

¿La democracia contra el Estado? Diálogos imaginados desde Latinoamérica

Gisela Catanzaro*

Resumen

Proponemos aquí una consideración teórica de las relaciones entre Estado y Democracia partiendo de los planteos de M. Abensour y A. García Linera. A través de la crítica de las figuras de la armonía o la complementariedad con las cuales las relaciones entre Estado y democracia pudieron ser representadas, ambos autores promueven, respectivamente, las imágenes del conflicto y de una “tensión creativa” para pensarlas. Inspiradas en una común inquietud libertaria, esas imágenes condensan, sin embargo, planteos que consideramos muy diversos en cuanto a sus potencialidades tanto para caracterizar los desafíos como para producir la crítica de las actuales democracias latinoamericanas.

Palabras-calve: Estado; Democracia; Abensour; García Linera.

Abstract

Democracy against State? Imaginary dialogues from Latin America

We propose a theoretical consideration on the relationships between State and Democracy departing from the positions sustained by M. Abensour and A. García Linera. Through the critique of the representations of such relationships as harmonic or complementary ones, these authors put forward, respectively, the images of conflict and “creative tension” to think them. Although inspired in common libertarian aspirations, these images condense, in our view, approaches substantially different with regard to their capacity to characterize and produce the immanent critique of our Democracies in Latin America.

Key-words: State; Democracy; Abensour; García Linera.

Introducción

Las consideraciones que presentamos a continuación sobre las relaciones entre Estado y Democracia, consideraciones que querrían serlo -a la vez- sobre un objeto y un sujeto, sobre un tema particular y sobre los modos de la práctica puestos en juego a

* Doctora en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires, Investigadora asistente del CONICET y del Instituto Gino Germani – UBA. Se desempeña como docente en las carreras de Ciencia Política y Sociología de la misma Universidad. Email: giselacatanzaro@yahoo.com.

la hora de producir su problematización, parten del comentario de tres textos que podrían considerarse prácticamente contemporáneos entre sí: *La démocratie contre l'État*, de Miguel Abensour, publicado en 1997, y *La potencia plebeya* y *Las tensiones creativas de la revolución*, de Álvaro García Linera, publicados, el primero, en 2008 como una compilación de artículos escritos entre 1989 y la fecha de edición del libro, y, el segundo, en 2012.

Es preciso decir que ese comienzo por textos singulares, bajo el modo del comentario teórico y sin una previa "puesta en contexto", por un lado, carece de ingenuidad, y -por otro- no puede ser absolutizado. Un tal comienzo podría ser entendido, en cierto sentido, como parte de una determinada política de la teoría que busca resistir al supuesto historicista de la inmediata decodificabilidad de un planteo teórico por su contexto de enunciación. Pero, en otro sentido, ese modo de comenzar resulta sin duda ilusorio ni bien se entrega, precisamente, a la ilusión del comienzo, y promueve la imagen de los textos mismos como principios autosuficientes no devenidos, o bien como orígenes absolutos de la reflexión.

De modo general, podríamos señalar que nuestras consideraciones -que parten de textos singulares y a la vez se rehúsan a tratarlos como un principio- asumen que, como todo comentario -y como los mismos textos- el nuestro se halla enmarcado y suscitado por una serie de elementos extratextuales y extrateóricos, en el sentido de no ser teóricamente derivables ni de venir de por sí inscriptos en la teoría (contingencias históricas, dilemas y experiencias de presente, etc)¹. Entre esos elementos querríamos destacar aquí uno en particular, que remite a una suerte de situación histórica en-la-teoría.

Durante los últimos años visitaron Buenos Aires tres teóricos cuyos planteos relativos al principio democrático-igualitario y cuyas críticas del Estado no sólo

¹ Circunstancia que, aunque no es el caso tratarlos ahora, remite tanto al insistente problema relativo a las condiciones de la lectura como al de las relaciones entre teoría e historia: ¿la teoría refleja, reproduce, expande, contesta las problemáticas que le son dictadas por la historia? ¿O acaso es ella la que permite volver inteligibles las contingencias y avatares históricos? Los problemas políticos de nuestra época en sentido amplio y que la teoría ha sabido iluminar ¿sencillamente desaparecen como problemas teóricos cuando la historia da signos de emergencia de la novedad?

presentan importantes afinidades entre sí, sino también con el conjunto de cuestiones puestas de relieve en los planteos de Abensour y de García Linera; se trata de Alain Badiou, Jacques Rancière y Antonio Negri. Tanto la noción crucial del planteo de Negri: el poder constituyente, como la centralidad que la enunciación de la igualdad adquiere en el planteo de Rancière sobre la potencia democrática del demos, y la oposición entre acontecimiento y Estado en las reflexiones de Badiou, apuntan al exceso de lo político en relación a una política circunscripta en los carriles institucionales garantizados por el Estado de derecho; pero además sugieren una cierta incompatibilidad de la democracia en relación a lo estatal, representado -con matices- como su negación, cooptación o clausura.

Como en *El poder constituyente* (Negri, 1994), *El desacuerdo* (Rancière, 1996) o el *Compendio de metapolítica* (Badiou, 2009), en *La democracia contra el Estado* (Abensour, 1998) se trata de visibilizar en tanto producto y agente de una confiscación, precisamente al poder que se quería marco y garantía de la democracia: el Estado; Estado que, señala Abensour - en la línea de Negri, Rancière y Badiou- lejos de ser el complemento armónico o el fin (*telos*) de la práctica política democrática, constituye “el órgano de decadencia de la democracia” (*idem*), invisible como tal por una suerte de trastocamiento enajenado y enajenante de los términos similar al que afecta a la teoría dominante de la democracia, que se configura menos sobre el modelo de la revolución francesa que sobre el de la restauración. Contra dicho modelo de teoría, para estos autores, considerados en términos generales, la tarea de la crítica consistiría en: 1) romper la asociación automática entre democracia y Estado de derecho, 2) conceptualizar su oposición real: política vs. Policía (Rancière), poder constituyente vs. Poder constituido (Negri), Estado vs. Acontecimiento (Badiou), Estado vs. Vida del pueblo (Abensour) y, 3) favorecer la potenciación de la práctica política democrática en el único lugar donde puede estar: “a distancia del Estado”, como sugiere Badiou, o bien luchando contra él, como plantea ya desde el título el trabajo de Abensour.

Amén del reconocimiento manifestado por un auditorio que siguió atento al momento de verdad de estos planteos, en las recientes visitas a Buenos Aires de Badiou, Rancière y Negri resultaba difícil no percibir un hiato y una cierta sensación de

insuficiencia explicativa allí donde hasta hace no mucho los argumentos habían parecido bastarse por sí mismos, y donde el acuerdo en los trazos gruesos de una crítica necesaria prometía ser capaz de eximir a todos del trazado de diferencias y el despliegue de ciertas complejidades.

Entre ellas, y limitándonos al caso francés, las diferencias y complejidades condensadas en una serie de interrogantes: la conceptualización del Estado ¿es algo de lo que ya disponemos y cuyo sentido podemos dar por descontado, como parece sugerir Badiou, o se trata de un problema que aún requiere nuestro esfuerzo teórico-conceptual? Los Estados en cuestión ¿serían todos iguales y/o deberían pasar por las mismas etapas, o en cambio sería preciso -para una posición crítica- evitar universalizar sin más el proceso europeo? Una formulación de la práctica democrática como algo que sucede -cuando sucede- "a distancia del Estado" ¿no reproduce una dicotomía entre el Estado y la sociedad que ya fue problematizada durante los años setenta del siglo pasado en la misma escena teórico-política francesa de la que participa Badiou y, en particular, en los círculos althusserianos²?

En cuanto a Rancière, cuyo concepto de "Policía" como una cierta "distribución de lo sensible" tiene la ventaja de evitar dicha dicotomía, cabría preguntar si no lo consigue al alto costo de sugerir una imagen maciza de la sociedad como puro conjunto de reglas del aparecer de los sujetos y sus funciones. En efecto, si *El desacuerdo* concibe al orden policial como algo que "depende tanto de la supuesta espontaneidad de las relaciones sociales como de la rigidez de las funciones estatales" (Rancière, 1996), el trazado de su argumentación sobre la política como la actividad que rompe la configuración sensible donde se definen las partes, no parecería dejar mucho lugar para plantear una interrogación sobre lo que distingue a esos "órdenes policiales" entre sí, es decir, para preguntar si todas las sociedades son igualmente

² Cfr. Althusser, L. (1988 [1970]): "Ideología y Aparatos ideológicos del Estado" en *Ideología y Aparatos ideológicos del Estado / Freud y Lacan*, Buenos Aires, Nueva Visión. La problematización de la dicotomía Estado/ Sociedad está implicada, por ejemplo, en la definición de uno de los conceptos más popularizados de Althusser: el de "Aparatos ideológicos del Estado" cuya mayor parte -señala- "provienen del dominio privado". Ibidem, p. 25.

hospitalarias del desacuerdo democrático y, en caso de que no lo sean, debido a qué características de su estructuración interna.

Si bien el estudio que presentamos aquí no se propone analizar las posiciones expuestas por nuestros recientes visitantes, sino plantear un posible diálogo entre Abensour y García Linera, la necesidad de este último ciertamente no surgió con independencia de aquella experiencia de escucha en la que emergieron estos y otros interrogantes; una experiencia que lo fue, a la vez, de potencia teórica y de insuficiencia en la teoría, una insuficiencia que -creemos- es también exigencia de mayor (y no de menor) precisión crítica.

1. Abensour: democracia y pensamiento de lo político bajo las figuras de la oposición

“Lejos de encerrarse el Estado sobre la democracia, como si pudiera cercarla identificándose con ella, es la democracia, lejos de todo arché, la que revela y marca los límites del Estado y, de este modo, impugna -más aún destruye- el movimiento de totalización de esta forma que se quiere soberana”

Miguel Abensour, *La democracia contra el Estado*

1.1 El “pensamiento de lo político” contra la totalización materialista y el encauzamiento politológico

La ocasión de la reflexión sobre la democracia propuesta por Abensour en *La démocratie contre l'État. Marx et le moment machiavélien* es una relectura de los textos del joven Marx orientada a rescatarlo de las interpretaciones que transforman “su pensamiento crítico en ideología de partido y de Estado [, para que vuelva] a ser lo que jamás dejó de ser: el pensador de la auto-emancipación obrera respondiendo a la doble exigencia ética de la utopía y de la revolución” (Abensour, 1998, p.8). Según la presenta el mismo autor, la suya sería una “lectura a contramano”, por una parte, “de los marxistas que saludan a Marx como aquel que habría tenido el mérito de abandonar las formas de pensamiento de lo político propias a la especulación filosófica” y, por otra, a contramano de los que “ven en Marx a uno de aquellos que habrían puesto fin a la tradición del pensamiento político” a través de un

recubrimiento de este último por lo social que lo haría derivar de lo económico, negando su autonomía. El interés de esa lectura a contramano consistiría, precisamente, en "recuperar una dimensión escondida, oculta, de la obra de Marx [,] una interrogación filosófica sobre la política, sobre la esencia de lo político" (Abensour, 1998, p.15) tan insubsumible al materialismo histórico como rebelde frente al impulso domesticador de una ciencia política preocupada por "poner en caja, en el cauce del Estado, la marea tumultuosa de la democracia" (*idem*, p.13).

En efecto, la recuperación de un pensamiento del ser de la política en Marx sólo podría satisfacerse -señala Abensour- desligando su obra de "lo que los marxistas acostumbran designar con el término 'materialismo histórico'" (*idem*, p.22) puesto que allí "la institución de la filosofía política moderna se borra al punto de dejar lugar a una ciencia objetiva de la totalidad social" (*idem*, p.23). Paralelamente, se trataría de religar la obra de Marx a Maquiavelo, pero no como si se tratara del fundador "de una ciencia política positiva, objetivadora", sino en tanto su pensamiento da origen a la filosofía política moderna, apasionada por las preguntas sobre "el estatuto, la esencia y la naturaleza de lo político" y "el lugar de lo político en la constitución de lo social" (*idem*, p.17). En esta clave ontológico-política, la hipótesis que orienta la relectura de Marx propuesta por Abensour sostiene que si, efectivamente,

"es posible observar en Marx una tendencia al ocultamiento de lo político bajo la forma de una [...] inserción de lo político en una teoría dialéctica de la totalidad social [...], persisten en Marx una 'interrogación apasionada por el ser de la política' y una no menos apasionada indagación sobre las figuras de la libertad, sea que aparezcan éstas bajo el nombre de 'verdadera democracia' o de 'desaparición del Estado'" (Abensour, 1998, pp.24-25)

Por ello, una vez recuperado de su consustancial ocultamiento por parte de la teoría dialéctica de la sociedad, y como pusieron de manifiesto -señala Abensour- "las críticas atentas y respetuosas de Marx: las de Hannah Arendt, Claude Lefort y Theodor W. Adorno" (*idem*, p.9), su pensamiento de lo político aparece fuertemente ligado a un pensamiento sobre la democracia.

En su análisis Abensour muestra que esta ligazón entre un pensamiento de lo político y un pensamiento de la democracia en los textos del joven Marx se da a través de un doble movimiento; o bien, de un movimiento que enlaza dos momentos, y que va desde una crítica de lo teológico a una crítica de lo político; más precisamente: del Estado. Si en 1842 -y siguiendo a Hegel- hay en Marx un pensamiento político fuerte que, a favor del proceso de autonomización respecto de la religión, piensa al Estado como el sujeto de la actividad, por otra parte, la crítica a Hegel de 1843 constituye una crítica de la omnipotencia del Estado: una crítica de la “repetición, bajo forma profana, de la alienación religiosa que hace que la producción -el Estado- escape a su productor -el hombre- y, erigiéndose en potencia extraña, se vuelva contra él” (Abensour, 1998, p.50).

Ahora bien, esta crítica del Estado, de lo político autonomizado -enfatisa Abensour-, no va en el sentido de las tendencias sociologizantes y su reinscripción del momento político en el modelo científico de explicación de la totalidad social, sino que se sostiene poniendo el énfasis en el exceso político que atraviesa al Estado. De este modo, y contra la misma autointerpretación provista por Marx en 1859, en la crítica de la política de 1843 “el dominio de lo político no es ni abandonado ni descentrado” (*ídem*, p. 55) sino postulado como el lugar en el que pueden revelarse los horizontes implícitos de la razón moderna. Y esto gracias a una lectura en la cual, antes que encontrarse los primeros elementos de una crítica materialista de la sociedad y del Estado, se puede percibir la búsqueda apasionada de una filosofía política antihegeliana edificada sobre la experiencia política de la libertad tal como ella se manifiesta en el movimiento revolucionario. No se trata, dice Abensour,

“de poner en relación el universo político y sus formas con las instancias de la totalidad social que permitirían explicar sociológicamente lo político. Decir que el centro de gravedad del Estado reside fuera de sí mismo indica más bien que es necesario referir el Estado a ese movimiento que lo excede, que lo saca de quicio, a esa sobre-significación que lo atraviesa y cuyo sujeto real no es otro que la vida activa del *demos*. De otro modo: el pueblo real detenta el secreto de la sobre-significación que asedia al Estado moderno. Todavía de otra forma: el núcleo de sentido del Estado moderno, lo que, bajo la forma de un horizonte implícito, da sentido al Estado político (y al mismo tiempo lo relativiza), revela ser la vida plural, masiva, polimorfa, del *demos*” (Abensour, 1998, p.65)

En los términos propuestos por Abensour, la reflexión marxiana sobre la democracia es, así, la reflexión que, permaneciendo en el dominio de lo político autonomizado de la religión, se niega a identificarlo con lo estatal para volverse, en cambio, sobre el verdadero sujeto: el pueblo; o, mejor -y puesto que Abensour es enfático en relación a no identificar esa instancia productiva con nada que se parezca a un sujeto sociológicamente determinable-, el pensamiento marxiano sobre la democracia se produce en el pliegue reflexivo sobre esa "vida polimorfa" a la cual deberían ser remitidas todas las formas, incluida la forma estatal. En exigir esa remisión, en practicar la "reducción" del Estado a la vida de la cual se enajena y a la cual pretende organizar, consiste precisamente -como veremos enseguida- "la revolución democrática" que, por ello mismo existe de un modo necesariamente conflictivo, *contrariando* la pretensión estatal, poniéndose a su "movimiento de totalización" (Abensour, 1998, p.133).

Pero antes de abordar el análisis de este conflicto entre la democracia y el Estado, y en lo que respecta al carácter de la búsqueda de Abensour, resaltemos que, tal como está planteada, su opción por la filosofía política y su interrogación por el ser de lo político, parece fundada en una desconfianza no ya frente a una ciencia en particular o frente a alguna de las tendencias dentro del materialismo histórico (el economicismo), sino frente a ambas en general, y que, por ello, esa búsqueda misma de "lo político en su ser" -en cuanto a lo que podríamos llamar su forma- sugiere figuras de oposición: filosofía o ciencia³, pensamiento de lo político o teoría materialista de la sociedad, etc.. En todos los casos, el segundo de los términos parecería unitaria, coherente e inherentemente destinado a circunscribir y limitar algo

³ En esta dicotomización que celebra el retorno de la filosofía política contra la ciencia, Abensour se separa del planteo de Rancière, quien ironiza a propósito de los "retauradores autoproclamados de lo político y de su filosofía", tanto en *El desacuerdo* como en su conferencia "El giro ético de la estética y de la política": "La 'ciencia social' acusada de haber introducido fraudulentamente su empiricidad en las alturas reservadas a la filosofía política [...] fue en realidad la forma de existencia misma de la filosofía política en la era de las revoluciones democráticas y sociales" (Rancière, *El desacuerdo*, op. cit., p. 119) No obstante, a propósito del mismo Rancière cabría preguntarse -como apuntábamos en la introducción respecto a su noción de policía- si la dicotomía no es evitada por la vía de una igualación de *todas* las filosofías y de todas las ciencias -en definitiva: de todo aquello que Althusser denominaba "práctica cognitiva"- a un único y mismo gesto de anulación de la política.

constitutivamente excesivo: la vida polimórfica y plural del demos en su “indeterminación, infinitud, apertura, plasticidad y fluidez” (*idem*, p.103), sin poder -por consiguiente- dar cuenta de ella en lo esencial; una limitación que, en lo respecta específicamente al materialismo, parecería asociarse a su gesto totalizador.

En efecto, desde la perspectiva de Abensour parecería que cualquier intento de teorización dialéctica de la totalidad social -sea cual fuere su formulación y más allá de las imágenes de la totalidad orgánica- está marcado por una tendencia al totalitarismo -en este caso teórico- entendido en el doble sentido de verticalismo y de reducción a la unidad, lo cual parecería particularmente manifiesto en el caso de la crítica de las ideologías. Al respecto, resulta sumamente significativo el siguiente pasaje donde, a propósito del tipo de crítica de la política emprendido por Marx en 1843, Abensour comenta:

“el trabajo que desarrolla Marx aquí es mucho más del orden de la auto-interpretación de la humanidad sobre sus propias luchas y sus propias producciones que del orden de una crítica de las ideologías. Se observa especialmente el rechazo de un distanciamiento dogmático que instalaría al crítico en una posición de exterioridad respecto al mundo que somete a su juicio” (Abensour, 1998, p.52)

La crítica de las ideologías, parte constitutiva de la teoría crítica de la sociedad que (desde Lukacs a Althusser pasando por Adorno) siempre implicó algún tipo de conceptualización de lo ideológico en tanto dimensión de la totalidad social, esa crítica es en este pasaje identificada sin más con un distanciamiento dogmático y con un juicio realizado desde arriba y desde afuera que debe ser rechazado en nombre de la horizontalización⁴ democrática. Puesto que la crítica de la ideología refiere a una totalidad y se niega a absolutizar la autocomprensión social actual como horizonte intraspasable, su impulso complotaría contra aquella horizontalización, de modo tal que una auténtica crítica democrática debería ser algo así como post crítico-ideológica. Pues bien, aunque volveremos a insistir sobre estas cuestiones, vale la pena adelantar aquí que esa misma crítica de la totalidad y de una totalización siempre sospechosa de totalitarismo, implícita en las opciones teóricas de Abensour, constituye el fondo sordo

⁴ Abensour insiste sobre la cuestión de la sustitución de la verticalidad por la horizontalidad en el método interpretativo y en la concepción marxiana del espacio político en 1843 (Cfr., por ejemplo, *La democracia contra el Estado*, op. cit., p. 49).

que insiste sobre -y, como veremos, en cierta medida también marca las limitaciones de- su reflexión a propósito de la democracia.

1.2 La democracia contra el Estado

Si en la crítica de Abensour al materialismo hay un rechazo del movimiento totalizador operado por la teoría social marxista y en el que tendería a perderse la autonomía de lo político, también al interior del "dominio político" la crítica del Estado se dirige sobre su pretensión totalizadora y se formula con los elementos puestos en juego por una crítica del todo: "la democracia [...] impugna - mas aún destruye- el movimiento de totalización de esta forma que se quiere soberana" (Abensour, 1998, p.133), y existe en conflicto con él. Esto es -en primer lugar- la afirmación de la libertad implicada en la democracia, existe no contra todo poder ni como antipolítica, tratando de desembarazarse de ella; tampoco existe en armonía con el Estado o complementándolo; pero -finalmente- tampoco como el proceso lineal que conduciría a su fin, a la abolición del Estado. En el planteo de Abensour, la clave para pensar las relaciones entre Estado y democracia es el conflicto, el conflicto entre dos lógicas contrapuestas, como queda claro en este pasaje que vale la pena citar in extenso:

"la democracia no es tanto el acompañamiento de un proceso que entraña la desaparición del Estado en un espacio, en resumidas cuentas, liso y sin asperezas, cuanto la institución agonística en la que se enfrentan dos lógicas antagónicas, en la que se desarrolla una lucha sin tregua entre la **autonomización del Estado en tanto que forma y la vida del pueblo en tanto que acción**. Lucha en la que la democracia tiene todo para ganar si sabe que su adversario permanente es la forma-Estado, **la suficiencia del Estado en tanto que forma organizadora**, y que su arma en esta lucha es la reducción. En un primer momento, se trata de hacer reconocer al Estado que [...] cualquiera sea su forma, tiene su origen en la soberanía del pueblo, en el pueblo como actual; en un segundo momento, después de haber denunciado con toda claridad **la lógica inmanente del Estado -autonomización, totalización, dominación-**, se trata de poner en práctica la reducción para resituarse en su justo lugar 'la constitución', reducirla a un momento -y solamente un momento- de la vida del pueblo y, gracias al espacio así reconquistado, dar paso a una institución democrática de la sociedad. Si se atiende al enfrentamiento entre estas dos lógicas, parece que estamos lejos de las quimeras idílicas del Estado democrático, cuyos teóricos parecen mercaderes de sueños repartiendo ilusiones tanto más falaces cuanto que, si nos volviéramos sobre los orígenes de la democracia, no encontraríamos en

su comienzo más que una **insurrección continua contra el Estado**” (Abensour, 1998, p.126, subrayamos nosotros).

El planteo de Abensour es conflictivista: democracia es “institución del agonismo” y no un estado final que se hallaría al término -después o antes- del Estado, ni una suerte de vida paralela construida a su vera. Democracia es continua insurrección.

En esta idea de insurrección incesante contra el Estado se pone claramente de manifiesto -decimos- la matriz conflictivista del pensamiento de Abensour, y también que la lucha en cuestión es una lucha contra un movimiento de totalización. En cuanto a la primera cuestión: el conflicto, como queda de manifiesto tanto en este pasaje como en otros citados con anterioridad, se trata -no obstante- de una conflictividad específica, constituida entre dos términos: el Estado/ La vida del Pueblo. Éstos son definidos por un conjunto de oposiciones: unidad/multiplicidad, rigidificación/fluidez y plasticidad, lo monolítico identitario/ lo indeterminado y abierto, cerrazón/infinidad; y ciertamente resulta difícil no pensarlos como dos identidades especularmente construidas. Se trata, dicho de otro modo, de una matriz conflictivista que -por más menciones a la multiplicidad polimorfa que incluya- no deja de constituirse en la oposición frontal de dos polos exteriores entre sí, homogéneos al interior y sin fisuras internas, en un gesto que no casualmente remeda la oposición ciencia o filosofía, materialismo o filosofía política, a la que nos referimos antes.

Pero si no va de suyo de qué hablamos cuando hablamos de conflicto, tampoco el sentido de la “totalización” es evidente. De hecho, ella parecería adquirir más de un significado en el texto que comentamos. ¿En qué consiste, en efecto, ese “movimiento totalizador” que Abensour concibe como propio de la lógica estatal y contra el cual se da la insurrección democrática? Por momentos -los que podríamos considerar más “kantianos” del texto- el problema de la totalización es el de la absolutización de lo estatal, es decir, cuando el Estado pretende volverse idéntico al todo, en un movimiento contra el cual se alza la práctica democrática entendida como posición de límites y conciencia del límite, que es también conciencia de la finitud. El Estado se absolutiza cuando, en lugar de reconocerse como un momento de la vida política, pretende identificarse sin más con ella. La parte pasa entonces por el todo volviéndolo

idéntico a sí y, al mismo tiempo, volviendo inconcebibles como políticas a todas aquellas prácticas que no coincidan con lo que en ese momento constituyen las prácticas del Estado.

Lo problemático del Estado como totalidad puede adquirir, sin embargo, otro énfasis cuando se lo pone en línea con las ideas de fetichismo -a la que Abensour no se refiere en ningún momento- o de enajenación, a la que Abensour se refiere en los términos de una autonomización por la cual el Estado se pretendería dueño de su propio principio. La "suficiencia del Estado" ya no remite a un Estado que se totaliza al indistinguirse de todo lo demás que no es él, sino a una instancia enajenada, que se imagina como una totalidad en sí misma, independiente, en un gesto -dicho sea de paso- cuya crítica preveía precisamente la dialéctica materialista histórica del productor-producto; una dialéctica que, no obstante, en la larga historia del marxismo fue referida no sólo al Estado moderno, sino también al individuo, la forma mercancía, el capitalismo, etc.

Pero el concepto de fetichismo⁵ permite dar cuenta de otro aspecto que en el planteo de Abensour aparece ligado -exclusivamente- al movimiento totalizante del Estado: la rigidificación, por la cual cierto conjunto de prácticas quedan atadas a la repetición incesante de mecanismos idénticos (aún allí donde -como diría Ezequiel Martínez Estrada, ellas cambian constantemente, como es el caso de la lógica administrativa de la burocracia pero también de la técnica orientada exclusivamente a la resolución de problemas y operacionalización de resultados, o de los aparentemente inocentes libros de texto⁶). Pues bien, Abensour se refiere al punto de la rigidificación a propósito de la confrontación de la totalidad estatal con la vida fluida y polimorfa del demos; lo cual -hay que decirlo- no deja de resultar extraño para un lector de Adorno,

⁵ Que, insistimos, en la teoría crítica de la sociedad, pretendía conceptualizar mecanismos constitutivos no solo de las modernas sociedades capitalistas sino -para citar a Althusser- "tan antiguos como la historia de la humanidad" tales como el proceso de identificación y de constitución subjetiva, pero que - en cualquier caso- distaban mucho de limitarse a "la lógica del Estado". Cfr. Althusser, L. (1988 [1970]): "Freud y Lacan" en *Ideología y Aparatos ideológicos del Estado / Freud y Lacan*, Buenos Aires, Nueva Visión.

⁶ Vale la pena, a propósito de estas cuestiones, leer el genial análisis de la rigidificación propuesto por Ezequiel Martínez Estrada en "Técnica", publicado en *Revista Artefacto*, N° 3, Bs. As., 1999.

obsesivo intérprete crítico de la rigidificación de la vida en las sociedades industriales avanzadas. Pero, más allá de Adorno, y si -como creemos- una de las dimensiones problemáticas de la totalización es, para Abensour, la rigidificación ¿no resulta como mínimo extraño limitarla a la lógica estatal? ¿En qué horizonte se plantea y cuál es el fondo sobre el cual se afirma este pensamiento de lo político y de la democracia forjado sobre las figuras antitéticas de la vida del pueblo y el Estado, y que bajo el nombre genérico de “totalidad” encuentra concentrados exclusivamente en el Estado la tendencia a hacer pasar la parte por el todo, la ilusión de independencia y autosuficiencia, y la rigidificación?

Como por momentos -y a pesar de sus pretensiones ontológicas- el texto de Abensour deja traslucir, el marco de este pensamiento “del ser de lo político”, de esta pregunta por un “momento maquiaveliano” en el que puede darse “la renovación del pensamiento libertario”, y -finalmente- de este pensamiento de la democracia entendida como incesante lucha contra la totalización estatal, ese marco, decimos, es la caída de los regímenes totalitarios -“por haber podido apreciar el cataclismo de la dominación totalitaria, vemos despuntar un tímido rayo de sol, una renovación del pensamiento libertario” (Abensour, 1998, p.132) -, y es la experiencia del totalitarismo lo que informa esta búsqueda teórica:

“Desde el derrumbe de los sistemas burocráticos que se pretendían socialistas, la cuestión de la libertad se convirtió en la cuestión primera, en la cuestión primordial [...] Si conviene redescubrir la cuestión política en su totalidad -indisociablemente justicia y libertad-, conviene también dar prioridad a la libertad” (Abensour, 1998, p.123).

En este marco, que es el que permite poner juntos, en tanto “críticos atentos y respetuosos”, y sin mayores especificaciones, a “Hannah Arendt, Claude Lefort y Theodor W. Adorno” (*idem*, p.9), “democracia” ciertamente no es aquello que está antes ni al final ni al lado del Estado; democracia es -casi exclusivamente- que el Estado no pueda erigirse en Todo, ella consiste en oponerse a su movimiento totalizador, esto es: consiste en interrumpir su absolutización (marcándole los límites al Estado, poniéndole límites); en descomponer su autosuficiencia (mostrando lo ilusorio de su pretensión de independencia del pueblo); en arruinar el funcionamiento de su máquina rigidificada (penetrándola con los flujos de la vida múltiple y polimorfa del

demos); pero, sobre todo, democracia consiste en luchar, desde la identidad oposicional de esa "fluida multiplicidad", contra el Estado en tanto "forma organizadora" inherentemente orientada a la producción de lo Uno, coherentemente constituida para producir -siempre, porque está en su "ser"- una unidad domesticada allí donde de otro modo reinarían los muchos diversos, la ductilidad, la capacidad creativa, la multiplicación expansiva:

"El Estado representa para la democracia un peligro permanente de degeneración. Basta que la democracia deje el terreno libre al Estado para que éste se hinche hasta pretender convertirse en forma unificadora. Lejos de ser el complemento armónico de la democracia, o el marco sobre el que la democracia podría apoyarse con provecho, el Estado revela ser el órgano de la decadencia de la democracia; petrificándose en su autonomía, considerándose a sí mismo como un todo, constituye un peligro para el todo [...] Cuando gana terreno, la forma-Estado sustituye a la vida del pueblo y se presenta como una forma organizadora y totalizante" (Abensour, 1998, p.127).

Este Estado, elefantiásico, hinchado, petrificado, y sobre todo superpoderoso y sin fisuras; este Estado que en el texto de Abensour asume la forma de una suerte de Estado universal, sin tiempo ni lugar, que tiene como "lógica inmanente" -y sin conexión con ningún modo de ser histórico y determinado- la "autonomización, totalización, dominación", representa un peligro para la libertad. Y "si el Estado -dice Abensour, y nosotros enfatizamos el 'el'- es inseparable de la servidumbre, inversamente la revolución democrática es inseparable de una destrucción, o de un intento de destrucción, del poder de Estado" (Abensour, 1998). El Estado=Uno=totalidad representa un "peligro", por eso la democracia intenta destruir al Estado y, en el mismo movimiento -puesto que aquí parecerían sinónimos- intenta destruir, mantenerse a distancia o deshacerse de, la totalidad, de cualquier totalidad, aún allí donde su conceptualización esté orientada críticamente, puesto que tras ella este pensamiento siempre ve lo Uno produciendo lo Uno.

Es por esta razón, por la identificación Estado/totalidad/totalitarismo, que - volviendo al apartado anterior- Abensour no le achaca la "pérdida de lo político" al economicismo ni a cierta sociologización, sino a la misma teoría materialista dialéctica

de la sociedad. Su movimiento de totalización, la concepción de la sociedad como un todo compuesto, complejo y a la vez estructurado, es lo que le parece preciso mantener a distancia en tanto amenaza para una práctica de pensamiento verdaderamente democrática. Y, sin embargo, no fueron pocas las ocasiones en las que una tal conceptualización de la sociedad como una totalidad compleja, donde las “lógicas” no se distribuyen con tanta prolijidad como en el esquema especular del Estado vs. el pueblo, se mostró capaz de brindar diagnósticos e interpretaciones más agudas sobre los obstáculos que se le presentan a la democracia en coyunturas precisas, en lugar de limitarse a confiar en una idealizada “vida del pueblo”.

Para mencionar un solo caso, y puesto que el mismo Abensour se refiere a él, vale la pena recordar el trabajo de Adorno en *Mínima Moralia*, cuyo subtítulo parecería iluminar “el lado oscuro de la luna” desatendido por Abensour, las rigidificaciones y los matices oscurecidos que “la vida dañada” exige considerar a todo pensamiento emancipatorio que no se limite a confiar en fluidas potencias polimorfas y en que el “peligro” se encuentra en un solo lugar y enfrente: en el Estado. En la obra de Adorno es justamente la referencia al todo social la que permite determinar los obstáculos y potencialidades que aquel presente planteaba a la promesa de una vida emancipada y es esa misma referencia la que en *La disputa del positivismo* lo lleva a criticar como ideológicas, propias de un pensamiento no emancipador sino cosificado y cosificante, categorías sociológicas tales como “el status”, “la burocratización”, y otras tantas en las cuales lo devenido parecería travestirse en “ser”:

“No es que sean falsas en sí las tesis del formalismo sociológico, las de Simmel, por ejemplo; sí lo son, por el contrario, las operaciones mentales que las apartan y desgajan de la empiria, las hipostatizan y luego pretenden conferirles un contenido ilustrativo. Descubrimientos favoritos de la sociología formal, como la burocratización de los partidos proletarios, por ejemplo, tienen su *fundamentum in re*, pero no hunden sus raíces en el concepto superior de «organización como tal», sino en circunstancias sociales como la necesidad ineludible de afirmar la propia existencia en el seno de un sistema extremadamente poderoso, un sistema cuya fuerza incide sobre la totalidad en virtud de la difusión y extensión de sus propias formas organizativas. Esta necesidad ineludible se comunica a los oponentes, y no meramente por contagio social, sino de manera quasi-racional: para que la organización esté en todo momento en condiciones de representar eficazmente los intereses de sus afiliados” (Adorno, 1973, p.17).

Abensour, por su parte, que querría pensar la democracia a partir de una pregunta por la especificidad de *lo* político, por la esencia de lo político en relación con "el sujeto real que es el demos", plantea la necesidad de mantenerse lejos de "la techné sociológica" (Abensour, 1998, p.65). Matiz sutil y crucial porque si también Adorno formula una crítica al pensamiento administrativo, lo hace, como queda claro en este pasaje, rehusándose a considerar al pensamiento de las esencias como un antídoto adecuado. Se trataría, más bien de exigirle a la sociología que se vuelva capaz de dar cuenta, sin eternizar, núcleos internos de enajenación que afectan a la sociedad y que las ciencias sociales, en tanto fuerza social productiva de esa misma sociedad, también padecen.

Por otra parte, si la crítica de la totalidad y del Estado totalitario está presente (obsesivamente podríamos decir incluso) en ambos autores, esa crítica nunca se agota, en el caso de Adorno, en la simple "denuncia". En cambio, y aunque en algún momento también Abensour parecería exigir algo más que eso al aludir a ciertas "contradicciones internas" del Estado de derecho⁷, no son las tensiones internas del Estado -que eventualmente complejizarían su unidad y coherencia como algo esencial y unívocamente constituido en función de la dominación- lo que le interesa destacar, sino, en cambio, denunciar su "arrogancia" (Abensour, 1998, p.129), su obsesión por la "concentración del poder [y la gestación de] un poder unitario y jerárquico, con desprecio por todas las formas de autonomía" (*ídem*, p.130), y su impulso a la falsa reconciliación: "Si el Estado, como nos ha enseñado Hegel, es, en tanto que sistema de mediación de los conflictos de la sociedad civil, integración y reconciliación [...] la revolución democrática [...] ¿no mantiene necesariamente, en tanto que revolución, un movimiento contra [...] esta reconciliación mistificadora y esta falsa integración?" (*ídem*, p.132).

Bajo este modo de la denuncia, el pensamiento de Abensour, que se quiere conflictivista y que al mismo tiempo retoma todos los tópicos de la crítica posmoderna

⁷ "El Estado de derecho conoció en el curso de su desarrollo una serie de contradicciones internas (...) concebido para atar las manos al poder, termina por desatárselas, por mucho que eso sea hecho de modo normativo, en el respecto del normativismo" (Abensour, 1998, p.129).

a la Modernidad (fluidez, multiplicidad, creatividad, plasticidad), termina confrontando dos unidades simples e internamente homogéneas, en un esquema dicotómico que no dispone elementos teóricos adecuados para pensar algunas de las paradojas cuyo planteamiento es exigido por los actuales procesos democráticos latinoamericanos. No la única pero tampoco la menor entre ellas es la que se da ante Estados conflictivistas y “sociedades civiles” que suenan -en las pantallas, en las tapas de los grandes diarios, pero a veces también en la calle “sublevada”- monocordemente obsesionadas con la reconciliación, el olvido y el perdón.

2. García Linera y el pensamiento de la complejidad tensionada

“ Muchas veces el Estado es uno mismo ”
García Linera, *La construcción del Estado*

2. 1 Complejidad del Estado y la sociedad civil

En el que tal vez constituya uno de sus gestos más punzantes contra el idealismo, Adorno una vez señaló que “pensar filosóficamente equivale a pensar intermitencias, es como ser interferido por eso que no es pensamiento” (Adorno, 2003, p.14). Sería difícil, para nosotros, otorgar valor alguno a un materialismo completamente ajeno a una experiencia semejante, o que no hubiera intentado aludirla de un modo u otro. De allí que los reparos que en nuestra introducción presentamos al contextualismo y a la historización superrápida de los planteos teóricos, no pretendieran dejar en segundo plano las exigencias que la historia le plantea al pensamiento. Esos reparos tienen, en cambio, y casi exclusivamente, una función negativa, es decir: no ponen un principio en sustitución de otro. Se limitan a alertar sobre lo que podría perderse con la decodificación inmediata de un objeto histórico en los términos de una determinada situación que promete volverlo inmediatamente inteligible, y esto, al permitir su traducción sin restos a un contexto de intereses y su consiguiente reescritura en tanto texto pronunciado por sujetos interesados en una coyuntura determinada.

En el caso de la frase que evocamos en el epígrafe de este apartado: "Muchas veces el Estado es uno mismo", frase pronunciada por un vicepresidente de la nación en ejercicio, lo que se perdería en esa traducción desbocada y a la vez dócil a la literalidad biunívoca, no es sólo el García Linera teórico -cuestión biográfica no carente de interés, sin embargo, y que una ética de la justicia a los individuos en tanto vidas singulares, sin duda reclamaría con razón-. De un modo aún más crucial para nosotros, lo que estaría en riesgo de perderse con la inmediata traducción de una posición teórica a la ocupación de un cargo político es la singularidad de una práctica interpretativa que no opta por la teoría o por la historia. Reclama, en cambio, a la primera su exposición a los "sorprendentes entrelazamientos de la realidad" -como decía Adorno-, sin otorgarle por ello un salvoconducto que la habilite a renunciar a sus propias exigencias teóricas, que -vale recordar- sin ser ajenas a la realidad no vienen tampoco inscriptas en lo dado. Una práctica teórica e interpretativa semejante formula las dos exigencias *al mismo tiempo* y se sustrae así al maniqueísmo planteado entre, por una parte, una teoría prolija pero impasible, y, por otra, una bolsa de gatos teórica configurada de acuerdo a los dictados de la agenda política.

"Muchas veces el Estado es uno mismo". Esta frase, pronunciada por García Linera en su conferencia sobre "La construcción del Estado", dictada en Buenos Aires en abril de 2010, apuntaba a señalar a lo ideológico como parte ineludible de una consideración sustantiva de la democracia y de sus relaciones con lo estatal. Podemos pensar al Estado sólo como burocracia o conjunto de instituciones o monopolios, decía entonces García Linera, pero si lo entendemos además como relación social y formas de subjetividad, como régimen de creencias, percepciones y sensibilidades, observamos que "muchas veces el Estado es uno mismo, son las ideas, los prejuicios, las percepciones, las ilusiones, las sumisiones que uno lleva interiorizadas" (García Linera, 2010, p.19), y que entonces no alcanza con sublevarse contra la máquina del Estado, sino que es preciso modificarnos como sociedad estatal, transformando las prácticas, sensibilidades, percepciones e ideas que reproducen continuamente la relación del Estado en nuestras personas.

Esta caracterización del Estado, irreductible ya a una única dimensión de eficacia, reenviaba a su vez a una sociedad complejizada, no pasible de ser referida simple y unívocamente en tanto exterioridad enfrentada a lo estatal:

“La relación frente al Estado pasa, desde una perspectiva revolucionaria, por su transformación y superación. Pero no simplemente como transformación y superación de algo externo a nosotros, sino de una maquinabilidad y de una idealidad relacional que está en nosotros y por fuera de nosotros. Por eso los clásicos, cuando hablaban de la superación del Estado en un horizonte poscapitalista, no lo ubicaban como meramente un hecho de voluntad o de decreto, sino como un largo proceso de deconstrucción de la estatalidad en su dimensión ideal, material e institucional en la propia sociedad” (García Linera, 2010, p.20).

Lo primero que, en contrapunto con el planteo de Abensour, llama la atención de esta consideración sobre el Estado realizada por García Linera en 2010, es - para apelar a un término de un compatriota suyo: René Zavaleta - el abigarramiento de niveles, capas de sentido y bifurcaciones de los mismos que salen al paso al lector. Claramente, este Estado se parece poco a una llanura desplegada que se pueda contemplar desde afuera; y no porque no esté -también- afuera, sino precisamente por eso, porque su consistencia no es la de una unidad simple inmediatamente ubicable en un mapa, y su conceptualización no puede prescindir de aquello otro que parecería excluir. La complejidad de lo estatal - dicho en otros términos - vuelve falsos a los enunciados que van en un solo sentido, que renuncian de antemano a desandarse a sí mismos donde se topan con algo que no encaja plenamente en los espacios contiguos previstos para las partes.

Ahora bien, aquella dimensión ideológica que impide no sólo pensar Estado y sociedad civil como términos especularmente opuestos sino incluso como elementos exteriores entre sí, situados uno sencillamente por fuera del otro, y que plantea la necesidad de hablar de una “estatalidad de la sociedad” (García Linera, 2008, p.333), no es una novedad introducida por García Linera en 2010. Aludiendo a la larga tradición de pensamiento social y político que se venía ocupando de ella por lo menos desde el siglo XIX, García Linera ya se había detenido en esta dimensión en *La potencia plebeya*, más precisamente, en “Crisis estatal y época de revolución”, uno de los artículos compilados en aquel libro y publicado originalmente en 2004. En términos

analíticos es posible distinguir en la organización del Estado al menos tres componentes estructurales, decía allí. El primero es

“el armazón de fuerzas sociales, tanto dominantes como dominadas, que definen las características administrativas y la dirección general de las políticas públicas. Todo Estado es una **síntesis política de la sociedad** [...] En segundo lugar, está el **sistema de instituciones, de normas, y reglas** de carácter público (que son) una forma de materialización de la correlación de fuerzas, [...finalmente] todo Estado, bajo cualquiera de sus formas históricas, es una **estructura de categorías de percepción y de pensamientos comunes**, capaces de conformar, entre sectores sociales gobernados y gobernantes, dominantes y dominados, un conformismo social y moral sobre el sentido del mundo que se materializa mediante los repertorios y ritualidades culturales del Estado” (García Linera, 2008, p.333)

En la conceptualización gramsciana del Estado como una totalidad -una totalidad que debe ser pensada en su complejidad interna, en la multiplicidad de sus niveles- se recoge -continúa diciendo García Linera en aquél texto- el legado hegeliano de que la sociedad civil es el momento constitutivo del Estado que, a su vez, mediante el andamiaje de sus instituciones sintetiza el ideal de eticidad de una colectividad. “Síntesis” de la sociedad civil, “resumen de la colectividad”, el Estado es no obstante también, y como enseñó Marx, “una síntesis *enajenada* en tanto transfigura los conflictos internos de la sociedad bajo la apariencia de la autonomía de las funciones estatales. De ahí que se puede decir que el Estado es una síntesis de la sociedad, pero una síntesis cualificada por la parte dominante de esa sociedad” (García Linera, 2008, p.331). Finalmente, y continuando con los clásicos de la sociología, la teoría de Durkheim -resume García Linera- insistió tanto en la relevancia de la dimensión de las creencias como en el ámbito de la violencia organizada en tanto núcleos del poder estatal, mientras que Weber sintetizó esta composición del hecho estatal a través de la definición del Estado como una organización política continua y obligatoria que mantiene el monopolio del uso legítimo de la fuerza física.

Si tanto la consideración de lo ideológico como la comprensión del Estado en tanto síntesis de la eticidad colectiva señalan en la dirección de una sociedad incluida en y/o que incluye en sí lo estatal, la dimensión monopólica y el carácter “enajenado” del Estado señalan, inversamente, al fenómeno de su autonomización, una suerte de

exteriorización que instituye -podríamos decir con Abensour- el conflicto democrático como un conflicto entre gobernantes y gobernados, donde el poder de los primeros rompe su dependencia del entramado social en el que ha surgido. Sin embargo, y si, como Abensour, también García Linera lee en Marx un férreo crítico de esa enajenación estatal, su lectura no pierde de vista, en el conflicto entre gobernantes y gobernados, el conflicto social, la relación de dominación al interior de la sociedad civil que “cualifica” lo estatal. El Estado no es sólo una síntesis enajenada sino también internamente asimétrica, un “armazón de fuerzas sociales, tanto dominantes como dominadas [...] una síntesis política de la sociedad” (García Linera, 2008, p.333), todo lo cual vuelve a poner en primer plano, por una parte, la complejidad interna de un Estado que es -a la vez- regla institucionalizada en un código y experiencia vital ideológica, expresivo y enajenado, autonomizado como instancia separada y existente como relación social, y, por otra parte -pero no independientemente de lo anterior- tal planteamiento insiste también en la necesidad de señalar la no-homogeneidad interna de la sociedad. No sólo -y dada la estatalidad social- ésta no coincide consigo misma puesto que lleva al Estado dentro de sí, sino que se halla, no simplemente diversificada como múltiple y fluida potencia polimorfa sino, además, internamente dividida por una relación de dominación social, cultural, económica.

Tomando en consideración estos planteamientos de 2010 y de 2004 respecto del Estado, ciertamente cabe pensar que García Linera habría coincidido en la intención polémica que llevaba Abensour a oponerse a quienes hacían de Marx “un ideólogo del partido y del Estado”. Pero si también la suya es una lectura que, en el pensamiento de Marx, encuentra la “vitalidad de la sociedad como fundamento”, va quedando claro que, para García Linera, la reflexión sobre esa vida social tendría que ser capaz de dar cuenta, al mismo tiempo, de la ausencia de aquella vitalidad y de conceptualizarla. “Estatalidad de la sociedad”, conversión de lo múltiple-diverso-polimorfo en el par “dominantes/dominados”, son -a nuestro entender- intentos de conceptualización de esa complejidad social en sus aspectos tal vez más empobrecidos pero no por ello menos reales. ¿Podría acaso un “pensamiento de lo político” que se creyera exceptuado de su consideración, ganar verdaderamente más libertad y potencia reflexiva? ¿Cuál sería el precio de la libertad conquistada respecto de las

determinaciones que empalidecen la vivacidad y diversidad polimorfa del demos, o la ganancia de atribuir siempre y en exclusiva a los conceptos sociológicos las pobrezas de una realidad no siempre tan clamorosa como el pensamiento querría? ¿Puede reconocerse un pensamiento político en uno que se anuncia a sí mismo como un pensamiento de 'lo político'; que empieza como un pensamiento de lo político en tanto ser?

Hasta aquí aludimos a dos textos relativamente recientes de García Linera - 2004 y 2010-, pero vayamos más despacio y más atrás, vayamos a "América" -otro de los textos compilados en *La potencia plebeya*- que fue publicado por primera vez en 1991, y donde el autor realiza aquella lectura de Marx que, en algunos aspectos, anunciábamos como próxima a la de Abensour. Para Marx -sostiene allí García Linera- lo fundamental de la formación nacional de los pueblos es la masa en movimiento y como fuerza, su espíritu nacional..., y su crítica a Bolívar -reprocha a Aricó- "está fundada en una concepción de la vitalidad de las sociedades y del rechazo de la autonomización estatal" (García Linera, 2008, p.42). Esa crítica -por consiguiente- no se debe a una consideración (hegeliana) de los latinoamericanos como pueblos sin historia, sino a que aquella energía de la masa estaba ausente en el momento de la consideración marxiana puesto que "las grandes sublevaciones indígenas en las que se puede observar un *esfuerzo totalizador*, habían sucedido en s XVIII" (García Linera, 2008, p.46, subrayamos nosotros). Así, Marx, que no vio aquellas sublevaciones, sí vio que la construcción nacional verdadera -y ausente- sólo podría

"venir como movimiento de la sociedad para auto-organizarse, como impulso creativo y vital de la sociedad civil para *organizarse como nación*. Esto no quita el papel que en esta tarea pueda desempeñar el Estado [...] pero siempre como *condensador de los impulsos de la sociedad* [...] Marx tuvo razón porque vio esto, porque descartó la construcción nacional estatal real y más aun la revolucionarización de la sociedad como obra estatal por encima de la sociedad. Marx tuvo razón porque el Estado-nación en tanto no se efectúe su construcción como acto social, como despliegue de las energías de la sociedad civil en su conjunto, era y es una construcción autoritaria, irracional, formal [...] La incompreensión de Marx [respecto al proceso latinoamericano] va más en el terreno de las características de la sociedad civil [...] de las características y fuerzas internas de la sociedad, de sus componentes y sus contradicciones" (García Linera, 2008, p.50, subrayamos nosotros).

El Marx de García Linera critica el arbitrio autoritario centralizado y piensa la iniciativa social general, pero la piensa a propósito no de una reflexión sobre “lo político” sino del problema de la construcción de la unidad nacional-estatal verdadera, y de su imposibilidad. Esto es, a diferencia del Marx de Abensour, el de García Linera piensa la “vitalidad de la sociedad como fundamento”, primero, a partir de un problema histórico concreto; en segundo lugar, ese problema concreto es nada más y nada menos que el de la constitución de una totalidad; y, por último, y en lugar de darla por sentado como una esencia eterna, da cuenta de la ausencia de aquella “vitalidad” allí donde no se le hace presente. Luego -y finalmente- lo que se le puede objetar a Marx no es una excesiva sociologización de “lo político” como hace Abensour, sino -al revés- el insuficiente conocimiento de las características de las sociedades latinoamericanas, de sus componentes y sus contradicciones. Y esto porque -como sostendrá García Linera en “El manifiesto comunista y nuestro tiempo” (1999)- la tarea pendiente consiste, precisamente, en

“dar cuenta del ‘movimiento real’ que suprime el estado de cosas actual, reforzarlo allí donde surge, destacar el interés general anidado en las luchas particulares aisladas [...] indagar y reforzar prácticamente los múltiples medios actuales y dispersos con los que el trabajo resiste y trata de superar la lógica del capital, las condiciones materiales de su extensión e interunificación capaz de *crear un sentido de totalidad contestataria* al orden civilizatorio del capital” (García Linera, 2008, p.132, subrayamos nosotros)

Si no se trata aquí de un “pensamiento de lo político” sino de un pensamiento político que busca crear un “sentido de totalidad contestataria” al capital, este pensamiento tampoco se orienta a celebrar una vitalidad indeterminada y omnipresente -puesto que “no todo es desborde en la manera de proceder de la plebe” (García Linera, 2008, p.142) -, sino a indagar en las características materiales de la sociedad actual, lo cual implica entre otras cosas, y en la época de las reconversiones neoliberales, analizar los cambios producidos en la estructura material de la condición obrera⁸. También aquí encontramos, sin duda, una crítica de la totalidad y del Estado.

⁸ Al respecto, para el caso de Bolivia se pueden consultar los artículos de García Linera compilados en *La potencia Plebeya...* (op. cit.) como parte de los capítulos IV, V y VI, dedicados al estudio del movimiento

Pero la crítica de la totalidad no prescinde de ella, mientras que la del Estado se formula en el despliegue conceptual tanto de sus tensiones internas como en relación con "impulsos de la sociedad" internamente contradictorios y que en determinadas circunstancias tienen en el Estado una suerte de "condensación".

Por otra parte, y si en el caso de Abensour notábamos que sus críticas a la totalidad y el Estado se configuraban en el marco de la crítica a los totalitarismos europeos pero pretendiendo referirse siempre a un Estado en general, en los planteos de García Linera expuestos en *La potencia plebeya*, junto con el análisis estructural del Estado, reaparece una y otra vez como objeto de la crítica un Estado republicano/de casta y su construcción de la ciudadanía como la "antípoda de la indianidad" (García Linera, 2008, p.136), esto es, una forma Estado particular cuyas exclusiones estructurales no siempre fueron revertidas por el Estado emergente en 1952. Este otro Estado, reconocedor de una nueva ciudadanía forjada en los circuitos de filiación comunal de los sindicatos, entrará en crisis con las reconversiones neoliberales del capitalismo; en cuanto a aquella nueva ciudadanía, al quedar limitada a la reivindicación sectorial frente al Estado, hallará su límite cuando el -nuevamente-nuevo (y diverso) Estado neoliberal deje de reconocer a los sindicatos como sus interlocutores.

En cualquier caso, después de "La muerte de la condición obrera en el siglo XX"⁹, el problema político democrático no consiste en cómo enfrentar a un Estado totalitario, sino en las posibilidades de articulación del re-estructurado proletariado urbano con el movimiento indígena, para engendrar un movimiento social capaz de crear un sentido de totalidad contestataria al orden civilizatorio del capital. Y es allí donde cobran suma relevancia para García Linera la forma comunitaria y sus específicos modos de actuación y organización política.

obrero y del movimiento indígena, y a la transformación de las estructuras de los movimientos sociales antes y después de las reformas neoliberales.

⁹ Título de uno de los artículos de García Linera donde se analiza el movimiento obrero boliviano: "La muerte de la condición obrera en el siglo XX" (2000), incorporado al capítulo IV de *La potencia Plebeya*.

La forma comunitaria es una ética y una forma de politizar la vida -sostiene en una conferencia pronunciada en 1997¹⁰, su aporte a las prácticas políticas

“no es tanto la democracia directa, y tampoco se contraponen irremediabilmente a la democracia representativa [...que] le permite en ocasiones coordinar criterios a una escala territorial y poblacional más amplia. La auténtica contribución de la comunidad en rebelión es la verificable reapropiación, por parte de la gente comunalmente organizada, de las prerrogativas, de los poderes públicos, de los mandos y de la fuerza legítima anteriormente delegada en manos de funcionarios y especialistas” (García Linera, 2008, p.207)

Como el “demos” en el planteo de Abensour, lo que aquí está en cuestión es un tipo de práctica colectiva que transgrede la delegación de poderes en manos de profesionales de la política. Pero esa potencia democrática de la forma comunitaria está en cuestión no como fuerza indeterminada, ni como pura vivacidad carente de contradicciones internas. Tampoco como algo inmediatamente dado. La forma comunitaria –dice García Linera un poco antes- es un modo

“de reproducción social distinta y en aspectos relevantes antitética al modo de socialización emanado por el régimen del capital; pero a la vez, y esto no hay que eludirlo, de socialización fragmentada, subyugada por poderes externos e internos [...] La comunidad personifica una contradictoria racionalidad, diferente a la del valor mercantil, pero [...que] se halla sistemáticamente deformada, retorcida y readecuada por los requerimientos acumulativos, primero del capital comercial y luego del industrial” (García Linera, 2008, p.204)

Sin serle trascendente ni venirle de afuera, la “potencia plebeya” de la comunidad no está dada en la inmediatez de la realidad, ella tiene que “rebelarse” (como en las placas fotográficas), “saltar” del entramado de lo más vigente y, contraponiéndose a su propia inmediatez fragmentada, subyugada, “llegar a ser” su potencia.

La permanente insistencia de García Linera en este tipo de determinaciones, complejidades y contradicciones, pero también en el objetivo político de generación de una totalidad alternativa, hace que el lenguaje con el que Abensour piensa la democracia -el del Estado identificado con el peligro, el del terror a la totalidad y a toda forma de unidad, el lenguaje de “la libertad” en riesgo y de una politicidad pasible

¹⁰ Titulada “Narrativa colonial y narrativa comunal. Un acercamiento a la rebelión como reinención de la política”, y publicada como parte del capítulo V de *La potencia plebeya*.

de ser considerada al interior del dominio político sin mayor contaminación social-, resulte como mínimo extraño -cuando no marcado por el excesivo formalismo universalista propio de la razón dominante- para este otro pensamiento de la democracia que, antes que como un enfrentamiento biunívoco y especular entre el demos y el Estado, se articulará a partir de la idea de tensiones socio-políticas diferenciadas que cortan o surcan el espacio social, arrojando un esquema donde el Estado no podrá ser emplazado a priori.

2.2 *Las tensiones creativas de la revolución*

Así como el trabajo de Abensour llevaba inscrita en su título la centralidad de la idea de conflicto para un pensamiento de la democracia, García Linera titula su texto *Las tensiones creativas de la revolución. La quinta fase del proceso de cambio* con el concepto que según él permite comprender la historia reciente de Bolivia y sus luchas por la democratización social, cultural, política y económica:

“En toda revolución existen tensiones y contradicciones de dos tipos, en primer lugar están las fundamentales y antagónicas, que escinden estructuralmente las sociedades, y en segundo lugar, las de carácter secundario (aquellas que el Presidente chino Mao Tse Tung llamaba contradicciones en el seno del pueblo) [...] A lo largo de la vida de los pueblos y los Estados, las contradicciones fueron, son y serán las *fuerzas productivas* de los cambios, *las fuerzas productivas de la revolución*, el motor de la historia (...) En las contradicciones y tensiones se develan los problemas que afligen a una colectividad, se visibilizan las diferentes propuestas de solución de los problemas, y en las conflictividades mismas, develadas por esas contradicciones, es donde la sociedad articula proyectos, alianzas y medios para solucionarlas, parcial o plenamente. Tensiones y contradicciones son por tanto los mecanismos mediante los cuales se logran los cambios y se impulsa el avance de una sociedad, y forman parte indisoluble del curso democrático y revolucionario de los pueblos” (García Linera, 2012, p.24-25, subrayamos nosotros).

¿Qué sucede si ponemos este planteo en relación con la definición que Abensour propone de la democracia como una “insurrección continua contra el Estado” (Abensour, 1998, p.126)? Está claro que en ambos enunciados la idea de democracia es disociada de la concepción de un orden estable y concluso que hubiera

erradicado de una vez la conflictividad de su interior. Las tensiones son parte del curso democrático, señala García Linera, una suerte de cadencia interna de ese curso democrático que -podríamos decir siguiendo una inspiración benjaminiana¹¹- en su propio movimiento hace emerger y vuelve legible la persistencia de lo irresuelto en su seno. Sin embargo, y en primer lugar, mientras el enunciado de Abensour resulta reversible de modo tal que el hecho mismo de la insurrección -y toda insurrección- contra el Estado puede ser leído como signo de la vitalidad democrática del demos, el de García Linera se resiste a esa inversión; y, por otra parte, mientras el primero distribuye a priori los papeles del conflicto entre dos actores fijos, tal atribución constituiría para el segundo una negación de la especificidad de las coyunturas y -finalmente- de la historia. De allí que la lectura de sus teorías bajo el signo común de un “conflictivismo en general” oscurezca más de lo que aclara sus respectivas conceptualizaciones de la democracia.

Pero vayamos por partes. Tanto la conferencia sobre “La construcción del Estado” como el texto *Las tensiones creativas de la revolución*, prosiguen la teorización sobre el Estado que García Linera había planteado en el último capítulo de *La potencia plebeya*, y en la que podríamos ver converger tres dimensiones de abordaje: un estudio estructural del Estado, un estudio diacrónico o temporalizado del Estado, y finalmente un estudio historizado del Estado. Es al interior de la primera dimensión que se pueden establecer las distinciones entre el nivel institucional, el nivel de la creencia, el que determina al Estado como correlación de fuerzas, y como monopolio. El segundo tipo de abordaje, que atiende al aspecto del Estado como relación social que precisa ser continuamente reproducida, esto es, al Estado como proceso, distingue momentos de mayor o menor estabilidad y de crisis del Estado¹². Finalmente, en el tercer enfoque es posible distinguir diversas “formas de Estado” en Bolivia: la República excluyente/ de casta, vigente entre 1825 y 1952; la forma Estado

¹¹ Entre otros textos de Benjamin, a propósito de esta idea de la lectura crítica se puede consultar el “Convoluto N de la obra de los pasajes” editado con la traducción de Pablo Oyarzún en *La dialéctica en suspenso*, Santiago de Chile, ARCIS/LOM, 1996.

¹² García Linera señala que los teóricos han estudiado por lo general al Estado en su dimensión de estabilidad, pero poco se han referido al Estado en su momento de crisis y a los fenómenos de transición: cuando se pasa de una forma estatal a otra. En momentos semejantes los componentes del Estado no funcionan normalmente, su legalidad se interrumpe y se produce un cambio, no necesariamente ni solo en el gobierno, sino en las estructuras de poder.

nacionalizador/homogeneizador (1952-1986); el Estado neoliberal; y una nueva forma de Estado cuya constitución García Linera analiza a partir de la diferenciación de 5 fases: revelación de la crisis del Estado neoliberal, empate catastrófico, acceso al gobierno por parte del nuevo bloque de poder, punto de bifurcación, consolidación de un nuevo Estado complejo "plurinacional, con una economía social comunitaria y un proceso de descentralización del poder bajo la forma de las autonomías departamentales, indígenas y regionales" (García Linera, 2010, p.34).

En todos estos textos interesan -sobre todo- las *diferencias* entre las diversas formas Estado; entre las distintas fases; entre los tipos de tensión en cada uno de los momentos. Aunque estos conceptos no están al mismo nivel, en todos los casos se trata de pensar tanto la especificidad del presente en cada caso, como aquello que lo distingue respecto de períodos anteriores; y se trata de pensar esa especificidad menos en términos de presencia o ausencia de democracia, que de potencialidades y obstáculos actuales en relación a una democratización en curso. Puesto que bajo este aspecto se enfatiza que ni todas las formas-Estado, ni todas las fases de la lucha contra el Estado neoliberal son iguales, queda claro que tampoco es el mismo el sentido de la insurrección en relación a aquél proceso de democratización y que, entonces, no son la misma "insurrección" aquella que, por ejemplo, frena un proyecto de privatización de los recursos naturales impulsada por el Estado o quita su reconocimiento a un universo simbólico e institucional racializado y excluyente de la mayoría indígena del sistema político, que la insurrección orientada -bajo la forma de la revocatoria de mandato o del intento de golpe de Estado (como el que sucedió en Bolivia en 2008)- a retrotraer a la sociedad a la situación previa a aquellos actos de rebelión.

Así, tal como aparece en el argumento de García, la idea de que las tensiones forman parte indisoluble del curso democrático y revolucionario de los pueblos se libera del formalismo que, en cambio, garantizaría en un mismo movimiento la *reversibilidad* indeterminada del argumento (toda insurrección expresa un exceso democrático en relación a las formas institucionales de la política), y la *fijación* de la contradictoriedad al conflicto entre dos actores invariantes: Estado y sociedad. Y esto

debido a que, gracias a aquellas distinciones entre fases, formas de Estado y etapas de estabilidad o crisis, se pone en evidencia no sólo que el Estado no siempre está en la misma posición en relación al proceso democratizador (lo cual impide fijar el problema de la democracia en el conflicto entre dos actores invariantes), sino también que la insurrección misma no puede ser concebida como ese equivalente de la vida democrática imaginado por Abensour (y constituido como tal equivalente en la abstracción de todo contenido concreto).

Pero si esto es así, si lo que interesa en estos textos de García Linera son las diferencias entre las formas Estado, etapas y fases históricamente dadas y cuyo sentido queda circunscripto a coyunturas precisas, una reflexión no formalistamente limitada parecería llevar implicada necesariamente la erradicación de toda idea de estructura, más precisamente: la eliminación de toda esa “persistencia” que el análisis estructural del Estado vuelve legible al pensarlo como un complejo compuesto por diversos niveles de existencia y formas de eficacia. Dicho de otro modo, sería posible imaginar que la resignación de ciertos planteos críticos posibilitados por el análisis estructural del Estado (tales como su aspecto monopólico) constituye el costo teórico necesario para toda consideración de la forma Estado plurinacional, autonomista, comunitario, en su novedad.

Uno de los aspectos a nuestro entender más interesantes y destacables de las reflexiones de García Linera sobre el Estado y el “curso democrático” consiste, precisamente, en que estas últimas se resisten a esa simple operación de pasaje de lo “estructural” a lo “histórico”. Es como si sus textos desafiaran la alternativa entre ambos; o mejor, como si quisieran alentar nuestra sospecha frente a una relación entre estructura e historia planteada bajo la forma de una alternativa, allí donde esa condición “alternativa” fuera asociada a la ilusión de que es posible instalarse cómodamente en una de esas dimensiones. Como queda explicitado en todos los textos citados -donde se retoma una y otra vez el análisis estructural del Estado- de lo que se trata no es de una sustitución del estudio de la complejidad estatal en niveles diferenciados (institución, ideología, correlación de fuerzas y monopolio) a favor de la consideración de las posiciones asumidas por los Estados respecto de la democracia en situaciones históricas precisas. Se trata, más bien, de una persistente incomodidad con

cada una de ellas que obliga, cada vez, a una nueva articulación de ambas dimensiones como componentes necesarios de una reflexión sobre los obstáculos enfrentados por, y las tensiones productivas emergentes de, los procesos de democratización. Ahora bien, si esta interpretación fuera correcta, en lugar de considerarla a priori como una insuficiencia, cabría, en primer lugar, reflexionar sobre la eventual potencialidad interpretativa de esa incomodidad, y, en segundo lugar, cabría preguntarse si la idea de "tensión creativa" constituye exclusivamente un elemento de análisis en el planteo de García Linera o menta -también- la particularidad de un método, de un modo singular de lectura.

Veamos, entonces, más de cerca, cuáles serían algunas de las problemáticas que se volverían legibles gracias a su interpretación como tensiones creativas. La primera de ellas, según García Linera, tiene que ver con la relación Estado-movimientos sociales. En lugar de anularla, una de las particularidades de un "gobierno de los movimientos sociales" es que en él la tensión entre, por una parte, concentración de la decisión y acción ejecutiva, y por otra, la amplia y continua socialización de deliberaciones y decisiones sobre asuntos comunes; entre "el tiempo corto para obtener resultados y el tiempo largo de las deliberaciones sociales", se ve exasperada:

"como Gobierno se nos exige concentración rápida y oportuna de la toma de decisiones. La gente espera acciones ejecutivas prontas que den respuestas concretas a sus necesidades materiales. Pero a la vez, como organizaciones sociales indígena-campesinas, obreras y populares en el Gobierno, se tiene una dinámica orgánica que exige debate, deliberación, reconsideración de temas y propuestas, ampliación de participantes en torno a esas decisiones" (García Linera, 2012, pp.28-29).

A diferencia de lo que sucedería en la oposición frontal entre pueblo deliberante y Estado decisionista, donde aquello que niega la autonomía del sujeto colectivo se le opone desde una pura exterioridad, esta tensión creativa vuelve legible un viejo problema que deviene clave para sociedades en las cuales, por una parte, debido a ancestrales y a nuevos procesos de sojuzgamiento, la autonomía de los sujetos sociales deliberantes ni puede darse por descontada ni podría sostenerse en el

largo plazo con independencia de decisiones políticas que la impulsen y busquen fortalecerla; y donde, al mismo tiempo y sin embargo, la existencia de esa subjetividad autónoma constituye la condición de posibilidad de los procesos democratizadores en aquello que tienen de novedosos. A estos Estados, el problema de la autonomía y de la concentración de la decisión no les viene como problemas planteados desde afuera sino, en todo caso, en la misma medida en que dependen de su formulación para ser lo que son; es decir: ellos constituyen problemas inmanentes a sí mismos en tanto Estados. ¿De qué modo? A diferencia de Abensour, decíamos, García Linera no piensa una esencia inmutable del Estado; pero si piensa al Estado como una producción: el Estado produce gestión, administración, legislación, ideología...Esas producciones son actos que trazan líneas de demarcación, y que no solo se diferencian de la deliberación ininterrumpida sino que interrumpen el movimiento de esa deliberación colectiva que no tiene necesariamente por *telos* la producción de soluciones ni encuentra su valor en lo que surja de ella, sino en el proceso mismo por el cual existe. Es de allí de donde surge la tensión –crucial para la nueva forma Estado- entre su dependencia de una constitución subjetiva autónoma (en dilatados procesos no necesariamente resolutivos) y la toma de un conjunto de decisiones en las que se materialicen determinados contenidos y no otros.

Por otra parte, sin embargo, esta tensión complejiza el problema de la constitución de una subjetividad autónoma también en un sentido más general allí donde, en lugar de asignarla a un conflicto entre partes sencillamente exteriores, permite plantear también el conflicto interno al que se expone toda práctica política emancipatoria: el conflicto entre los tiempos virtualmente infinitos de la deliberación y complejización de lo dado -imprescindibles para la verdadera constitución de autonomía subjetiva-, y la interrupción de esa temporalidad dilatada y no necesariamente finalística por actos de cierre y clausura como son no sólo la emisión de un voto o la sanción de un proyecto de ley, sino la misma escritura de un documento colectivo. Al respecto, cabe sospechar que si la dilución de la asimetría (asimetría puesta de relieve por el análisis estructural) entre el Estado y los movimientos simplificaría lo diverso en un gesto falsamente universalizador, el hecho de expulsar hacia el exterior de la vida del pueblo esta tensión entre procesualidad y

decisión democráticas simplifica la dinámica política inmanente de aquella vida colectiva a la que querría hacer justicia.

En todo caso -como estamos intentando mostrar- es porque resiste tanto aquella homogeneización como esta simplificación que el despliegue de las tensiones inmanentes realizado por García Linera pone de manifiesto nuevas potencialidades interpretativas, y que su persistencia metódica en la incomodidad se revela como un valor teórico. No hay aquí opción por lo nuevo o por la persistencia, es el mismo argumento el que está tensionado, el que no se resuelve, y es esa irresolución entre lo que hemos llamado "histórico" y lo "estructural", esa resistencia a optar por uno de los términos la que, en este caso, permite pensar, a la vez, la novedad de una forma Estado y de un gobierno de los movimientos sociales que emergerían por primera vez en la historia de Bolivia, sin renunciar a la crítica de la concentración y al planteamiento del problema de la autonomía como cuestiones cruciales, precisamente, para este presente.

De un modo más específico, podríamos decir que el planteo de García Linera sobre las tensiones creativas del presente le hace más justicia a la complejidad del "demos" de Abensour, por una parte, porque -como ya vimos y veremos aún por última vez- formula sus dilemas y debilidades en lugar de limitarse a celebrarlo, y, por otra parte, precisamente porque resiste las alternativas en que aquél insiste en inscribirlo. Para García Linera no es posible optar por la deliberación o la gestión; por la defensa de la autonomía de las organizaciones sociales o por la exigencia de que el nuevo Estado asuma sus responsabilidades. Si contra la lógica burocrática las organizaciones se dedican a una deliberación colectiva (sólo) gracias a la cual el mundo podría llegar a revelarse como otra cosa que un puro objeto de administración, la gestión de lo universal quedará mientras tanto en manos de tecnócratas. Si una nueva conciencia social exige al Estado derechos, no es seguro que eso no debilite las estructuras comunitarias autónomas que tiene la sociedad, y -sin embargo- aquella exigencia es expresiva de una democratización social, cultural y política sin precedentes en Bolivia e inimaginable en el contexto de los Estados colonial,

republicano y neoliberal. No se trata de aporías o dilemas eternos (en el curso de este mismo texto que comentamos García Linera propone diversos cursos de acción posibles para el debate colectivo), pero sí de problemas políticos, y teóricos, que no pueden ser enunciados con los nombres de las alternativas autosuficientes o de los conflictos entre entidades falsamente homogéneas al interior y especularmente opuestas entre sí.

Las tensiones creativas no pierden de vista sino que exponen asimetrías estructurales, como las que existen entre la forma-Estado y las dinámicas sociales que le son heterogéneas, y entre gobernantes y gobernados, pero también las existentes al interior de la misma sociedad; y esto debido a que su función, en tanto conceptos, consiste en la exposición de lo complejo, lo cual significa -también- resistir la simplificación de aquella sociedad. En efecto, si es preciso pensar a la sociedad como un todo, no es debido a que ella sea simple o se pretenda su unificación, más bien al contrario: la conceptualización de la totalidad social es necesaria debido a la complejidad de lo social, de la que es preciso dar cuenta. La sociedad es contradictoria y no todo en ella es heterogeneidad en relación a lo que hasta ahora ha venido siendo la dominante en la lógica estatal. A ello apunta, precisamente, la última de las “tensiones creativas” expuestas por García Linera que vamos a considerar aquí. Esto es: la tensión entre intereses generales e intereses particulares y privados, y que -mediaciones de por medio- también podríamos pensar como una tensión entre el cuidado de lo singular y la constitución de un colectivo.

Esta tensión entre intereses generales e intereses particulares y privados, es a la que García Linera mayor despliegue le dedica puesto que ella está compuesta en su relato por una miríada de situaciones en las que distintos sectores populares de la sociedad boliviana, y a contramano de los movimientos por los cuales habían resistido o logrado revertir procesos de privatización de lo público, plantearon -en lo que García Linera considera un período, a la vez, de implementación de políticas y de declive en las movilizaciones- sus reivindicaciones sectoriales, regionales, etc. Algunas de esas situaciones son: la marcha de Confederación de Pueblos Indígenas del Oriente Boliviano en 2010, luego el conflicto con las instituciones urbanas de la ciudad de

Potosí en 2010, y finalmente el conflicto con los asalariados de la Caja de Salud que en 2011 se opusieron a la implementación del Seguro Universal de Salud.

Pues bien el interés de esta tensión creativa, para nosotros, no está dado únicamente porque en él vacilen prácticamente todas las líneas de demarcación que pretenden encontrar siempre en el mismo lugar a actores coherentes cubriendo también coherentemente la posición que les atribuyó la teoría; ni únicamente porque queden de manifiesto las profundas huellas dejadas en las subjetividades por los procesos privatistas y que siguen operando en el largo plazo. Su máximo interés está dado, a nuestro entender, por la irresolución planteada entre una democratización asociada a un rescate y cuidado de la más absoluta singularidad y a su "buen vivir" en el contexto de un privilegio del valor de uso y las cualidades por sobre la forma equivalencial, y -al mismo tiempo- asociada a la "revolucionarización del ser colectivo del pueblo como sujeto fragmentado e individualizado y por ello dominado, para auto-constituirse en ser colectivo comunitarizado, en unificación continua y reiniciada, una y otra vez" (García Linera, 2012, p.48).

Esta tensión nos interesa porque, tal como queda expresado aquí, García Linera evita confundir al sujeto débil y fragmentado arrojado por las reconversiones neoliberales de nuestras sociedades, con verdaderas singularidades: "el curso de la democracia" exige -en cambio- que ese tipo de individualización sea trascendida, y que lo sea en el sentido de un "colectivo comunitarizado, en unificación continua y reiniciada, una y otra vez". Por otra parte, si bien ese ser comunitario está asociado en su planteo al valor de uso y la diferencia de cualidad, nada garantiza que lo singular no padezca bajo el peso de esa unidad necesaria. El problema, la tensión interna que, entonces, en este nivel, interpela a la democracia es la de la constitución de un comunitarismo de lo singular, que no se limite a "tolerar" a los muchos, ni dé a la diversidad por descontada, sino que sea capaz de cuidarla donde aparece y fomentar su buen vivir; pero que al mismo tiempo -y por ello mismo- pueda elaborar la crítica de las falsas diferencias en una totalidad social marcada por procesos de equivalenciación

provenientes más del interior mismo de la sociedad que de las tan temidas unificaciones operadas desde el poder político.

Bibliografía

Abensour, Miguel. 1998 [1997]. *La democracia contra el Estado. Marx y el momento maquiaveliano*, Buenos Aires, Colihue.

Adorno, Theodor. 1973 [1969]. "Introducción" en *La disputa del positivismo en la sociología alemana*, México D. F., Grijalbo.

Adorno, Theodor. 2003. "Observaciones sobre el pensamiento filosófico" en *Consignas*, Madrid, Amorrortu.

Adorno, Theodor. 2002 [1951]. *Minima Moralia*, Madrid, Editora Nacional.

Althusser, L. 1988 [1970]. "Ideología y Aparatos ideológicos del Estado" en *Ideología y Aparatos ideológicos del Estado / Freud y Lacan*, Buenos Aires, Nueva Visión.

Badiou, A. 2009. *Compendio de metapolítica*, Buenos Aires, Prometeo.

García Linera, Álvaro. 2008. *La potencia plebeya. Acción colectiva e identidades indígenas, obreras y populares en Bolivia*, Buenos Aires, Prometeo.

García Linera, Álvaro. 2010. "La construcción del Estado", conferencia publicada por la Facultad de Ciencias Sociales de la UBA, en *Tres pensamientos políticos*, Buenos Aires, 2010.

García Linera, Álvaro. 2012. *Las tensiones creativas de la revolución. La quinta fase del proceso de cambio*, La Paz, editado por Vicepresidencia del Estado Plurinacional- Presidencia de la Asamblea Legislativa Plurinacional

Negri, T. 1994. *El poder constituyente. Ensayo sobre las alternativas de la modernidad*, Madrid, Libertarias/Prodhufi.

Rancière, J. 1996. *El desacuerdo. Política y filosofía*, Buenos Aires, Nueva Visión.

Tramitación del artículo:

Sometido: 12/10/2013

Revisiones requeridas: 02/07/2014

Versión corregida: 24/06/2015

Aceptado: 17/07/2015