

Democracia

y emancipación social

de Antoine Artous



revolta global

Índice

1ª Parte: Democracia y emancipación política

1. El advenimiento de la ciudadanía moderna
2. Poder político y relaciones de propiedad
3. Ciudadanía, soberanía y poder público
4. Emancipación política y revoluciones burguesas

2ª Parte: Marx y la democracia

1. La emancipación política es un gran progreso
2. Por una "ciudadanía activa"
3. La crítica de la abstracción política y de la separación del estado respecto a la sociedad civil
4. Agonía del estado, poder público y democracia

3ª Parte: Los consejos obreros como forma finalmente encontrada de la dictadura del proletariado

1. La lucha por el poder político de la clase obrera
2. La Comuna de París como nueva forma de representación del cuerpo social
3. De La guerra civil en Francia a *El estado y la revolución*
4. Los soviets o consejos obreros

4ª Parte: La democracia soviética como sistema representativo basado "en los grupos de clase y de producción"

1. A partir de las indicaciones de Trotsky
2. Defensa del pluripartidismo
3. Democracia obrera y democracia burguesa
4. La función socio - económica de la democracia
5. Libertades democráticas + soviets
6. El poder de los "productores asociados"

5ª Parte: La democracia hasta el final

1. Nada de angelical
2. El momento necesario de la abstracción ciudadana
3. Por una democracia ciudadana
4. Autoorganización, democracia directa, democracia representativa
5. Una doble problemática de la representación
6. Separar el poder político y las funciones administrativas
7. El capitalismo contra la democracia

1ª. Parte

Democracia y emancipación política

1. El advenimiento de la ciudadanía moderna

La emancipación política es el advenimiento de la ciudadanía moderna. Esta no está ligada a un status social, en particular al status de propietario. Nada impide, a priori, considerar a todos los individuos como ciudadanos teóricamente iguales en el ejercicio del poder político. Digámoslo de otra manera, con el fin de destacar mejor la ruptura en la historia de la humanidad. En todas las sociedades del pasado, el ejercicio del poder político estaba reservado explícitamente a un grupo de individuos definidos por un status social, mientras que la ciudadanía moderna es un derecho del individuo, como miembro del "género humano", es un derecho universal del "hombre".

Por eso, por lo demás, se habla de sufragio universal. Por esto también, se puede decir - como el joven Marx - que esta ciudadanía es abstracta, en el sentido fuerte del término. Para significar la igualdad de principios de los individuos en el ejercicio del poder político, el enunciado de la ciudadanía moderna debe hacer abstracción de las diferencias sociales, de sexo, etc., debe abstraer a los individuos de sus condiciones de existencia concretas. Este es el precio a pagar para proclamar la igualdad política de todos los individuos, sea cual fuera su sexo, su "raza" o sus condiciones sociales.

Tomemos estas cuestiones una a una. En todas las sociedades del pasado, el ejercicio del poder político estaba reservado explícitamente a un grupo de individuos definidos por un status social estructurado por las relaciones de propiedad. Ser propietario, era tener cierto status social. No simplemente en el sentido en que se emplea este término hoy, sino en el sentido en que el status de propietario está siempre acompañado de ciertos derechos político - jurídicos particulares. Así, en la Edad Media, el gran terrateniente era un noble, dotado de ciertos privilegios. Y viceversa. La calidad de noble le permitía el acceso a la gran propiedad terrateniente, en este caso, a la señoría.

Simplifico, pero este es el principio que está en la base de la organización social. Se lo vuelve a encontrar en las comunidades organizadas de manera "democrática": así, siempre en la época feudal, en las comunidades campesinas, el campesino tiene acceso a la tierra porque es miembro de la comunidad, ésta, por otra parte, le atribuye derechos político - jurídicos. El principio es el mismo en la formación social que ha producido las formas democráticas más radicales en las sociedades precapitalistas: la Ciudad antigua. Marx usa a este respecto una buena fórmula: *"El propietario privado no es tal más que en su calidad de Romano; pero, como Romano, es propietario privado"* (PL, 2, p. 318).

2. Poder político y relaciones de propiedad.

Marx da cuenta muy claramente de estas formas particulares de organización del poder político de las sociedades precapitalistas, y de las dos características que están ligadas a ellas.

La primera concierne a la naturaleza de las relaciones de propiedad. Nunca se trata de una propiedad privada, en el sentido moderno del término. Se destaca a menudo que, en estas sociedades, la propiedad de un medio de producción es siempre relativa, en el sentido en que su libre uso está limitado siempre por las costumbres y las leyes. En uno de sus primeros artículos políticos, el joven Marx denunciaba un proyecto de ley que, en nombre de la propiedad privada, cuestionaba una vieja costumbre: el derecho de los pobres a recoger leña, extraída de los árboles de una propiedad privada.

Pero esto no es más que la consecuencia de una cuestión más general: en estas sociedades, las relaciones de propiedad siempre estructuran formas de existencia comunitarias. Y esto, en dos ángulos. Por un lado - acabamos de verlo -, da cierto status social al individuo propietario: miembro

de una comunidad campesina, señor, ciudadano de la Ciudad antigua, etc. Por otro lado, se articula con formas de apropiación comunitarias (colectivas) de ciertos bienes y medios de producción. Sabemos el ejemplo clásico de las tierras "comunitarias" en las comunidades campesinas medievales y del *Ancien Régime*. En la Ciudad antigua, una parte del suelo está considerada como *ager publicus*.

Insisto sobre este aspecto porque, para Marx, la separación de los productores de sus medios de producción, generada por el advenimiento del capitalismo, no tiene solamente una dimensión económica. Ella destruye estas formas precapitalistas de existencia comunitaria y transforma radicalmente la estructura del poder político y su articulación con la sociedad. El poder político se separa del poder económico. No es que el segundo no tiene influencia sobre el primero, sino que las relaciones de propiedad económica no dan un status político - jurídico particular a los propietarios. Y, así entendida, esta separación es un progreso.

En efecto - esta es la segunda característica -, el poder político de estas sociedades funciona siempre sobre la base de relaciones de dependencia personales. Esto se deriva lógicamente del hecho que las relaciones de propiedad siempre tienen una dimensión socio - política, en el sentido en que distribuyen a los individuos según ciertos status. El siervo de la Edad Media, el esclavo de la Ciudad antigua no son solamente productores directos explotados, son al mismo tiempo, individuos que tienen un status político - jurídico diferente (inferior) al del señor feudal o del ciudadano antiguo. Económicamente, el campesino no es dependiente del señor, posee su tierra, está inserto en una comunidad. El señor lo explota (impuestos, trabajo sobre la reserva, etc.) en razón de un lazo de dependencia personal: tiene derechos sobre "sus" campesinos.

Para hablar de la democracia moderna, no podemos conformarnos entonces con mantener un discurso sobre la democracia a través de las edades. Explicando, por ejemplo, que ya en la Antigüedad se distinguían diversos sistemas políticos: democracia, tiranía, oligarquía, etc. Todas las democracias precapitalistas estaban ligadas a sociedades estructuradas por un poder político basado, de una forma u otra, en lazos de dependencia personales. La ciudadanía moderna rompe con este principio. Por eso, por lo demás, se puede hablar de emancipación política.

3. Ciudadanía, soberanía, poder público

Antes de ser una forma institucional, la democracia moderna así entendida se basa en dos principios de organización del poder político, inéditos en la historia.

- Todos los individuos se dicen iguales y libres en derecho. Sobre esta base se define la ciudadanía, es decir, el ejercicio de la soberanía. El individuo no es un ciudadano en función de un status social predefinido (la pertenencia a un orden, a una comunidad, a una clase, etc.) sino por este movimiento que lo define como miembro del pueblo, ciudadano igual a los demás ciudadanos. Es necesario hablar de movimiento, porque esta ciudadanía no es una esencia preconstituida, sino una relación social, construida a través de las luchas. No solamente fue impuesta a la burguesía, sino que su definición sigue siendo siempre lo puesto en juego en las luchas.

- Esta forma de soberanía da nacimiento a una forma de poder político particular: un "poder público", según una fórmula del Manifiesto del Partido Comunista. Es decir, un poder que, en la forma de definirse, presenta dos características esenciales, que lo diferencian de todas las formas de poder político que existieron en el pasado. Por un lado, es un poder que no le pertenece a nadie, individuo o grupo social. Por otro lado, es un poder que no encuentra su legitimidad en la inscripción en un orden sobrenatural (el cosmos, el reino de Dios, etc.), sino que se da como la emanación del pueblo soberano.

4. Emancipación política y revolución burguesa

En referencia histórica, es necesario hacer una periodización más precisa. En el siglo XVII, la Revolución Inglesa encarna bien el cuestionamiento de una visión de una sociedad estructurada según jerarquías socio - políticas y privilegios. Su dinámica es la de la igualdad frente a la ley, pero

no la de una ciudadanía moderna, en el sentido dado más arriba. Incluso para las corrientes más radicales, la ciudadanía está ligada al status de propietario.

Solamente con la Revolución Francesa se abre el horizonte de la ciudadanía del que hablamos. Solamente el horizonte: sabemos que la distinción entre, por ejemplo, "ciudadano activo" y "ciudadano pasivo" fue introducida durante la revolución y que las definiciones censitarias (cuota de impuesto necesario para ser elector) de la ciudadanía iban a multiplicarse. Si bien la revolución de 1848 instauró el sufragio universal, solo se arraigó en Francia con la 3ª República. En Europa, comenzó a desplegarse realmente a comienzos del siglo XIX, excluyendo a las mujeres.

Históricamente, el proceso que ve encarnar la dinámica de emancipación política está ligado al período clásicamente llamado - no solamente por los marxistas - "período de las revoluciones burguesas". Hoy, el término se percibe como reductor: se prefiere hablar de "revoluciones democráticas". La categoría de revolución burguesa me parece siempre pertinente, porque estas revoluciones han desembocado en la constitución de la burguesía como clase dominante y en la generalización de las relaciones de producción capitalistas.

Sin embargo, la emancipación política tiene una dinámica que supera ampliamente el contenido socio - económico (burgués) de estas revoluciones: los principios de organización del poder político que lleva son inéditos en la historia de la humanidad.

2ª. Parte

Marx y la **democracia**

1. La emancipación política es "un gran progreso"

No solamente Marx pone de manifiesto muy claramente la ruptura introducida por el advenimiento de la sociedad burguesa con las formas de dominación políticas precapitalistas, sino que es partidario activo de la emancipación. Como escribe en **La cuestión judía** (1843), no hay que confundir la emancipación política con la emancipación general de la humanidad, pero *"la emancipación política constituye un gran progreso; por cierto, no es la última forma alcanzada por la emancipación humana en general, pero es la última forma alcanzada por la emancipación humana dentro del mundo tal como ha existido hasta aquí"* (PL. 3, p. 358). Se han escrito muchas tonterías sobre este texto. Su punto de partida es un apoyo a la emancipación de los judíos, apuesta de una batalla contra el estado prusiano, y la crítica a un demócrata alemán (Bruno Bauer) que rechaza este apoyo.

Marx no cuestiona la emancipación política, sino que destaca sus límites. No critica a los derechos del hombre en general, sino a los derechos del hombre distinguidos de los derechos del ciudadano. Para él, los primeros *"no son otros que los derechos del miembro de la sociedad civil, es decir, del hombre egoísta, del hombre separado del hombre y de la comunidad"*. Por el contrario, los segundos son "derechos políticos" así definidos: *"Derechos que no pueden ejercerse más que en asociación con otro. Su contenido, es la participación en la comunidad, más exactamente, en la comunidad política, en la vida del estado. Entran en la categoría de la libertad política, en la categoría de los derechos cívicos"* (PL. 3, p. 366 y 365).

2. Por una "ciudadanía activa"

Esta oposición entre los derechos del hombre y los del ciudadano es discutible. Por mi parte, pienso que no hay que oponerlos, sino enunciar los primeros a partir de los segundos. Por otra parte, la categoría de los derechos del hombre es muy vasta, sin embargo no puede hacerse de ella un simple reflejo del "hombre egoísta" producto de "la sociedad civil burguesa". Por dos razones. Por una parte, no es posible barrer con el revés de la mano la distinción entre una esfera de

lo "privado" y una esfera de lo "público" instaurada por la sociedad moderna (aún cuando sea necesario reformular sus relaciones), y por lo tanto, tratar únicamente los "derechos cívicos" de los individuos. Por otra parte, la realidad de la sociedad civil ha cambiado mucho desde Marx: una serie de derechos del individuo, como miembro de la sociedad civil (derecho a la educación, la salud, etc.) no son un reflejo del "hombre egoísta".

Sin embargo, la crítica de Marx sigue siendo pertinente en muchos aspectos en relación al enfoque liberal de la democracia. En Francia, Benjamin Constant, el mejor representante de la doctrina liberal en la Restauración, explica entonces que se oponen dos concepciones de la libertad: la de los Antiguos (la Polis antigua) y la de los Modernos. Para los primeros, pero también se apunta a Rousseau, la libertad es la participación activa en la vida de la Polis, la puesta en marcha de la ciudadanía. Para los segundos, entre los que Benjamin Constant se reclama, el objetivo es la seguridad en el goce privado, la libertad, entonces, es la garantía dada por las instituciones para ese goce. Los derechos del hombre aquí son la expresión del "hombre egoísta" de la "sociedad civil burguesa".

Sea como fuere, Marx es un militante activo de la emancipación política. Se han proferido muchas aproximaciones o muchas mentiras sobre este tema, y sería útil insistir sobre esto más extensamente. Me conformaré con dar una cita de **La ideología alemana** (1845 - 1846) que explicita bien su enfoque permanente. Marx polemiza contra un alemán (Max Stirner) que "*se imagina que los proletarios se desinteresan de la cualidad de ciudadano*". Ahora bien, al contrario, precisa Marx, los proletarios le dan tanta importancia a esta cualidad, "*es decir, a la ciudadanía activa, que allí donde la tienen, como en América, la hacen valer, y allí donde no la tienen, la quieren adquirir*". (PL. 3, p. 1186).

Concretamente, Marx pelea por la instauración de un Parlamento electo por sufragio universal y del que emanaría el poder ejecutivo. A este respecto, con frecuencia habla de República, como Engels. Precisemos que no tiene nada que ver con la de los "soberanistas" patrioteros contemporáneos, a lo Chevènement u otros. Para él, se trata de defender una concepción ciudadana de la democracia que se opone a la de los liberales de su época: la monarquía censitaria.

3. La crítica a la abstracción política y a la separación del estado respecto a la sociedad civil

Marx no se conforma con destacar los límites de la emancipación política, emite críticas sobre la forma de poder político que resulta de ella.

En la democracia moderna, el poder político se presenta como la emanación del pueblo soberano, compuesto por ciudadanos libres e iguales. Este es un "gran progreso" con relación a las sociedades del pasado, en las que el poder siempre fue considerado como la "propiedad" de un grupo social o de un individuo particular. Pero esta democracia se constituye a través de un proceso de abstracción política, ya que la afirmación de esta ciudadanía supone hacer abstracción de la inserción concreta de los individuos en la sociedad civil.

Esta democracia produce una comunidad "imaginaria", explica Marx en **La cuestión judía**. No hay que hacer un contrasentido de esta palabra. La ciudadanía moderna no es una simple ilusión de la conciencia. Reviste una objetividad social (se basa en prácticas, en instituciones, etc.). Si no, mal se entendería por qué pelea Marx por una "ciudadanía activa". Si esta comunidad es "imaginaria", es porque, mientras expresa la aspiración contenida en el movimiento histórico hacia una verdadera comunidad humana, lo hace sobre la base de una sociedad civil dominada por el individualismo mercantil y dividida en clases sociales.

Tomando como punto de partida al individuo abstracto, el discurso político - jurídico del estado moderno no solo intenta disimular la división de la sociedad en clases, al producir una comunidad imaginaria, sino que trabaja sobre las contradicciones de clases, con el fin de reformularlas a través de la temática del pueblo soberano, de la voluntad general, haciendo creer que los individuos no están insertos en grupos sociales antagónicos.

De hecho, la abstracción política moderna es la otra cara del movimiento de separación de los productores respecto a sus medios de producción. Para Marx, como ya lo he destacado, esta separación no tiene solamente una dimensión económica, sino que desestructura las antiguas formas de existencia comunitarias (las comunidades campesinas, artesanales, etc.) en las que los individuos eran aprehendidos como individuos concretos que disponían de cierto dominio en sus condiciones de existencia.

Es a través de este movimiento que se construye el estado moderno como estado separado de la sociedad civil, es decir, a la vez como estado burocrático y como poder político que reposa en la abstracción ciudadana. Es muy importante entender estos dos aspectos. La separación del estado respecto de la sociedad civil no es solamente sinónimo de la emergencia de un estado burocrático, para Marx es el producto de la emergencia de una ciudadanía cuyo enunciado no está arraigado socialmente.

A través de esta doble separación, los individuos pierden el control de su vida en sociedad. Por lo tanto, se trata de cuestionar la separación de los productores respecto a sus medios de producción y la del estado respecto a la sociedad civil. La perspectiva general es la de la apropiación colectiva de los medios de producción y, en este marco, se plantea el problema de la transformación y del devenir del poder político. La primera cuestión es decisiva, será tratada en un próximo **Cahier de Critique Communiste** titulado "*Marx y la apropiación social*". Aunque ambas estén ligadas, aquí abordaremos solamente la segunda.

Corriendo el riesgo de simplificar, diré que el enfoque resumido más arriba me parece globalmente pertinente. Las dificultades comienzan con las orientaciones legadas por Marx en lo que concierne al devenir del poder político. La perspectiva general es la de la agonía del estado, relacionado con la desaparición de las clases sociales. Está presente en Marx desde el comienzo, aún cuando las formulaciones varían luego.

Por el contrario, la puesta en marcha de esta agonía solo es posible con la toma del poder político por el proletariado, abriendo un período de transición. Aquí, yo tomaré en cuenta solamente el análisis de este período que da Marx en uno de sus últimos textos, la **Crítica al programa de Gotha** (1875). La toma del poder político es seguida por un período de transformación revolucionario de la sociedad que es la de la dictadura del proletariado. Desemboca en el comunismo, para el que Marx distingue dos fases. La primera, con frecuencia llamada luego socialismo, está caracterizada por la apropiación colectiva de los medios de producción y la desaparición de las clases, por ende, del estado. Pero aún tiene los estigmas de la sociedad capitalista.

4. Agonía del estado, poder público y democracia

La perspectiva de agonía del estado aclara, por supuesto, la dinámica de conjunto. Si se dejan de lado los textos de juventud, las fórmulas del **Manifiesto del Partido Comunista** esbozan un punto de vista que, en sus grandes líneas, seguirá siendo el de Marx. Y que aclara los problemas a tratar. A propósito de la sociedad sin clases, Marx habla de un "*poder público que perderá su carácter político*" y de "*la transformación del estado en una simple administración de la producción*".

Toda forma de poder no desaparecerá entonces y la categoría de poder público no viene por casualidad desde la pluma de Marx. Sin embargo, no deja ningún equívoco en el conjunto de sus textos, no solamente habrá desaparecido la política, sino el derecho en el sentido moderno, el que declara la igualdad de los individuos ("el derecho igual" dice Marx) habrá agonizado.

En la **Crítica al programa de Gotha**, Marx afirma la necesidad de mantener el derecho igual en la primer fase de la sociedad comunista. Pero, además de decir que este mantenimiento no es un hecho positivo, sino la expresión de los estigmas capitalistas, el derecho igual no concierne más que al nivel económico; sin entrar en detalles aquí, digamos que sirve de patrón para repartir entre los individuos la parte del sobreproducto social que les corresponde. No se trata de este derecho en lo concerniente al ejercicio del poder público. Esto es tanto más sorprendente cuanto que Marx, con razón, explica que el conjunto del sobreproducto no será distribuido directamente a

los individuos, sino que deberá estar administrado por la colectividad, en función de ciertas elecciones.

Estas elecciones no son solamente "técnicas", "administrativas", suponen una discusión democrática y decisiones políticas. Sin embargo, el único contenido dado por Marx a este poder público es por lo tanto el de la "simple administración de la producción". Hay que cuidarse de extrapolar a partir de la tonalidad "tecnocrática" de las fórmulas. Los análisis de **El Capital** sobre la división del trabajo muestran que Marx toma en cuenta la manera en que las relaciones de producción capitalista han dado forma al desarrollo de las fuerzas productivas. Sin embargo, conocemos la fórmula de Engels en **El anti-Duhring**: "*El gobierno de las personas da lugar a la administración de las cosas y a la dirección de las operaciones de producción*".

Agreguemos que esto se encuentra en un párrafo en donde Engels explica que solo la supresión de la propiedad permite que se expanda la socialización inmanente llevada adelante por las fuerzas productivas desarrolladas por el capitalismo; en consecuencia, el estado comienza a extinguirse cuando se apodera de los medios de producción... La cuestión, que ha dejado un fuerte trazo en la tradición marxista, será tratada más en detalle en el *Cabier* titulado "*Marx y la apropiación social*".

Sea lo que sea, no podemos conformarnos con decir que, al hablar de agonía del estado, Marx designa simplemente la desaparición de su carácter burocrático. Lo que está anunciado es el fin de todo poder político, y más específicamente, la desaparición del derecho igual que está en el fundamento de la democracia moderna. Por otra parte, el contenido dado al poder público - la administración de la producción - subestima una raíz esencial de la burocracia moderna: la organización capitalista de la producción. Más en general, no es posible decir que la organización de la producción tiene simplemente una dimensión administrativa; en el sentido en que dependería de la puesta en marcha de simples procedimientos técnico - científicos. Todo esto no ocurre sin plantear problemas...

3ª Parte:

Los consejos obreros como forma finalmente hallada de la **dictadura del proletariado**

1. La lucha por el poder político de la clase obrera

Si bien su perspectiva histórica es la agonía del estado, Marx también lleva adelante el combate para que, en un primer momento, la clase obrera se apodere del poder político con el fin de llevar adelante medidas, en particular, la apropiación colectiva de los medios de producción, permitiendo desencadenar un proceso de emancipación social. Esta batalla por el poder político distingue a Marx de las corrientes anarquistas, que se reclaman ya sea de Proudhon, o de Bakunin. Y es alrededor de esta separación que construye la 1ª. Internacional (Asociación Internacional de los Trabajadores - AIT).

Teniendo en cuenta el balance del "socialismo realmente existente", la categoría de dictadura del proletariado es, sin ninguna duda, problemática. Sin embargo, para Marx, no tiene otra significación que esta doble afirmación: necesidad del combate por el poder político, existencia de una fase transitoria en la que la clase obrera debe ejercer "su" poder político. La observación no es para esquivar el problema porque, una vez constatado este hecho, las dificultades subsisten. Más allá de esta afirmación general, en términos de orientaciones estratégicas más precisas, Marx no deja más que esbozos, que además, varían según los períodos.

La guerra civil en Francia (1871), escrita sobre la base de la experiencia de la Comuna de París, es sin ninguna duda, el texto más importante, en el que describe lo que podría ser, según una de sus fórmulas, "un gobierno de la clase obrera". En una introducción de 1891 a **La guerra civil en Francia**, Engels exclama: "*Observen a la Comuna, esa es la dictadura del proletariado*". Sin embargo, en su **Crítica al programa de Erfurt**, escrito el mismo año, explica que la República democrática "*es la forma específica de la dictadura del proletariado*". En el curso de este período otros textos de Engels van en el mismo sentido, sin que se pregunte sobre el hecho de que la estructura piramidal del poder de la que habla Marx en su texto está en ruptura con la tradición republicana.

No se trata de oponer a Marx y Engels entre sí, sino simplemente de subrayar que no se puede buscar en *La guerra civil en Francia* lo que sería el modelo legado por Marx de la dictadura del proletariado. Por el contrario, no es posible afirmar que el "gobierno de la clase obrera" descrito por Marx salga de la democracia directa como a menudo se ha hecho; sobre todo en el pos 1968. Por lo demás, de manera más general, Marx nunca hace referencia a la democracia directa.

Por el contrario, si **La guerra civil en Francia** es destacable, es por la manera en que Marx intenta definir un sistema representativo de un nuevo tipo. Tal voluntad de tratar, no solamente el contenido de clase del poder, sino su forma de organización política, a menudo le falta a la tradición marxista ulterior. Las reflexiones de Engels sobre la República van en el mismo sentido.

2. La Comuna de París como nueva forma de representación del cuerpo social

"La Comuna ha realizado esta consigna de todas las revoluciones burguesas, el gobierno barato, aboliendo las grandes fuentes de gastos: el ejército permanente y los funcionarios del estado", escribe Marx en La guerra civil en Francia. Esto quiere decir que toda una serie de medidas que él pregona (armamento del pueblo, elección de los funcionarios, de los magistrados, etc.) no tienen nada específicamente "proletario". Estas se sitúan en la prolongación directa de las tradiciones radicales de las revoluciones burguesas y apuntan a cuestionar la dimensión burocrática del aparato del estado.

Estas medidas son perfectamente compatibles con la República democrática de la que habla Engels. Por el contrario, el sistema representativo piramidal descrito por Marx es incompatible con la tradición republicana que, particularmente en su tradición radical, siempre ha defendido la elección de una asamblea nacional con sufragio universal y directo. Lo que es lógico: no se trata de representar, como bajo el Ancien Régime, órdenes, corporaciones, en las que están insertos los individuos, sino individuos considerados como ciudadanos iguales entre ellos, hecha la abstracción de su inserción social.

De hecho, la Comuna en la que Marx hace la base de su sistema representativo, no es la comuna, como simple entidad administrativa, surgida de la Revolución francesa, sino la comuna de la que se reclaman los militantes obreros que se sitúan en la tradición del federalismo proudhoniano. Así, en el congreso de la AIT de 1869, el delegado francés Pindy explica que "*el agrupamiento de las diferentes corporaciones por ciudad forma la Comuna. El gobierno es reemplazado por los consejos de cuerpos de oficios y por un comité de sus delegados respectivos, reglando las relaciones del trabajo que reemplazarán la política*".

Marx no piensa que la política pueda desaparecer de la noche a la mañana pero, basándose en este tipo de aspiraciones, busca definir una forma política que cuestione la abstracción política moderna y que exprese directamente esta nueva realidad social que es el poder de los productores asociados. Y esto es lo interesante de su texto. La Comuna de la que él habla es la unidad socio-económica de base en la que se estructura este poder y que está representada a través de la pirámide, no consejos obreros, sino "comunidades obreras".

La Comuna así definida tiene que ver con el carácter preindustrial de las relaciones sociales de la capital que permitía que esta unidad de base del "gobierno de la clase obrera" toma directamente una dimensión territorial. Este territorio es, de alguna manera, el de los suburbios

parisinos, en los que trabaja, habita y vive la población laboriosa. Por eso Marx puede hablar sin problemas de elección con sufragio universal: la Comuna es considerada como un territorio socialmente homogéneo. Tanto más cuanto que la cuestión campesina no es tratada. Para Marx, todo sucede como si las comunas rurales y urbanas tuvieran la misma base social: los productores.

Ahora bien, con el desarrollo de la gran industria, ya no será posible razonar así: la estructura de base del consejo obrero es la producción. Además, los revolucionarios rusos deberán tratar los problemas políticos planteados por la alianza con los campesinos.

3. De "La guerra civil en Francia" a "El estado y la revolución"

Para Marx y los marxistas, es a través de la experiencia histórica que la clase obrera puede definir la forma política adecuada a su emancipación. Por eso los revolucionarios rusos ven en los soviets (o los consejos obreros) una forma política que reactiva la experiencia de la Comuna de París, pero sobre la base del desarrollo de la gran industria y del proletariado moderno.

El poder de los soviets aparece como la forma finalmente hallada de la dictadura del proletariado. Hay que cuidarse de una visión simplificada, incluso mítica, de la filiación entre estos dos momentos históricos.

En un prefacio de 1872 a una nueva edición, Marx y Engels explican que el **Manifiesto del Partido Comunista** ha envejecido en ciertos puntos. Ellos se remiten entonces a **La guerra civil en Francia**: la Comuna ha demostrado que *"la clase obrera no puede conformarse con tomar tal cual está la maquinaria del estado y hacerla funcionar por su propia cuenta"*. Sin embargo, en lo que concierne a la lucha por el poder político, las resoluciones del II Congreso de la 2ª. Internacional (Zurich, 1883) no hacen más que retomar el espíritu de las de la 1ª. Internacional y, mucho más, el del **Manifiesto del Partido Comunista**, sin la menor referencia a las lecciones de la Comuna.

Es solamente en **El estado y la revolución**, escrito poco antes de Octubre de 1917, en donde Lenin, en referencia a **La guerra civil en Francia**, se expresa claramente sobre lo que va a convertirse en un eje fundador de la 3ª. Internacional: la necesidad de quebrar el estado burgués. Kautsky, quien después de la muerte de Engels, aparecía como el garante de la ortodoxia marxista, se vuelve entonces el representante del "parlamentarismo", que se ha desarrollado en la 2ª Internacional antes de la Primera Guerra mundial. Pero Lenin no había hecho entonces ninguna observación a este respecto. En esa época, Rosa Luxemburgo, mucho más crítica que Lenin, inicia los debates con Kautsky, pero no sobre esta cuestión; más en general, sus textos hacen silencio sobre la cuestión del estado.

Por otra parte, la referencia a los soviets reviste una dimensión estratégica que tiene efectos sobre las condiciones de lucha por el poder político. Así, en Octubre de 1917, Zinoviev y Kamenev, dos dirigentes bolcheviques opuestos a la insurrección, desarrollan una argumentación estratégica que se volverá a encontrar, en variadas formas, en el movimiento obrero europeo: hay que tomar en cuenta la existencia de los soviets, pero la centralidad y la legitimidad del poder del estado deben residir en la Constituyente .

No hay que tener una visión unilateral de las discusiones que se van a desarrollar alrededor de esta ruptura estratégica. Así, a comienzos de los años '30, en sus **Escritos sobre Alemania**, Trotsky estima que en ese país el proceso revolucionario tomará la forma de una crisis prolongada, y no de una crisis de hundimiento del estado, como en la Rusia de 1917. Además, sobre todo frente al izquierdismo de la Internacional Comunista stalinizada ("soviets en todos lados"), destaca la importancia de las batallas democráticas, incluidas sus dimensiones institucionales (Constituyente). Pero su perspectiva estratégica sigue siendo la del poder soviético.

4. Los soviets o consejos obreros

Los soviets aparecían por primera vez en la Revolución Rusa de 1905. Trotsky habla de ellos como organismos de autogobierno de la clase obrera, pero es el único dirigente de la

socialdemocracia rusa y europea que entrevé su futuro papel. Van a reaparecer masivamente durante la Revolución Rusa, luego se van a desarrollar en Europa; esencialmente en Hungría y Alemania, durante la revolución de 1918, y en 1919 en el norte de Italia.

Hablar de ellos como de simples formas de autoorganización sería dejar de lado lo que constituye su novedad y originalidad históricas. Por cierto, pueden articularse con consejos de soldados y de campesinos. Pero primero aparecen como una forma de organización específicamente proletaria; más especialmente del proletariado moderno. Y es el individuo como productor al que los soviets tienen vocación de representar: las elecciones se hacen en base de los lugares de producción.

En los años '20, la referencia al poder de los consejos obreros está lejos de representar una realidad homogénea, en función de la experiencia de distintos países, pero también de sus tradiciones políticas.

Así, para Gramsci, basándose en la experiencia de los Consejos obreros de Turín, el consejo de fábrica es el modelo del estado proletario, cuyos miembros ya no son ciudadanos, sino productores. Con los consejos, la clase obrera *"considera a la fábrica como (...) la forma en que la clase obrera se introduce en un organismo determinado, la célula de un nuevo estado sobre la base de un nuevo sistema representativo: el sistema de consejos"* (Escritos, t.1, Gallimard, 1974, p. 350).

Lenin desconfía de este tipo de problemática que tiende a fusionar demasiado directamente la economía con la política, sin tomar en cuenta la autonomía de esta última. A la vez por cultura política, pero también a causa de la experiencia rusa.

En este país, los soviets, producto de la crisis del hundimiento del estado, se eligen en las fábricas, pero de entrada cumplen una función territorial, dejando, por otra parte, un espacio para el desarrollo de comités de fábrica. Por otro lado, existen soviets de soldados y, sobre todo, se vuelven un marco de alianza con el campesinado. Funcionan entonces como aparatos políticos distintos de las demás formas de organización de la clase obrera.

Por eso la organización del poder soviético no se resume a la pirámide de los soviets. Se plantean los problemas del lugar de los sindicatos y de los comités de fábrica. En 1920, la Oposición Obrera, una corriente crítica con respecto a la dirección del partido, propone incluso que, al lado del congreso de los soviets, exista un congreso que reagrupe solamente a los productores.

Eso no impide que, globalmente, la organización piramidal del poder de los consejos se encuentre con la problemática del arraigo del poder político en lo social, similar al de **La guerra civil en Francia**. Con una diferencia sustancial ya subrayada: la unidad de base de este poder no es la comuna sino la producción. En su primer texto que sistematiza a los soviets como base de la dictadura del proletariado - las tesis para el 1º Congreso de la Internacional Comunista (1919) - , Lenin es explícito al hablar de *"sustitución a las circunscripciones electorales territoriales de unidades de trabajo, como las fábricas y usinas"*.

Nuevamente se ve que no es posible hablar de soviets como de un sistema de democracia directa, por lo demás la fórmula no existe ni en Lenin ni en Trotsky. Además, la referencia a esta fórmula que sirve para todo, oculta las diferencias existentes respecto a esta voluntad de definir un sistema representativo nuevo, entre **La guerra civil en Francia** y el sistema soviético. Tampoco permite comprender cómo, en los años '20, una referencia común al poder de los soviets no impide las diferencias, precisamente, en la manera de articular un sistema representativo a partir de ellos.

4ª. Parte:

La **democracia** soviética como sistema representativo basado en "los grupos de clase y de producción"

1. A partir de indicaciones de Trotsky

No voy a volver a la URSS de los años '20. No para hacer creer que, en oposición al período stalinista, esa era la edad de oro de la democracia soviética. Tampoco creo que uno pueda conformarse con destacar los problemas - muy reales, por otra parte - planteados por la guerra civil para explicar las prácticas autoritarias que iban a desarrollar los bolcheviques. Y si bien la instauración del estado stalinista supone una ruptura con este período - nada menos que una contrarrevolución -, su advenimiento no es extraño a estas prácticas como a ciertas teorizaciones de los años '20. Es importante entonces arrojar una mirada crítica sobre este período.

Pero no es posible abordar todo. Aquí, solamente trataremos las elaboraciones que se han desarrollado luego sobre la democracia soviética: contra el stalinismo, pero también en función de un retorno crítico sobre el período de los años '20. Tomando como punto de partida las indicaciones dadas por Trotsky en los años '30. No por fetichismo "trotskista". O para olvidar que en 1921, en **Terrorismo y comunismo**, él ha dado las formulaciones teóricas más fuertes de "sustituir" del partido que se emplaza entonces y que en 1904 él decía ser la dinámica de las posiciones defendidas por Lenin. "*Esta sustitución del poder del partido a la clase obrera*" es lógica, escribe, porque "*los comunistas expresan los intereses fundamentales de la clase obrera*". Esta referencia a Trotsky tiene dos razones.

Primeramente, entre las dos guerras mundiales, es el único dirigente comunista de envergadura que trata sobre lo que podría ser una democracia soviética sobre la base del pluripartidismo. En **La revolución traicionada** (1936), que para él es un texto fundamental, escribe un capítulo entero sobre este tema (el capítulo X). En la misma época, las teorizaciones de Gramsci sobre la hegemonía, no solamente no hacen referencia al multipartidismo, sino que van a la par de un fortalecimiento de una visión autoritaria del partido, como lo destaca Perry Anderson (Sobre Gramsci, Maspero, 1978).

En segundo lugar, es a partir de estas indicaciones de Trotsky que la Liga Comunista y la IV Internacional, después de 1968, van a sistematizar una concepción de una democracia socialista. Esto es, por otra parte, lo que nos interesa aquí. No una vuelta detallada sobre el conjunto de los desarrollos de Trotsky en esa época - hacerlo daría una visión más compleja de su elaboración -, sino destacar algunas indicaciones sistematizadas en el pos 1968.

2. Defensa del pluripartidismo

En *La revolución traicionada*, Trotsky no se conforma con explicar que en los años '20 "*la prohibición de los partidos de oposición fue una medida dictada por las necesidades de la guerra civil*", y no un principio; se pronuncia positivamente por el pluripartidismo: "*En verdad, las clases son heterogéneas, desgarradas por antagonismos internos, y no llegan a su fin común más que por la lucha de las tendencias, de los agrupamientos y de los partidos*". Diciendo esto, Trotsky no se opone solamente a uno de los elementos del stalinismo (el partido único), innova - de hecho - con relación a la tradición marxista.

Por cierto, para ella, los debates de ideas y "la lucha de tendencias" iban de suyo. Pero, incluso Marx, siempre tendió a razonar en términos de relación orgánica entre el proletariado y "su" partido; la clase y "su" partido no están realmente distinguidos. Lenin introduce una ruptura al establecer una clara delimitación entre los dos. Sin embargo, subsisten los problemas. Así, en las

Tesis para el 1er. Congreso de la Internacional Comunista (1919), Lenin no dice nada sobre el lugar de los partidos en el sistema soviético. Pero, rápidamente, el Partido Comunista va a reaparecer... en la cima de la pirámide. En **La enfermedad infantil del comunismo** (1920), Lenin explica que *"la dictadura es ejercida por el proletariado organizado en soviets y dirigida por el partido comunista"*.

Decir que es la lucha de partidos la que le permite a una clase alcanzar sus fines comunes no deja lugar a ningún equívoco. No solamente se establece una clara distinción entre clase y partido, sino que la pluralidad de partidos es necesaria. Y esta afirmación presenta una serie de consecuencias sobre la organización del poder político. Implica, por ejemplo, una distinción neta entre la estructura del aparato de estado soviético y los partidos políticos. Lo que no hace Lenin en la cita anterior.

Más concretamente, en el mismo período, Trotsky da, en referencia al pluripartidismo, elementos de lo que podría ser un derecho público que permita organizar una democracia soviética. Mientras que esta problemática estaba ausente en la URSS de los años '20. La Constitución de 1918 se contentaba con una declaración general sobre libertad de opinión, de reunión, de asociación y la disposición de los medios necesarios para ello a la clase obrera y campesina.

Por el contrario, en un artículo titulado **El régimen comunista** en EE.UU. (23 de marzo de 1935), Trotsky distingue, con respecto a las imprentas, la nacionalización de los medios de producción, como *"medida puramente negativa"* de la disposición de estos medios a grupos de ciudadanos, proporcionalmente a los resultados de las elecciones en los soviets. El principio sería el mismo para la utilización de los lugares de reunión, las radios, etc.

En numerosos textos del mismo período, Trotsky subraya que la prohibición de los partidos burgueses no es una cuestión de principios. Esta defensa del pluripartidismo referida solamente a la base de clase de los partidos puede ser equívoca, sin embargo. **El Programa de transición**, texto fundador de la IV Internacional, explica no obstante que *"la democratización de los soviets es inconcebible sin la legislación de los partidos soviéticos. Los propios obreros y campesinos, con su libre sufragio, mostrarán cuáles son los partidos soviéticos"*. La última palabra remite por lo tanto a la democracia, y no a una definición a priori del carácter obrero de un partido.

3. Democracia obrera y democracia burguesa

De hecho, la defensa de un pluripartidismo desde un punto de vista "obrero" está directamente ligada a la manera en que, siempre en el mismo capítulo de La revolución traicionada, Trotsky habla de la democracia soviética. La URSS stalinista acaba de dotarse (1936) de una constitución que retoma el discurso clásico sobre la ciudadanía e introduce el sufragio universal, directo y secreto. Pero, para respetar el canon "marxista - leninista", debe afirmar que las clases han desaparecido y que el estado se ha convertido en el de todo el pueblo.

Trotsky no se conforma con señalar la diferencia entre este discurso y la realidad: "En el plano político, la nueva constitución difiere de la vieja por el regreso desde el sistema electoral soviético, basado en los grupos de clase y de producción, al sistema de la democracia burguesa, basado en lo que se llama sufragio universal y directo de la población atomizada. En resumen, estamos frente a la liquidación jurídica de la dictadura del proletariado".

Efectivamente, la URSS de los años '20 no hacía referencia al sufragio universal. Si bien la revolución rusa introdujo la categoría de ciudadanía, que no existía en el zarismo, la constitución de 1918 priva de derecho de voto (y de elegibilidad) a los que explotan el trabajo de los otros. Por otra parte - y aquí, la medida es anterior a Octubre de 1917 -, los soviets obreros están sobrerrepresentados en relación con los soviets campesinos; lo que es la traducción legal del rol dirigente de la clase obrera.

Sobre este último punto, sin pronunciarse positivamente para la URSS de esa época, Trotsky no excluye por principio esta igualización. Pero, para lo que aquí nos concierne, esta no es la cuestión esencial. En efecto, más allá del peso del campesinado en la URSS, Trotsky trata bien la lógica de los soviets como sistema representativo.

En la democracia "burguesa", es el ciudadano abstracto (no arraigado socialmente) el que elige a "su" mandatario: de allí el sufragio directo. Por el contrario, una democracia de tipo soviética se articula con formas piramidales de poder: se trata de representar a los "grupos de clase y de producción", es decir, a los conjuntos socio - económicos. Y, sobre la base de la ciudadanía - en lo que tiene de esencial - el derecho de voto - no puede estar definido más que en función de un status social.

El enfoque de Trotsky corta la tradición marxista dominante cuya costumbre es la de no tomar en cuenta la dinámica propia de las formas político - jurídicas que participan en la estructuración de lo social y no son una simple expresión de este. Así, en sus textos de los años '20 sobre la dictadura del proletariado, Lenin no trata estos problemas y se contenta con oponer los derechos formales de la democracia burguesa a los derechos reales de la democracia proletaria. Pero, al mismo tiempo, Trotsky pone en evidencia, repitámoslo, lo que constituye la lógica representativa del sistema soviético.

4. La función socioeconómica de la democracia

Este *Cahier* se refiere a la democracia en su aspecto político. Sin embargo, es necesario poner de relieve que Trotsky también le da una "función socio - económica" a la democracia soviética, según una fórmula de Ernest Mandel .

Un artículo escrito en 1932 y titulado "**La economía soviética en peligro - En el umbral del plan quinquenal**" lo demuestra bien: *"Si existiese un cerebro universal, descrito por la fantasía de Laplace, un cerebro que registrase al mismo tiempo todos los procesos de la naturaleza y de la sociedad, midiendo la dinámica de su movimiento, previendo los resultados de su acción, semejante cerebro podría construir a priori un plan económico definido y sin defectos (...) La burocracia a menudo se figura que es ella la que tiene semejante cerebro; por eso se libera tan fácilmente del control del mercado y de la democracia soviética"*.

Este texto muestra que desde muy temprano - el primer plan quinquenal data de 1928 -, existe una alternativa a la planificación burocrática, apelando a la vez a ciertos mecanismos de mercado y a la democracia. Mucho más, esta función socio - económica dada a la democracia contrasta en relación al enfoque dominante de los años '20, en donde la gestión de la economía estatizada a menudo se percibe bajo el ángulo de una dimensión únicamente "técnica". Y ella es siempre de actualidad.

Más en general, es interesante destacar como, en **Literatura y revolución** (1923), Trotsky, imaginando la gestión de la sociedad futura, una vez desaparecidas las clases, piensa la constitución de los partidos, oponiéndolos a los proyectos de instalaciones arquitectónicas de las ciudades o proyectos industriales. Se está lejos de la gestión de la producción entendida como simple "administración de las cosas" de la que habla Engels en el **Anti Duhring**.

El "poder público", para retomar la fórmula del **Manifiesto del Partido Comunista**, que sigue existiendo luego de la desaparición de las clases es, en este caso, un poder político; en el sentido en que supone la organización de debates públicos y no una simple gestión "administrativa" de la economía. Y nos gustaría saber ¿como está organizada esta democracia? ¿los ciudadanos participan en ella sobre la base de la igualdad política, etc.? Pero, en buena ortodoxia marxista, Trotsky se conforma con precisar que todo poder político habrá desaparecido ya que la sociedad no estará dividida en clases...

5. Libertades democráticas + soviets

Como ya he dicho, luego de 1968, la Liga Comunista y en general, la IV Internacional, iban a sistematizar una concepción de la democracia socialista, basándose en las indicaciones dadas por Trotsky. Esto va a traducirse, entre otras cosas, en la elaboración de un texto programático de la IV Internacional titulado **Democracia socialista y dictadura del proletariado** (1978). Se puede decir, lapidariamente, que la concepción de democracia socialista que se deriva de él se basa en dos

principios: por un lado, la defensa de la democracia obrera y del pluripartidismo; por el otro, la voluntad de articular las libertades democráticas con un poder del tipo soviético.

Sin volver aquí a las discusiones de entonces - ricas, porque suponían un regreso sobre toda la historia del movimiento obrero a ese respecto -, hay que destacar que esta concepción de la democracia obrera estaba lejos de ser ampliamente difundida en esa época. Sin hablar de los PC, todavía muy marcados por el stalinismo, en la extrema izquierda, esta preocupación estaba totalmente ausente en la mayoría de las corrientes "maoístas" o "maoizantes".

En cuanto a la voluntad de articular libertades democráticas y poder soviético, esta suponía tomar en serio el lugar del derecho y de su enunciado durante el período denominado de "dictadura del proletariado". Lo que planteaba problemas teóricos, vista la debilidad de la tradición marxista sobre este tema, pero también problemas más concretos, en términos de principios de organización de una democracia soviética (ver el ejemplo dado más arriba por Trotsky sobre la codificación del acceso a las imprentas nacionalizadas).

Sin embargo, aún cuando Trotsky la pone en evidencia claramente en **La revolución traicionada**, hay una cuestión que nunca fue tratada frontalmente. La de la lógica del sistema soviético que supone definir la ciudadanía a partir de un status social; y que, entre otras cosas, no permite reclamarse a favor del sufragio universal, en el sentido estricto del término.

6. El poder de los "productores asociados"

Sin tratar sobre este último problema, un folleto de la Liga Comunista Revolucionaria (**Estrategia y partido**, *La Brèche*), que, en 1987, analiza estas referencias programáticas, destaca sin embargo la especificidad de la democracia de tipo soviética. Es una democracia representativa y no una democracia directa, porque supone una forma de delegación de poder y de representación. Pero no se basa en el mismo principio de la democracia representativa "burguesa".

Se trata de romper con *"la separación de la ciudadanía política y de la existencia social. La democracia socialista expresa directamente a los productores asociados, se arraiga entonces directamente en los lugares de producción y supera la doble vida del trabajador como hombre y como ciudadano. Esta es la idea de base. A partir de allí, se pueden imaginar todo tipo de hipótesis"* (p. 45).

El objetivo es, entonces, cuestionar la abstracción ciudadana para encastrar a la ciudadanía en lo social. Y es a través de este movimiento que comienza a organizarse la agonía, no solamente del estado, sino, gracias a la emancipación del trabajo, de toda una serie de dimensiones "separadas" de la vida social puestas al día por el capitalismo.

Citemos a Daniel Bensaid, en **La revolución y el poder** (*Stock*), escrito en 1976: *"Al volverse el epicentro del poder, la asociación de los productores en su lugar de trabajo transforma al conjunto de la estructura social, abole la escisión entre el estado y la sociedad civil. La empresa en donde reside la estructura de base del nuevo poder ya no puede ser una empresa, al igual que el estado proletario, según la expresión de Engels, ya no es "un estado en sentido propio" (...) Porque definir la colectividad de los productores como célula de base de la soberanía proletaria no significa localizar la base de ese poder en los lugares de producción, sino modificar de fondo los tabicamientos sociales establecidos por el capitalismo"*. El trabajo ya no es una actividad separada, *"se convierte en la trama socializada de las nuevas relaciones sociales, en las que se superan las separaciones entre la esfera del trabajo y del no - trabajo"* (p. 239).

A lo largo de toda su historia, incluido Marx, el movimiento obrero tuvo la tentación de pensar la emancipación de los individuos únicamente a través de la emancipación del trabajo y hacer de la producción desembarazada de la dominación del capital el lugar por excelencia de la socialización y del disfrute de los individuos. La perspectiva de la emancipación humana se cristaliza en la figura del productor y el advenimiento de la asociación de los productores permite entonces superar el universalismo abstracto de la ciudadanía en beneficio de un universalismo concreto.

Esta tentación ha estado presente también en el marxismo radical. Por cierto, esta problemática de los productores asociados no tiene nada que ver con la valorización de cierta imaginación del obrero vehiculizada por la socialdemocracia y el stalinismo. Además, se trata de

asalariados: la clase obrera no se reduce a los obreros industriales. Finalmente, luego de 1968, el desarrollo del feminismo va a sexuar esta figura del productor. Por otra parte, el trabajo que se trata en la sociedad futura no tiene nada que ver con el trabajo en su versión capitalista, o la del "socialismo realmente existente".

Queda por decir que la cita que acabamos de dar hace aparecer claramente cómo la problemática de la democracia soviética, en el fondo, está ligada a una problemática de la emancipación de los individuos enteramente centrada en la socialización de la producción, aún cuando ella da una versión radical de esa democracia.

5ª. Parte:

La **democracia** hasta el final...

1. Nada de angelical

Este regreso crítico sobre las relaciones entre democracia y marxismo, no es un signo angelical. Primero, los atolladeros, a veces sangrientos, del "pasaje pacífico al socialismo" a lo largo del último siglo muestran que, cuando la burguesía es amenazada, no tiene que hacer democracia. En segundo lugar, la referencia al sufragio universal no es suficiente, incluso únicamente en el plano político, para definir un régimen democrático. En Francia, la V República está allí para demostrarlo. Finalmente, no se trata de fetichizar la boleta de voto: la movilización y la autoorganización de las masas son elementos claves de toda perspectiva de emancipación social.

Simplemente, tal perspectiva no puede hacer economía de una orientación de lucha alrededor/por el poder político y su transformación radical. Hoy el acento está puesto en la movilización por la base y una lógica de simples contrapoderes, sin que se vea todavía muy bien cómo podría reformularse una estrategia concreta que vaya en ese sentido.

Sin embargo, es indispensable definir una concepción de la democracia, en un ángulo político. A la vez su problemática de conjunto (con relación al pasado) y la manera en que esta problemática aclara puntos de vista institucionales. Y naturalmente, esto tiene consecuencias en el tratamiento de las respuestas actuales.

2. El momento necesario de la abstracción ciudadana

Si se retoma la fórmula de **La cuestión judía**, "*la emancipación política constituye un gran progreso*", es porque, por primera vez en la historia de la humanidad, ella dice que por principio todos los individuos son iguales ante la ley y el ejercicio de la ciudadanía; sea cual fuera su status social, su "raza" o su sexo. Marx le da mucha importancia a este momento histórico de la emancipación humana, aún cuando deba prolongarse con la emancipación social. Pero para él, todo ocurre como si este enunciado de igualdad político - jurídico abstracto de los individuos se volviera inútil en esta segunda etapa, mientras que sigue siendo necesaria. Aún cuando esta no es suficiente, la afirmación de igualdad político - jurídica de los individuos es una dimensión indispensable ("insuperable") de todo proyecto de emancipación.

Evidentemente, esta constatación general tiene una serie de consecuencias en cadena en gran número de cuestiones. Por ejemplo, como ya he indicado, la de las relaciones entre emancipación y trabajo, pero también en el tratamiento de las relaciones entre individuos y sociedad. Tomar como punto de partida para el enunciado de ciertos derechos al individuo abstracto y no al productor, es rechazar toda concepción orgánica y "fusional" de las relaciones entre individuo y comunidad. Y entonces, más allá de la crítica al individualismo mercantil, es

reconocer que la "autonomía" tomada por el individuo frente a la comunidad es también "un gran progreso" en relación a las sociedades precapitalistas. Tratar sobre esto demandaría largos desarrollos. Solamente destacaré una cuestión, ya señalada en este texto.

Si el enunciado de igualdad político - jurídico abstracto de los individuos es una condición de existencia de la democracia, entonces un "poder público", para retomar la categoría de Marx en el **Manifiesto del Partido Comunista**, no podría prescindir de él; aún en una sociedad sin clases. Ahora bien, repitémoslo, para Marx - pero también para Lenin, Trotsky y muchos otros -, la perspectiva de agonía del estado no solamente es sinónimo de desaparición del carácter burocrático del estado, sino del "derecho igual" y de toda forma de poder político. ¿Y qué es entonces un "poder público" que funciona como poder político y que se reclama de la igualdad político - jurídica sino un estado en el sentido moderno del término? Aún cuando - y esto es decisivo - es no burocrático.

No nos podemos conformar con retomar la fórmula de agonía del estado, evitando estos problemas. Tanto que - acabamos de verlo - al romper *"la separación de la ciudadanía política y de la existencia social"* y al arraigar el poder en la producción, la problemática de la democracia soviética tenía como objetivo preparar la agonía del estado así comprendido.

3. Por una democracia ciudadana

La emancipación política, es la democracia en el sentido moderno del término; la que dice igualdad ciudadana y se desarrolla a partir de la dinámica abierta por la Revolución francesa. Queda por decir que esta definición de la democracia moderna no es la de la tradición liberal. Para esta última, la democracia se arraiga en la simple libertad de la persona, considerada en principio como un individuo privado consagrado a sus asuntos, en una sociedad civil que habría encontrado una forma de autorregulación casi natural: el mercado.

Este es, recordemos, el enfoque de Benjamin Constant en el siglo XIX, pero no se trata de historia antigua. Al contrario, este enfoque - por cierto "modernizado" - está en el corazón de la ofensiva neoliberal contemporánea que, en los años '90, se ha desarrollado a través de una crítica de la dinámica abierta por la Revolución Francesa. Se ha vuelto conveniente, incluida la izquierda, explicar que, al poner en el centro la igualdad, esta última ha sido portadora de resbalones igualitaristas, que desembocan en el despotismo, incluso en el totalitarismo.

De hecho, la *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano* no sobreestima el lugar de la igualdad con relación a la libertad, pero plantea de manera particular las relaciones entre las dos. Lleva una dialéctica de *"égaliberté"*, según una fórmula de Etienne Balibar, una exigencia repetida sin cesar de nuevos derechos que conciernen a la vez a la igualdad y a la libertad, como dos caras indisolubles de los derechos del hombre. Esta es una dialéctica que no opone los intereses de la comunidad a los de los individuos, pero busca realizarlos unos en otros. Por eso estos derechos también tienen una dimensión social: derecho a la educación, a la salud, etc.

Esta problemática basa los derechos del hombre en la ciudadanía. Por el contrario, la tradición liberal - fuerte en la cultura anglosajona - arraiga los derechos del hombre más arriba del orden político, al remitir a una naturaleza humana y/o a una sociabilidad ya dada por el funcionamiento "natural" (entendamos el mercado) de la sociedad civil, al que, simplemente, hay que ayudar a regular. El juicio que dice el derecho se convierte en la figura dominante. Por el contrario, poner en el centro a la ciudadanía, es tener una visión voluntarista, pretender, en nombre de grandes utopías, remodelar la sociedad civil. De hecho, la política se convierte en una simple técnica de gestión. En este principio de siglo, además de la de juicio - y de su doble, el gendarme -, la segunda gran figura es la del tecnócrata - gestor.

Todo esto no sale únicamente del debate de ideas. La autonomización de los ejecutivos y de la "tecnoestructura" en relación con las asambleas electas es un rasgo fundamental - ya viejo - del desarrollo de los estados capitalistas. Y, ligado con el cuestionamiento de las experiencias sociales, conocemos los discursos sobre la necesidad de regular la sociedad civil vía el contrato, cuyo juicio es el garante, y no por la ley que remite a la ciudadanía. En cuanto a la propia ley, es a un Consejo

Constitucional (u otro) no electo a quien le toca juzgar la validez; en nombre del derecho, por supuesto.

4. Autoorganización, democracia directa, democracia representativa

Antes de avanzar en sus dimensiones institucionales, es necesario volver a ciertas categorías utilizadas corrientemente.

La autoorganización, ligada con las movilizaciones de masas, ha sido un elemento clave de todos los procesos revolucionarios pasados y sigue siendo un elemento decisivo de toda perspectiva de emancipación social. Por definición, las estructuras de autoorganización son efímeras ya que están ligadas a una movilización puntual. Sin embargo, su dinámica también puede desembocar en la creación de un nuevo poder político o, al menos, ir en ese sentido; este es el caso de los soviets en los años '20. En este caso se plantea un nuevo problema: ¿sobre qué bases debe funcionar este poder que, por definición, se inscribe en el tiempo? Todo esto es esquemático, pero apunta a distinguir los niveles de discusión. Si bien la referencia a la autoorganización es importante, no podemos conformarnos con eso cuando se trabaja sobre las formas de un poder político. Por lo demás, esto sería tener una visión mítica de la historia de las revoluciones y del movimiento obrero y hacerla creer: las discusiones sobre el poder político no se conforman nunca con hacer referencia a una fórmula tan general.

Viene entonces un tercer problema: el de las relaciones entre democracia directa y democracia representativa. Ya he subrayado el carácter indeterminado de la primera categoría. Así, se ha vuelto corriente hablar de democracia directa en el caso de consultas a los ciudadanos por referéndum. El procedimiento puede presentar fuertes lógicas plebiscitarias, como en Francia durante la V República. Por el contrario, si los ciudadanos pueden tomar la iniciativa por sí mismos, como en Suiza, la lógica es más democrática.

En la tradición del movimiento obrero y popular, la referencia a la democracia directa se refiere en general a otra cosa: la toma de decisión directa de un grupo de individuos reunidos en "asamblea general". Esto está entonces muy ligado a la autoorganización. Sin embargo, a partir que se supera el nivel de asamblea general, se desemboca en un problema de sistema representativo. No solamente porque existe una delegación del poder, sino porque se plantea el problema de saber quién es representado. Así, un delegado electo por una asamblea de huelguistas para participar en un comité central de huelga representa a los individuos como miembro de un colectivo (la asamblea general) y no, como el diputado, al individuo como ciudadano abstracto; en consecuencia la representación se organiza en forma piramidal.

Esto vale tanto para la democracia directa, así entendida, como para la autoorganización. Fundamentalmente, las dos se apoyan en movilizaciones de masas, según una lógica más o menos conflictiva con los poderes instituidos. Y esta es una dimensión decisiva, incluso en una sociedad socialista. Sin embargo, si se razona en términos de formas institucionales de organización de un poder político, la pregunta para hacer es la de la articulación - posible o no - de prácticas de democracia directa con un sistema representativo. Pero, al mismo tiempo, es necesario especificar dos cosas. ¿De qué sistema representativo se trata, y también de qué prácticas de democracia directa? El referéndum sobre la base de la ciudadanía tiene poco que ver con el voto de los individuos en una asamblea general.

5. Una doble problemática de representación

La democracia ciudadana de la que hablamos supone asambleas electas por sufragio universal sobre la base proporcional y designando ejecutivos responsables frente a ellas. Esta es una forma institucional relativamente clásica; desde la Revolución Francesa, su exigencia ha sido llevada adelante en general por las corrientes democráticas radicales, en nombre de la soberanía popular. Sin embargo, si bien la ciudadanía abstracta es indispensable, la soberanía popular no puede arraigarse en la sola abstracción del pueblo ciudadano.

Esto va de suyo en la sociedad capitalista en donde una de las funciones de la referencia a la abstracción del pueblo - ciudadano es - lo he destacado en la 2ª. Parte - disimular los conflictos de clase. Pero la constatación es también válida para el futuro, a menos que soñemos con una sociedad que se ha vuelto homogénea socialmente y transparente en sí misma. Por eso, si bien la existencia de una instancia electa por sufragio universal es indispensable, es necesario hacer penetrar en ella lo "social" y sus conflictos, en el seno mismo de la organización del poder político.

De allí una doble problemática de representación. Una está organizada sobre una base territorial, apoyada en la ciudadanía. La otra apunta a representar lo "social"; no entendido como un simple corte de la población en categorías "sociológicas", sino como representación de organizaciones, sindicatos, asociaciones, etc. de las que se dota la sociedad civil.

No se trata de institucionalizar los conflictos de clase o, más en general, los conflictos sociales - de todas formas esto es imposible -, sino definir dos principios generales de organización del poder público, bajo su aspecto político. Y no es posible liberarse de los cimientos institucionales, fuera del tiempo y del espacio, a partir de estos dos principios. Esto que sigue tiene entonces un simple valor de ilustración.

Una de las posibilidades es articular una asamblea electa sobre la base del sufragio universal con prácticas de democracia directa, en el sentido en que acabo de hablar. Este es el caso en Porto Alegre, en donde la municipalidad ha dividido esta ciudad en zonas que disponen de consejos y organiza regularmente sesiones de los delegados de los consejos y de los barrios. Pero el ejemplo muestra bien la dimensión local de este tipo de soluciones. Se ve mal, en efecto, cómo esta articulación podría realizarse sobre la base de una asamblea nacional electa con sufragio universal por razones no "técnicas", sino ligadas a la naturaleza misma del sistema de representación. La otra solución reside en el emplazamiento, al lado de las asambleas electas sobre la base del sufragio universal, de estructuras de tipo "segunda cámara social", representando a los sindicatos, asociaciones, etc. que defienden los intereses económicos y sociales de los asalariados y las capas populares que componen la inmensa mayoría de la población. Podría, entre otras cosas, estar dotada con un derecho de veto (o de propuesta) en lo que concierne a los derechos sociales fundamentales.

Esta organización del poder político asume entonces explícitamente una dimensión conflictiva, pero debe basarse en un principio enunciado claramente: la referencia última es la ciudadanía abstracta. Y se quiere hacer referencia a la democracia directa para reglar un conflicto entre una asamblea representativa y una "cámara social", es sobre la base del sufragio universal (referéndum).

Estos ejemplos no agotan los problemas, ya que se plantean los de la articulación entre esta organización del poder político y formas de "democracia social". Finalmente, queda una dimensión transversal, que toca todas las instituciones tratadas: la del lugar de las mujeres y la batalla por una presencia paritaria hombre/mujer en su seno.

6. Separar el poder político y las funciones administrativas

"La Comuna no tenía que ser un organismo parlamentario, sino un cuerpo actuante, ejecutivo y legislativo a la vez", explica Marx en **La guerra civil en Francia**. Aquí, no se trata de un simple ejecutivo ("el gobierno") electo por una asamblea, sino de funciones administrativas del poder que Marx propone fusionar con los órganos del poder político. Este enfoque, coherente con la propuesta de elección de funcionarios, está en el corazón de la problemática soviética. En sus tesis ya citadas para el 1º. Congreso de la Internacional Comunista, Lenin define el poder soviético por dos características: elección sobre la base de "unidades de trabajo", fusión del poder ejecutivo y legislativo.

Por lo demás, el punto de vista no es especialmente "proletario", se lo encuentra durante la Revolución Francesa. Sin embargo, toma un relieve particular en la perspectiva soviética por la que la estructura de base del poder (el consejo obrero) tiene por vocación reunificar en su seno el conjunto de las funciones ligadas a la gestión de la sociedad; tanto en el plano político como en el plano económico. Esta es, en resumen, la otra cara de la figura del ciudadano productor.

Se toca aquí una cuestión que demandaría un tratamiento particular: el análisis de las "funciones administrativas" y de la burocracia, en el sentido moderno del término. Yo me conformaría con una afirmación general: es necesario distinguir claramente la organización administrativa del poder de sus órganos políticos. No para hacer creer en la existencia de una función administrativa puramente "técnica". Esto no solamente es ilusorio sino, además, estas funciones no son socialmente "neutras". Generan - a escala de toda la sociedad - formas específicas de dominación que no coinciden totalmente con las producidas por la división en clases.

Este es un factor de burocratización subestimado por la tradición marxista, tanto en el plano teórico como práctico. Pero, justamente por eso, es necesario distinguir las funciones administrativas, como función específica. La fusión con los órganos políticos no puede más que fortalecer esta tendencia a la burocratización. A menos que se imagine a la futura sociedad en la forma de las viejas comunidades campesinas o artesanales, el poder público tendrá funciones administrativas. Pero, contrariamente a lo que creía Marx, no podría reducirse a ellas. Todo ocurre entonces como si la fusión de los órganos políticos y las funciones administrativas en el período transitorio en la que existe un poder político no fuera más que un medio para preparar la segunda etapa: la desaparición de la política en provecho de la sola administración de la producción.

Queda por decir que si las funciones administrativas no son neutras, es necesario cuestionar su organización capitalista. Si la noción de "fractura" del estado tiene un sentido, es en este terreno. No para suprimir todas estas funciones, sino para cuestionar radicalmente, en las empresas como a nivel del conjunto de la sociedad, la separación entre las tareas de concepción y las tareas de ejecución que está en la raíz de la dominación burocrática.

Es a partir de este doble enfoque que habría que tratar más concretamente a las reorganizaciones de las funciones administrativas; y no solamente a nivel del aparato de estado propiamente dicho.

7. El capitalismo contra la democracia

Esta última constatación muestra bien que una perspectiva democrática no puede atenerse solamente al problema de organización del poder político, porque se choca con la realidad del capitalismo cuya lógica profunda es cuestionar la democracia, impedir su verdadera expansión.

El capitalismo va en contra de la democracia, porque tiende permanentemente a restringir el ejercicio de la ciudadanía, en el plano directamente político, pero también, ligado con la división de la sociedad en clases, generando profundas desigualdades sociales que vuelven imposible el ejercicio de una ciudadanía igualitaria.

El capitalismo va en contra de la democracia porque, para él, esta última se detiene en las puertas de la fábrica y, en general, no concierne a la economía, cuyo funcionamiento se deja a las "leyes" del mercado. Y se ve mal como puede llamarse democrática una sociedad si - por principio - considera que no puede tener un control democrático sobre una dimensión esencial de su actividad: la actividad económica.

En resumen, una democracia política debe prolongarse en una democracia económica: y a este nivel, la reactivación de estructuras de tipo consejo obrero o comité de fábrica tiene toda su importancia. Más en general, la organización de una democracia económica, tiene efectos propios sobre la organización del poder político. Por eso, por otra parte, las propuestas institucionales hechas más arriba son parciales. Porque una democracia económica no puede más que cuestionar la propiedad privada capitalista de los grandes medios de producción y de cambio, en beneficio de su apropiación social. Sobre esto tratará el próximo **Cahier de Critique Communiste** titulado: "*¿Qué democracia económica?*".