimen de cuidados en Federici (2014), el decrecimiento, etc.

No hay mejor muestra de la erosión de la soberanía estatal⁴⁵ que la impotencia de las izquierdas para transformar desde el Estado, como evidencia el mismo gobierno de Syriza en Grecia. Aún con todo, una advertencia: no cabe congratularse acríticamente por dicha erosión, pues estamos viendo ya a través de fenómenos al estilo del *Front National* en Francia o de Trump en Estados Unidos cómo el sueño del repliegue al Estado produce monstruos.

Prometer la vuelta de un Estado del *welfare* keynesiano puede parecernos muy loable, pero las condiciones estructurales del capitalismo multinacional e hiperfinanciarizado lo hacen sencillamente inviable. Por no hablar de que el retorno por los fueros keynesianos requeriría rescatar dos condiciones con las que quizá muchos sectores de la población que podrían sentirse interpelados por un proyecto emancipatorio no se muestren conformes: un modelo de familia heteropatriarcal con *breadwinner* fordista y ama de casa tradicional, así como el expolio colonial que aún daba sus últimos coletazos durante los «*trente glorieuses*».

Para bien o para mal, el Estado ha sido vaciado de contenido por una suerte de contrapoderes neoliberales que deciden por fuera del mismo lo que tradicionalmente se asumía como su ámbito soberano por excelencia. Así, ya no resulta nada fácil defender las ventajas estratégicas de supeditar todas las luchas a la toma del poder del Estado, salvo como melancolía agambiana.

El contrapoder es en cambio difuso y múltiple por definición, lo que complica la operación de vaciamiento de contenido. Y es que el Estado tolera mal la inestabilidad de las praxis múltiples y cotidianas. Como veíamos con Schmitt, la excepcionalidad destapa por sí misma las vergüenzas del constitucionalismo normativo. Los espacios de contrapoder deben aspirar, por qué no, a la excepcionalidad, a tensionar lo normativo y, caso de que logran imponerse al poder constituido, a no ceder a la tentación de desmontar las trincheras de las

⁴⁵ Dinámica innegable, aunque cosa bien distinta es que nos encaminemos a la disolución cosmopolita que Held promulga.

luchas pasadas, pues seguirán sirviendo para afrontar nuevos conflictos que, nos guste más o menos, seguirán produciéndose y no tocarán a su fin.

Dichos espacios no serán la solución definitiva a los grandes retos del siglo, como por ejemplo la emergencia ecológica, pero sin contrapoderes será imposible hacer frente a esos retos. La tarea ingente que ahora se impone es la de ir armando pacientemente nuevos y múltiples espacios de contrapoder, aún a sabiendas de que ni siquiera así podrá garantizarse la salida emancipatoria.

Sobre todo si pensamos que ante el repliegue del Estado hay otras facciones dispuestas a ofrecer también tejido asociativo potente. Se ha dicho —con razón— que Trump y LePen carecen de capilaridad organizativa sobre el terreno, lo que debilita sus proyectos autoritarios. Sin embargo, en España estamos viendo ya tímidos intentos de tejido colaborativo autoritario pero relativamente eficaz⁴⁶.

Puede que haya quien, no viendo con malos ojos la proliferación de múltiples contrapoderes, se pregunte cómo —por muy interconectados que estuvieran— podrían hacer frente a una concentración de poder omnímodo como la del leviatán de un Estado autoritario. Sería un error. La virtud de los contrapoderes no está tanto en el dinamismo de ser muchos y bien conectados, cuanto en la sociabilidad que producen en su propio quehacer cotidiano.

Laval & Dardot (2015) han reparado agudamente en este hecho, tratando además de romper con la tradicional polarización entre lo privado y lo público mediante lo «común», al incorporar una crítica fuerte a lo público en su tendencia a privatizarse en manos de élites expertas o burócratas seleccionadas mediante mecanismos dudosamente democráticos. Y es que son las sociedades modernas las que han tendido a erosionar todo vínculo intermedio, creando la oposición dialéctica entre Estado como bloque monolítico en donde reside toda soberanía e individuos en tanto átomos disociados. La cuestión decisiva será entonces cómo prevenir la burocratización y esclerotización de los espacios de contrapoder que, casi por inercia, tienden a su propia institucionalización.

Nuestras sociedades son lo suficientemente complejas como para que parezca desaconsejable avanzar directa y únicamente hacia la abolición del Estado. Las mediaciones políticas, en sociedades complejas, no son un efecto no deseado

⁴⁶ Me estoy refiriendo obviamente al polémico Hogar Social Madrid.

de la democracia representativa, sino una necesidad. De hecho, no procede esperar de los contrapoderes un remanso de democracia directa, sino más bien una proliferación de mediaciones múltiples y, si se me permite, tendencialmente «ingobernables».

Mediante un repaso por propuestas como las de Mauss, Proudhon o un autor relativamente olvidado hoy día como Maxime Leroy, Laval & Dardot se proponen demostrar que las prácticas en común —pensando sobre todo en la historia del movimiento obrero— son capaces de generar derecho e instituciones propias, mediante una praxis que es en realidad una pura sociabilidad de la que, más que desprenderse instituciones, podríamos decir que es hecho institucional en sí misma. En consecuencia, los obreros no habrían formado únicamente una clase, sino también —y la elección del término es significativa— una «sociedad» alternativa.

De hecho, las sociedades tradicionales en tanto premodernas, contenían gran variedad de agrupaciones intermedias⁴⁷ con las que la Modernidad fue arrasando política y económicamente, como ha mostrado magistralmente Federici. Con ánimo provocador podríamos rebatir a Ortega y decir que hasta cierto punto las sociedades premodernas estaban mejor «vertebradas» que las modernas. Las narraciones de Polanyi sobre las resistencias al cercamiento de campos así parecen atestiguarlo también.

La pregunta clave, todavía por responder, es si nos encontramos ante una «simple» crisis de modelo o ante una crisis revolucionaria en su máxima expresión. Lo cierto es que —opinión personalísima— no parecemos hallarnos a las puertas del escenario revolucionario, para el que quizá no estemos siquiera preparados. No hemos sido capaces de armar nada parecido a las praxis y contrapoderes del movimiento obrero que hizo frente a las crisis de los años '30 y '70, de las que por cierto salió mayoritariamente derrotado.

La dialéctica de nuestro tiempo cada vez menos parece darse entre luchas populares y aparatos de Estado, por seguir con la terminología de Poulantzas, sino más bien entre contrapoderes enfrentados. Como señalábamos con anterioridad, hoy el dominio que antaño se achacaba al Estado es ejercido por fuera del mismo mediante el alzamiento de toda una serie de contrapoderes neoliberales que

⁴⁷ Piénsese por ejemplo en los gremios.

incluyen desde medios de comunicación y *think tanks* hasta nuevas formas de economía supuestamente colaborativa pero preñadas de lógica neoliberal: *AirBnB*, *Uber*, etc. Por lo tanto la «lucha final» no parece hoy por hoy la del maximalismo revolucionario, sino la de contrapoderes emancipatorios frente a contrapoderes autoritarios.

Atenas, junio de 2017

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Agamben, Giorgio. 1987. *Los fantasmas de la melancolía*. Pasajes, 8: 5-23.
- Anderson, Perry. 1975. *Entrevista con G. Lukács*. El Viejo Topo, 25: 8-10.
- . 1987. *Consideraciones sobre el marxismo occidental*. México D.F: Siglo XXI.
- Benjamin, Walter. 1989. "La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica", en *Discursos Interrumpidos I*. Buenos Aires: Taurus.
- Bourdieu, Pierre. 1991. *La ontología política de Martin Heidegger*. Barcelona: Paidós.
- . 2009. *El sentido práctico*. México D.F: Siglo Veintiuno Editores.
- . 2014. *Sobre el Estado*. Barcelona: Editorial Anagrama.
- Bourdieu, Pierre & Loïc Wacquant. 2005. *Una invitación a la sociología reflexiva*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.
- Bueno, Gustavo. 1976. *Idea de ciencia desde la teoría del cierre categorial*. Santander: Universidad Internacional Menéndez Pelayo.
- . 1997. *El mito de la cultura: ensayo de una filosofía materialista de la cultura*. Barcelona: Prensa Ibérica.
- . 2001. *Dialéctica de clases y dialéctica de Estados*. El Basilisco (2ª Época), 30: 83-90.
- Cassirer, Ernst. 2004. *El mito del Estado*. México D.F: Fondo de Cultura Económica.
- Deleuze, Gilles & Félix Guattari. 1997. *¿Qué es la filosofía?* Barcelona: Editorial Anagrama.
- Durkheim, Émile. 1996. *Clasificaciones primitivas y otros ensayos de sociología positiva*. Barcelona: Ariel.
- Eagleton, Terry. 2001. *La idea de cultura*. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica.
- Eagleton, Terry & Pierre Bourdieu. 2003. "Doxa y vida cotidiana: una entrevista", en Žižek, Slavoj (comp.). *Ideología: un mapa de la cuestión*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Ealham, Chris. 2005. *La lucha por Barcelona: clase, cultura y conflicto 1898-1937*. Madrid: Alianza Editorial.
- Elias, Norbert. 1989. *Sobre el tiempo*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- . 1993. *El proceso de la civilización: investigaciones sociogenéticas y*

- psicogenéticas*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- , 1999. *Sociología fundamental*. Barcelona: Gedisa
- Engels, Friedrich. 2008. *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*. Madrid: Alianza Editorial.
- Federici, Silvia. 2014. *Calibán y la bruja: mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Forman, Paul. 1984. *Cultura en Weimar, causalidad y teoría cuántica: 1918-1927*. Madrid: Alianza Editorial.
- Fraser, Nancy & Axel Honneth. 2006. *¿Redistribución o reconocimiento?* Madrid: Morata.
- Garcés, Marina. 2005. *Pensamiento y coacción: un estudio comparativo sobre el comienzo del pensar en Heidegger y Deleuze*. *Stadium Revista de Humanidades*, 11: 205-216.
- , 2013. *Un mundo común*. Barcelona: Ediciones Bellaterra.
- García Selgas, Fernando. 2010. *Argumentos para una sociología posthumanista y postsocial*. *Athenea Digital*, 19: 7-27.
- Giddens, Anthony. 2011. *La constitución de la sociedad: bases para la teoría de la estructuración*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 2012. *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*. Madrid: Alianza Editorial.
- Heidegger, Martin. 2005. *Ser y tiempo*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- Held, David. 1997. *La democracia y el orden global: del Estado moderno al gobierno cosmopolita*. Barcelona: Paidós.
- Hobbes, Thomas. 1982. *Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*. Bogotá: Editorial Skla.
- Jacobs, Jane. 2013. *Muerte y vida de las grandes ciudades*. Madrid: Capitán Swing.
- Jameson, Fredric. 1995. *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica.
- Kantorowicz, Ernst H. 2012. *Los dos cuerpos del rey: un estudio de teología política medieval*. Madrid: Akal.
- Laval, Christian & Pierre Dardot. 2015. *Común: ensayo sobre la revolución en el siglo XXI*. Barcelona: Gedisa.

- Löwith, Karl. 1956. *Heidegger, pensador de un tiempo indigente*. Madrid: Ediciones Rialp.
- Lukács, György. 2007. *Marx, ontología del ser social*. Madrid: Akal.
- Machado, Antonio. 2004. *Juan de Mairena: sentencias, donaires, apuntes y recuerdos de un profesor apócrifo*. Madrid: Alianza Editorial.
- Marx, Karl. 2008. *El Capital: crítica de la economía política, Libro Primero: El proceso de producción de capital*. Ciudad de México: Siglo Veintiuno Editores.
- Marx, Karl & Friedrich Engels. 1970. *La ideología alemana*. Barcelona: Grijalbo.
- . 2006. *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana y otros escritos sobre Feuerbach*. Madrid: Fundación de Estudios Socialistas Federico Engels.
- Michels, Robert. 2001. *Los partidos políticos I: un estudio sociológico de las tendencias oligárquicas de la democracia moderna*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Moreno Pestaña, José Luis. 2005. *La sociología de la filosofía de Pierre Bourdieu y del Centre de Sociologie Européenne*. *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 112: 13-42.
- . 2011. *Tan orteguianos como marxistas: una relectura del debate entre Manuel Sacristán y Gustavo Bueno*. *Anales del seminario de Historia de la Filosofía*, 28: 229-252.
- . 2012. *Un programa para la sociología de la filosofía*. *Revista Internacional de Sociología*, 70(2): 263-284.
- . 2013. *La norma de la filosofía: la configuración del patrón filosófico español tras la Guerra Civil*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Negri, Antonio. 2001. "Contrapoder", en Colectivo Situaciones (eds.). *Contrapoder: una introducción*. Buenos Aires: Ediciones de Mano en Mano.
- . 2014. *La forma-Estado*. Madrid: Akal.
- . 2015. *El poder constituyente*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Ortega y Gasset, José. 1983. "Ideas y creencias", en *Obras Completas Vol. V*. Madrid: Alianza Editorial.
- . 2012. "La «filosofía de la historia de Hegel» y la historiología", prol. a Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 2012. *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia*

- Universal*. Madrid: Alianza Editorial.
- Orwell, George. 2006. *Matar a un elefante y otros escritos*. Madrid: Turner.
- Panofsky, Erwin. 2007. *La arquitectura gótica y la escolástica*. Madrid: Siruela.
- Pessoa, Fernando. 2011. *Antología poética: el poeta es un fingidor*. Barcelona: Austral.
- Polanyi, Karl. 1989. *La gran transformación*. Madrid: Ediciones La Piqueta.
- Poulantzas, Nicos. 2005. *Estado, poder y socialismo*. México D.F: Siglo Veintiuno Editores.
- Russell, Bertrand. 1977. *El conocimiento humano*. Madrid: Taurus.
- Sánchez Ortiz de Urbina, Ricardo. 2007. *¿La fenomenología del espíritu como Bildungsroman?* Eikasia: Revista de Filosofía, 15: 99-112.
- Santayana, George. 2014. *El egotismo en la filosofía alemana*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Schatzky, Theodore, Karin Knorr Cetina & Eike Von Savigny. 2005. *The practice turn in contemporary theory*. Nueva York: Routledge.
- Schmitt, Carl. 2009. *Teología Política*. Madrid: Editorial Trotta.
- Simmel, Georg. 2002. *Cuestiones fundamentales de sociología*. Barcelona: Gedisa.
- Thompson, E.P. 1989. *La formación de la clase obrera en Inglaterra: Tomo I*. Barcelona: Grijalbo.
- Tilly, Charles. 1992. *Coerción, capital y los Estados europeos: 990-1990*. Madrid: Alianza Editorial.
- Weber, Max. 2002. *Economía y Sociedad*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- . 2005. *El político y el científico*. Madrid: Alianza Editorial.
- . 2012. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Madrid: Alianza Editorial.
- Woolgar, Steve. 1991. *Ciencia: abriendo la caja negra*. Barcelona: Anthropos.
- Zarka, Yves Charles. 2008. *Para una crítica de toda teología política*. Isegoría: Revista de Filosofía Moral y Política, 39: 27-47.