

243

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO
FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS

LA CATEGORIA DE LA VIOLENCIA: UN ENFOQUE
MARXISTA.



U. N. A. M.
FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS
Colegio de Filosofía
Coordinación

T E S I S
QUE PARA OBTENER EL TITULO DE
LICENCIADO EN FILOSOFIA
P R E S E N T A
ROBERTO FRANCISCO ESCUDERO
CASTELLANOS
U. N. A. M.

1984



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

I N D I C E

	Pág.
Presentación	
Definiciones de violencia	1
La violencia y sus niveles	15
La violencia y los aparatos ideológicos	27
El nivel de la violencia política	46
Estado, violencia y consenso activo	104
La concepción del Estado en Gramsci y el papel de la violencia	130
El Estado y la dictadura del proletariado	143
El eurocomunismo y la violencia	167
Conclusiones	179
Bibliografía	184

P R E S E N T A C I O N .

En la presente tesis intentamos un acercamiento al tema siempre actual de la violencia. No obstante que a la cuestión se le han dedicado numerosos trabajos psicológicos, sociológicos, antropológicos, etc., es sorprendente la falta de reflexiones filosóficas al respecto. De hecho, nadie se extraña de que se dediquen tesis profesionales de filosofía a un sinnúmero de cuestiones que se inscriben en la denominación genérica de filosofía política, sin embargo, resulta casi incomprensible que alguien dedique un trabajo para deslindar un concepto que parecería clausurado para nuestra carrera.

Esta incomprensión deriva y es parte a la vez de la relativamente escasa literatura filosófica al respecto. Digamos nosotros, primeramente, que las presentes intentan ser unas reflexiones de filosofía sobre la violencia.

Queremos afirmar, también de partida, que la violencia es una categoría aplicada estrictamente al hombre y sus relaciones con los demás hombres y a los objetos que median esas relaciones; fuera de la historia humana es imposible hablar de violencia en el sentido estricto en el que aquí se pretende hablar de ella: la violencia se ejerce siempre por el hombre contra el hombre.

Nuestro objetivo consiste pues en deslindar, hasta donde lo permitan nuestras capacidades, el concepto de la violencia como una categoría filosófica; de este objetivo general se desprenden otros más específicos que a la vez obrarían como una especie de hipótesis a investigar: consideramos aquí, e intentaremos dar a nuestras hipótesis la validez de la teoría, que la violencia se presenta en tres niveles: el económico, el ideológico y el político.

Respecto a la primera hipótesis que corresponde al primer nivel, queremos afirmar, desde el principio, que a nuestro juicio la violencia se instaura en el momento mismo en que los hombres se dividen entre sí en el proceso de la producción, de tal manera que unos son los dueños de los instrumentos con los que se produce, y otros son los que efectivamente los trabajan, modelando, con la ayuda de estos instrumentos, su entorno social y porciones cada vez mayores de naturaleza. No es este el lugar para describir el proceso que condujo a la división de la sociedad en clases, para nosotros es un presupuesto del que partimos para afirmar, y eso sí necesitamos demostrarlo, que una vez que se ha producido la explotación del hombre por el hombre, con ese mismo hecho, y consubstancial a él, nace la violencia como un tipo esencial de coacción que rige las relaciones humanas.

Sin embargo, la violencia no se presenta en un mismo sentido y en un solo nivel, ella se presenta por lo menos en dos sentidos antagónicos y en los tres niveles antes aludidos, proporcionar una mínima visión de esos sentidos y niveles es un objetivo más general de nuestra tesis.

En lo que se refiere a nuestro método, del que aquí nos servimos no es un método cronológico, sino que está determinado por los tres temas o niveles con los que tratamos.

Así, partimos de algunas definiciones contemporáneas de violencia, entramos luego a explicar las relaciones de dominación y servidumbre en legal, inmediatamente después abordaremos una relación, ésta sí cronológica, de las concepciones que los grandes pensadores del marxismo han tenido de la violencia para inmediatamente después

al tratar el tercer nivel, el de la violencia política, volver nuestros pasos sobre la cuestión del Estado y explicar algunos autores que nos parecen centrales para el tema: de Maquiavelo a Claudín y Santiago Carrillo, pasando por Hobbes y Gramsci.

De esta manera, creemos justificada la necesidad de nuestro trabajo, justificación que esperamos se vaya explayando en la medida en la que avancemos en la confirmación de nuestras hipótesis, en el desarrollo de nuestros métodos y en el logro de nuestros objetivos.

DEFINICIONES DE VIOLENCIA.

Dicho todo esto, para nuestro propósito no es posible conformarnos, por ejemplo, con el preciso concepto que Carlos Pereyra⁽¹⁾ nos ofrece: "La noción de violencia indica, en rigor, el funcionamiento de ciertas instituciones de represión física organizada, como el ejército, la policía, el sistema carcelario, etc." (Política y violencia, pág. 17) Pereyra alude, y lo afirma desde un principio del texto, a la violencia política producto de las instituciones estatales y a la contraviolencia de los grupos y clases sociales que la resisten. Nuestras intenciones temáticas son más vastas y es por eso que tal definición no nos es suficiente.

Nos es más útil la definición que ofrece Adolfo Sánchez Vázquez⁽²⁾ "Por violencia se entiende (entonces) la aplicación de diferentes formas de coerción, que llegan hasta las acciones armadas, con el objeto de conquistar o mantener un dominio económico y político o de conseguir tales o cuales privilegios", nos son más útiles las siguientes líneas del mismo autor: "En la sociedad basada en la explotación del hombre por el hombre, como es la sociedad capitalista actual, la violencia no sólo se muestra en las formas más directas y organizadas de una violencia real o posible, sino que también se manifiesta de un modo indirecto, y aparentemente espontáneo, como violencia vinculada con el carácter enajenante y explotador de las relaciones humanas"⁽³⁾. El subrayado, que es nuestro, nos parece de la

(1) Política y violencia, Fondo de Cultura Económica, México, 1974, pág. 17.

(2) Filosofía de la praxis, Ed. Grijalvo, México, 1967, pág. 305.

(3) Ibid, pág. 305.

mayor importancia, porque es justamente esa apariencia de espontaneidad lo que ^{ha} oscurecido el carácter violento de los niveles en los que la violencia se ha presentado como "natural".

En efecto, los fenómenos de la enajenación y la explotación en el proceso productivo mismo, presentes de una punta a la otra de la existencia de quien los padece, ¿no llegan, de tan cotidianos, a oscurecer la esencia violenta que los caracteriza, para pasar a aparecer como factores tan naturales como cualquier fenómeno de la naturaleza exterior al hombre? ¿Tiene algo de extraño, entonces, que la violencia sólo sea considerada en sus formas extremas: la guerra entre naciones, la guerra civil, la guerrilla y sus diversas modalidades, etc.?

El nivel económico de la violencia y su antecedente en Hegel

Nosotros partimos de un principio que a su vez procuraremos de mostrar y asentar con toda firmeza: la violencia se instala en el interior mismo de las relaciones de producción cuando éstas asumen la forma, llegado el hombre a un cierto grado de su historia, de relaciones de dominación: de la explotación de una clase por otra.

No sólo eso, además, esta violencia a la que llamamos violencia económica, es la violencia fundante de cualquier otro nivel, incluyendo desde luego al político, en el que aquélla se manifiesta.

De acuerdo con el esquema previo que nos hemos trazado, debemos acudir a ciertos autores anteriores a la aparición del marxismo, para encontrar en ellos algún tratamiento, justo o no, de la cuestión que nos ocupa, que esclarezca a la misma.

Según estamos convencidos, el antecedente no sólo más directo, sino también el más importante, de la concepción marxista de la lucha de clases, se encuentra en Hegel⁽⁴⁾ y en el tratamiento que realiza en la Fenomenología del espíritu, de las "relaciones de dominación y servidumbre" ("A. Independencia y Sujeción de la Autoconciencia; Señorío y Servidumbre" págs. 113 a 121). Allí, encontramos un formidable conjunto de argumentos que nos ayudan a demostrar cómo la violencia se instituye a partir de la dominación del hombre por el hombre. A la descripción, explicación y crítica de los postulados de la dominación y la servidumbre dedicamos las siguientes líneas.

Hegel aborda el asunto afirmando: "La autoconciencia es en y para sí en cuanto que y porque es en sí y para sí para otra autoconciencia; es decir, sólo es en cuanto se la reconoce". Como se sabe, la autoconciencia es el hombre, un hombre que sólo es, nos lo acaba de decir Hegel, a partir de que está enfrente de otro hombre que lo reconoce como tal. Teóricamente, Hegel parte de la consideración de un hombre frente a otro hombre, y no todavía de un hombre enfrentado a un hombre, porque reconoce una cierta igualdad originaria, un "término medio" que implica el reconocimiento mutuo de los "extremos", Hegel lo afirma:

"Cada extremo es para el otro el término medio a través del cual es mediado y unido consigo mismo, y cada uno de ellos es para sí y para el otro una esencia inmediata que es para sí, pero que, al mismo

(4) G.W.F. Hegel, Fenomenología del Espíritu, Trad. de W. Roces con la colaboración de Ricardo Guerra, Fondo de Cultura Económica, México-Buenos Aires, 1966.

tiempo, sólo es para sí a través de esta mediación. Se reconocen como reconociéndose mutuamente" (5).

Sin embargo, esta consideración teórica no es más que el punto de partida hipotético para demostrar lo que a Hegel le interesa: "la dialéctica que rige "La lucha de las autoconciencias contrapuestas". En efecto, el "reconocimiento mutuo" no es más que el supuesto del que parte Hegel para afirmar que el hombre, la autoconciencia según sus términos, es un hombre que necesita, que requiere del reconocimiento del otro hombre; sin embargo, este "deseo de reconocimiento", que está en la base de la dialéctica de las relaciones de dominación y servidumbre, es la parte terminal de un proceso que se inicia previamente.

El hombre necesita no sólo ser reconocido, sino ante todo y previamente algunos elementos materiales para subsistir: comida, habitación, vestido, etc. El hombre desea pues esos objetos materiales que le procurarán la satisfacción de tales necesidades, sin embargo, este deseo es la condición necesaria, no suficiente, para que devenga autoconciencia plena, hombre cabal: "El ser mismo del hombre implica pues y presupone el Deseo. Por tanto, la realidad humana no puede constituirse y mantenerse sino en el interior de una realidad biológica, de una vida animal. Mas si el Deseo animal es la condición necesaria de la Autoconciencia, no es la condición suficiente de ella, Por sí solo este Deseo no constituye más que el Sentimiento de sí" (6).

(5) Ibid, pág. 113.

(6) Alexandre Kojève, La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel, Ed. La Pléyade, Buenos Aires, 1971, págs. 11 y 12.

Este sentimiento de sí es el que debe ser superado en un deseo que no tenga como objeto ningún elemento material y no-consciente, puesto que la relación que allí se implica jamás puede rebasar, por su propia naturaleza, las condiciones en las que se muestra una simple necesidad animal.

Es aquí donde Hegel da un giro fundamental y explica, por decirlo así, el nacimiento del hombre: si el hombre se define por sus necesidades, por sus "deseos", y si esta definición incluye pero no se agota en los deseos de objetos materiales, sólo queda un camino: el hombre que es Necesidad, Deseo de objetos, sólo puede llegar a ellos sabiendo que otro hombre quiere lo mismo que él, los mismos objetos que ambos necesitan, es así como su deseo de las cosas se vuelca sobre su deseo de otro hombre y ambos se re-conocen, se advierten como necesidades, como deseos frente a frente:

"...el Deseo que se dirige hacia un objeto natural no es humano sino en la medida en que está "mediatizado" por el Deseo de otro dirigiéndose sobre el mismo objeto... Tal Deseo sólo es un Deseo humano, y la realidad humana en tanto que diferente de la realidad animal no se crea sino por la acción que satisface tales Deseos: la historia humana es la historia de los Deseos descados⁽⁷⁾

Así las cosas, el hilo se sigue desenvolviendo con toda racionalidad: si un hombre, una autoconciencia, se encuentra frente a otra en el mundo de la "apetencia", y si ambos se mediatizan mutuamente para satisfacer esta apetencia, es claro que ambas autoconciencias se enfrentarán para que una reconozca a la otra la primacía de su derecho, es decir, para que una goce y otra padezca el "reconocimiento del deseo". Aquí ya prevalecerá el deseo humano sobre el deseo animal, pero para que prevalezca totalmente, necesita

desechar el deseo de autoconservación que rige la actividad del animal, necesita superar lo que Hegel llama "el miedo de la muerte, del señor absoluto"; sin embargo, es claro que si ambas autoconciencias enfrentan hasta sus últimas consecuencias, en la lucha por el deseo de reconocimiento, el temor a la muerte, se desata la lógica implacable de la ascensión a los extremos, al final de la cual, uno o ambos de los contendientes se reducen a la nada en la muerte y se reduce así la dialéctica misma de las relaciones de dominación y servidumbre, pero:

"La lógica de la ascensión parece prescribir un solo tipo de guerra: la lucha a muerte. Ahora bien, la realidad histórica demuestra que la lucha a muerte es excepción y no regla"⁽⁸⁾

Para que tal dialéctica se prolongue, y con ella la propia historia humana, es necesario que la lucha a vida o muerte se suspenda en un momento determinado anterior a la muerte (aunque, y seríamos más fieles a Hegel si dijéramos, porque ya ambos contendientes han experimentado su posibilidad), justamente el momento en que uno de los hombres reconoce al otro, el momento en el que se constituye él como esclavo y constituye al otro como amo; el momento en el que reconoce el deseo del otro: su derecho a gozar directamente los objetos deseados, a satisfacer su apetencia, aquí es donde aparece la subordinación y las relaciones que implican a nuestro juicio, relaciones de violencia aunque ésta no llegue a la muerte misma, porque: "De nada sirve al hombre de la Lucha para matar a su adversario. Debe suprimirlo "dialécticamente". Es decir, debe dejarle

(8) André Gluksmann, El discurso de la guerra, Ed. Anagrama, Barcelona, pág. 44.

vida y la conciencia y destruir sólo su autonomía. No debe supri-
irlo sino en tanto que se le opone y actúa contra él. Dicho de
esta manera, debe someterlo" (9).

Pero la dialéctica no se detiene allí, el siervo, el esclavo
sometido se encuentra frente a la naturaleza no como frente a una
serie de objetos destino de su "apetencia", destinados al "goce",
sino como un mundo al que necesita transformar para aquel cuyo de-
seo es reconocido como tal, para el amo, éste, por su parte, es el
puro goce y la pura apetencia, se inserta en el objeto propiamente
trabajado por el esclavo, exclusivamente para consumirlo y negarlo:
"La apetencia se reserva aquí la pura negación del objeto y, con e-
lla, el sentimiento de sí mismo sin mezcla alguna. Pero esta satis-
facción es precisamente por ello algo que tiende a desaparecer, pues
le falta el lado objetivo o la subsistencia" (10).

Mientras esto ocurre por el lado del amo, del señor que ha ga-
nado la lucha al esclavo, éste por su parte, al trabajar el mundo
circundante, al transformarlo, llega a una autoconciencia más clara,
rica y profunda, "a través del trabajo llega a sí misma", y al trans-
formar la cosa y no simplemente insertarse en ella para destruirla,
inhibe la apetencia y el goce, los mediatiza en el propio trabajo y
en él encuentra el sentido del mundo, formándose a sí mismo. Inmedia-
tamente después de la última cita, Hegel escribe: "El trabajo, por
el contrario, es apetencia reprimida, desaparición contenida, el tra-
bajo formativo" (11).

(9) André Glucksmann, Ibid., pág. 23

(10) Hegel, Ibid., pág. 120.

(11) Ibid., pág. 120.

En el abandono a los dictados de la apetencia y el goce, el señor se pierde en el objeto, "se une a su dependencia"; en el dominio sobre ambos, el esclavo transforma a la naturaleza y se transforma a sí mismo.

El "trabajo formativo" logra recuperar para el siervo lo que éste había perdido en la lucha con el amo, y el trabajo lo devuelve lo que la violencia del amo le había arrancado: su propia humanidad: el esclavo se re-conoce en su propio trabajo:

Por el contrario, el amo sólo puede consumir los productos del esclavo por mediación de éste, que los recrea: "el señor se relaciona con la cosa de un modo mediato, por medio del siervo; el siervo, como autoconciencia en general, se relaciona también de un modo negativo con la cosa y la supera; pero, al mismo tiempo, la cosa es para él algo independiente, por lo cual no puede consumir su destrucción por medio de su negación, sino que se limite a transformarla"⁽¹²⁾.

De otro lado, el señor se relaciona con el siervo a través de las cosas, que son su necesidad, pero una necesidad superada en el trabajo, donde encuentra el siervo su libertad, la misma que perdió al no ascender a los extremos de la lucha a muerte: "El señor se relaciona al siervo de un modo mediato, a través del ser independiente, pues a esto precisamente es a lo que se halla sujeto el siervo; esta es su cadena, de la que no puede abstraerse en la lucha, y por ella se demuestra como dependiente, como algo que tiene su independencia en la cosicidad"⁽¹³⁾.

(12) Ibid, pág. 118.

(13) Ibid, pág. 118.

En resumen, las relaciones del señor, tanto con las cosas como con los hombres, se encuentran mediatizadas, es decir, humanizadas: si quiere acceder al mundo de las cosas está mediatizado por los hombres (los esclavos); y si pretende relacionarse con éstos debe hacerlo a través de las cosas, el motivo central de su apetencia, pero además, de todos modos, el reconocimiento de su deseo por el esclavo no es el reconocimiento de un igual, ya que al derrotarlo y subyugarlo, le ha escamoteado una buena parte de su humanidad. Por lo tanto, es reconocido por alguien a quien él no reconoce: su situación es, según palabras de Kojève, "insuficiente y trágica"⁽¹⁴⁾, encontrándose, por la misma razón en un verdadero "callejón sin salida"⁽¹⁵⁾: jamás podrá, como tal amo, reconocer al esclavo, ser ontológicamente inferior.

Pero la humanidad que el amo escamotea al esclavo, podrá este recuperarla sin pedirla al amo y también sin renovar la lucha, la podrá recuperar sólo a través de sí mismo, a través de su propia mediación, de su propio "trabajo formativo". No es objeto de este trabajo, sin embargo, debemos subrayar que en la concepción hegeliana de las relaciones de dominación y servidumbre, se encuentran los elementos que más tarde Marx recobrará y reelaborará, enriquecerá y superará para explicar sus tesis sobre el trabajo enajenado.

A lo largo de esta explicación, se nos aparece claramente ilustrada la ley dialéctica de la "interpretación de los opuestos": el amo, que ejerce su dominio sobre el esclavo, se somete cada vez más a una dependencia mayor respecto del esclavo, en la misma

(14) Ibid, pág. 27.

(15) Ibid, pág. 29.

medida en la que éste, a través del trabajo formativo, se independiza y libera: conquista a la naturaleza, conquista que está negada al amo en virtud de que éste es estrictamente un ser sólo para el goce.

Más aún, se ilustra suficientemente la "conversión de los contrarios", tal como la define Mao Tse Tung: "Cada uno de los dos aspectos contradictorios de un fenómeno tiende a transformarse, dentro de las condiciones determinadas en su oponente, a tomar la posición que ocupa su contrario" (De la contradicción) ⁽¹⁶⁾.

Así, el amo se muestra esclavo en un sentido preciso: depende por entero de la naturaleza a la que no sabe ni puede transformar, a la que sólo consume las porciones que previamente el esclavo ha transformado; éste, a su vez, al ejercer un dominio cada vez mayor sobre esta naturaleza, se convierte, en esa misma proporción, en su amo y señor, se eleva por sobre su inmediatez y se dedica a su "formación cultural" ⁽¹⁷⁾.

En estas condiciones podemos advertir, meridianamente, que si el problema del reconocimiento desemboca para el amo en un verdadero "callejón sin salida", puesto que la parte que debe reconocerlo no es igual y por lo tanto él no la reconoce, no ve en ella un ser auténticamente humano sino un esclavo, un inferior; para el esclavo es un problema práctico que puede resolver prácticamente: él mismo se reconoce en la naturaleza transformada, de-formada a mano propia, en primera y última instancia su humanidad se la debe a sí mismo y a ninguna otra instancia inferior, igual o superior a él.

(16)

(17) Hegel, *Ibid.*, pág. 120.

Llegados a este punto de nuestra explicación, necesariamente resumaria, quisiéramos destacar los puntos que nos parecen centrales para el tema que nos ocupa:

1) las relaciones de señorío y servidumbre, fundadas en una primera instancia en una lucha por el reconocimiento mutuo, son relaciones de violencia.

2) Aún más, la violencia, la lucha por el reconocimiento, está en la esencia de las relaciones de señorío y servidumbre.

3) Con todo, las relaciones de dominación y servidumbre no se ofrecen sólo como fundadas en el deseo de reconocimiento, se ofrecen como relaciones sociales en las que está en juego el intercambio hombre-naturaleza: el esclavo trabaja y el amo consume, son, por tanto, relaciones económicas en sentido estricto. La lucha no es, como afirma Kojève, por el "puro prestigio".

4) Es en el sentido anterior en el que afirmamos que las relaciones de dominación y servidumbre son un antecedente teórico de primera importancia para comprender en su integridad la propsición marxista de la lucha de clases.

Critica de la concepción hegeliana

No obstante conceptos clave como los de "formación cultural", "trabajo formativo", en los cuales Hegel aprecia el lado "objetivo" de la praxis material, del trabajo del subordinado, el hombre es sin embargo concebido, en las relaciones de señorío y servidumbre, como "autoconciencia", es decir, de un modo en definitiva idealista: el mismo trabajo formativo, con todo y el elevado estatuto que

se le otorga, no es visto sino como un medio para acceder a la ca-bal autoconciencia donde en verdad se encuentra el hombre.

Además, tanto el trabajo formativo como la propia autoconciencia, no son más que figuras destinadas a desaparecer cuando el espíritu se logre totalmente como concepto y devenga así absoluto, misión a juicio de Hegel de toda la filosofía y la historia en que se ha desarrollado a través de sus sucesivas etapas. Así el aparta-do A de la parte de la Fenomenología que consideramos, termina con unas palabras que hablan por sí solas respecto a las limitaciones que encuentra Hegel en la praxis práctico-material, en el trabajo formativo :

"Y, del mismo modo que la pura forma no puede devenir esencia, tampoco esta forma, considerada como expansión más allá de lo singular, puede ser formación universal, concepto absoluto, sino una habilidad capaz de ejercer sólo sobre algo, pero no sobre la po-tencia universal y la esencia objetiva total"⁽¹⁸⁾.

Para nosotros, la praxis no es en absoluto, en ninguno de sus niveles, un simple medio para alcanzar conceptos absolutos en los que se disuelvan las contradicciones. Si bien es cierto que es la única mediación efectiva en el metabolismo en el que se condensan las relaciones del hombre con la naturaleza, es ese carácter de mediación efectiva el que le confiere su dignidad y su real estatus, de tal modo que el hombre mismo se identifica con la praxis creadora: el hombre es él y sus obras.

Más adelante trataremos de demostrar cómo es la violencia, en

(18) Hegel, Ibid, pág. 121.

situaciones concretas y específicas, un nivel determinado y específico, un nivel determinado y específico de esa praxis creadora. Trataremos pues de fijar los alcances, los límites y las características de la violencia revolucionaria.

Por otra parte, Hegel advierte cómo el esclavo podrá liberarse merced al trabajo formativo, es decir, al aspecto positivo del trabajo, además, este aspecto positivo pesa tanto en la concepción hegeliana, que el esclavo se podrá liberar sólo mediante su trabajo, sin renovar la lucha que ya ha sido cancelada porque el esclavo ha sentido, y para siempre, el miedo absoluto de la muerte.

A este respecto queremos hacer dos precisiones: la primera, consiste en el hecho harto conocido de que Hegel sólo ve el aspecto positivo del trabajo, su lado creador, se le escapa el aspecto negativo, enajenado del mismo. Tocaré a Marx, en los Manuscritos económico-filosóficos de 1844, advertir y describir este aspecto negativo: el trabajo no pertenece a quien lo realiza, sino al no-obrero (en la terminología marxista de ese momento) al capitalista que lo compra como a una mercancía más, el producto de ese trabajo tampoco pertenece al obrero, pertenece también al capitalista, el obrero entonces no se reconoce ni en su propio trabajo ni en el producto del mismo, su trabajo le es extraño, enajenado.

Como el obrero no se reconoce en el propio acto creador, tampoco se reconoce como ser social, como ser genérico, no reconoce las relaciones homogéneas que lo ligan con el resto de los obreros: Este triple carácter de la enajenación sólo puede ser

cancelado" cuando desaparezca la propiedad privada, punto nodal en el que se concentra el trabajo concretado y concentrado de todos los obreros. Desde un principio, el marxismo nace pues como una teoría de la revolución.

Es aquí que quisieramos hacer la segunda precisión: si el esclavo, para Hegel, se puede liberar sólo mediante su trabajo, para Marx el obrero se libera en tanto que destruye la propiedad privada mediante su acción revolucionaria, a la que Marx concibe desde entonces como una acción violenta.

Nos permitimos asegurar lo anterior, basados en que, de esa misma época, procede su famosa sentencia en el sentido de que es necesario "pasar de las armas de la crítica a la crítica de las armas", con la cual su teoría de la revolución contempla, por lo menos, la posibilidad efectiva de echar mano del recurso de la violencia.

Aún más, pasar "de las armas de la crítica a la crítica de las armas", permite concebir a la teoría como un momento que sólo se justifica en razón de un segundo momento: el de la praxis. Una praxis que en este caso es, praxis revolucionaria y praxis violenta.

LA VIOLENCIA Y SUS NIVELES.

El nivel económico de la violencia

A nuestro juicio, y como ya lo dijimos líneas atrás, la violencia es consustancial a la aparición misma de la sociedad dividida en clases sociales. Sobre este punto, trataremos ahora de explicarnos más extensa y claramente. Como se sabe, esta división de la sociedad en clases sociales (las cuales se definen sobre todo por la relación que guardan con los medios de producción, es decir, por la posición que ocupan en las relaciones que contraen los hombres para producir) trae consigo, por el hecho mismo de esta división, relaciones de dominación en las cuales uno de los polos es el dominante: la clase que impone sus intereses y el otro es el dominado: la clase que sufre la imposición de esos intereses.

Ilustremos todo esto con la descripción de lo que ocurre en la sociedad capitalista: para nosotros es claro que el concepto de plusvalía condensa las relaciones de violencia que caracterizan siempre las relaciones obrero-capitalista. En efecto, si plusvalía es la parte del nuevo valor creado por el obrero e incorporado al objeto producido y del cual se apropia el capitalista, la esencia de esta relación está caracterizada por la violencia, aunque no sea una violencia abierta y descarriada y aunque, incluso, esté sancionada por el derecho

de esa misma sociedad capitalista.

Es decir, de ninguna manera intentamos decir que la propiedad privada, al ser un producto de las relaciones de producción signadas por la violencia, sea una instancia ilegal o ilegítima, por el contrario, está perfectamente enmarcada en el sistema jurídico que corresponde al capitalismo, es por eso que en este primer nivel llamamos a este tipo de violencia, la violencia económica.

Expliquémonos más ampliamente, acercándonos desde otro ángulo al concepto de plusvalía. Una parte del valor creado por la fuerza de trabajo del obrero, le es retribuida a éste generalmente bajo la forma de salario (aunque eventualmente le puede ser retribuida bajo la forma de otras prestaciones como el seguro social, por ejemplo); este salario debe ser suficiente para cubrir el mínimo de subsistencia requerido por el obrero y su familia, necesario para producir y reproducir esa fuerza de trabajo. Pero otra parte de ese valor no le es retribuida al trabajador, es ella justamente la que coincide con la cuota de plusvalía que se apropia, legalmente, el patrón, el empresario capitalista. Pero este "legalmente" que hemos subrayado, sólo quiere decir que la superestructura jurídica que se monta en y a partir de la estructura capitalista, se corresponde con ésta y le proporciona esa especie de coartada que proporciona toda ideología, la cual no se presenta como lo que es, como conciencia falsa, como conciencia desplegada en el.

interés de una clase, sino con las pretensiones de vera cidad y universalidad que reclama para sí todo sistema de ideas elaborado por el hombre.

Podemos citar algunas observaciones del propio Marx, para apoyar la tesis central de este trabajo. Por ejemplo, en El capital, en el capítulo XXIV que dedica a la "acumulación originaria", Marx se enfrenta al hecho de que al obrero, "en el transcurso de la producción ca

pitalista", se le oscurece la realidad histórica y tran-sitoria de ese régimen y "se sometió a las exigencias de este régimen de producción como a las más lógicas leyes naturales", estas "leyes naturales", al mantener constan-te la superpoblación relativa del país en cuestión, man-tienen a un nivel ínfimo, el valor de la fuerza de trabajo.

En este contexto Marx hace una afirmación que juzga-mos decisiva para nuestros propósitos: "...la presión sorda de las condiciones económicas sella el poder de man-do del capitalista sobre el obrero. Todavía se emplea, de vez en cuando, la violencia directa, extraeconómica; pero sólo en casos excepcionales"(subrayado nuestro). (19)

La "violencia directa" es pues, para Marx, "extraeco-nómica", de manera tácita nos está indicando que la vio-lencia indirecta es justamente la violencia económica, y

(19) Carlos Marx, El capital, T. I, Fondo de Cultura Económica, Cuarta edición, 1966, Traducción de Wenceslao Roces, México-Buenos Aires, pág. 627.

es "indirecta" justamente porque está mediada por la ideología burguesa jurídica del contrato, cosa que también Marx sabía y que explica claramente en el mismo capítulo de su obra fundamental que comentamos:

"En Inglaterra (y en todas partes, en mayor o menor medida, diríamos nosotros), la legislación sobre el trabajo asalariado, encaminada desde el primer momento a la explotación del obrero y enemiga de él desde el primer instante hasta el último", aquí Marx hace una llamada para citar a Adam Smith, quién antes que él había comprendido cabalmente el carácter clasista de la legislación de su tiempo: "siempre que la ley intenta sanjar las diferencias existentes entre los patronos (masters) y sus obreros, lo hace siguiendo los consejos de los patronos" (20).

Por otra parte, el proceso mismo de "la llamada acumulación originaria" del capital, nos muestra con toda claridad cómo el modo de producción capitalista, desde sus orígenes, está esencialmente vinculado a la explotación y a la violencia.

Aún más, la acumulación originaria acude de manera directa (en el sentido de Marx), a la violencia para lograr sus propósitos. Es bien conocido el recuento estremecedor que realiza Marx de los despojos, robos y depredaciones a que se ven sometidos los campesinos de Inglaterra, Irlanda, Gales y Escocia (países típicos que Marx

(20) Ibid, 628.

"punto de partida" del "proceso de disociación entre el obrero y la propiedad sobre las condiciones de su trabajo" (23).

Posteriormente la ideología interviene y sanciona como "natural" y "normal" esta disociación, y así la introyecta en la conciencia del obrero disociado, enajenado, este compelente ideológico de las relaciones de producción, no es un mero "agregado" superestructural, como lo podría ver una concepción economicista del marxismo, sino una parte esencial del mismo proceso. Marx lo explica inmejorablemente: "No basta con que las condiciones de trabajo cristalicen en uno de los polos como capital y en el polo contrario como hombres que no tienen nada que vender más que su fuerza de trabajo. Ni basta tampoco con obligar a estos a venderse voluntariamente. En el transcurso de la producción capitalista, se va formando una clase obrera que, a fuerza de educación, de tradición, de costumbre, se somete a las exigencias de este régimen de producción como a las más lógicas leyes naturales". (24)

Esta es la "racionalidad" del capitalismo, su coherencia y su justificación. Así, el obrero, pasada la etapa de la acumulación originaria, es un obrero libre

(23) Ibid, pág. 608 (subrayado de Marx).

(34) Ibid, pág. 627.

en dos sentidos que Marx precisa: es libre para vender su fuerza de trabajo, pero también está libre de los medios de producción que a la clase, previamente, se le han expropiado.

Pero si el obrero es libre sólo lo es en cuanto sujeto económico, en cuanto tal obrero, no en cuanto hombre, no en cuanto sujeto concreto con sus múltiples determinaciones, éstas, por el contrario, les son esca- moteadas gracias justamente a esa "libertad" que es la simple determinación doble del sujeto económico.

Para nosotros, la violencia está en el hecho mis- mo de que los capitalistas se apropien del valor creado por los trabajadores, en el hecho de que ese valor se acumule hasta constituir la relación por excelencia de nuestro sistema económico: el capital.

El capital mismo es una relación violenta porque se constituye con el valor que crea a mano propia una clase social y es otra la que se lo apropia. La legali- dad burguesa es una pantalla ideológica que sirve para encubrir este hecho simple sin cuyo reconocimiento no podemos explicarnos ningún otro nivel de violencia: la violencia económica es el dato más elemental que tene- mos a la vista, y el dato clave, diríamos nosotros, para explicar en amplitud y en profundidad la categoría de la violencia.

Pero una de las funciones sociales que precisamen- te cumple la ideología, es la de escamotear esta relación

primigenia de violencia, presentando una relación histórica y por tanto transitoria, como es la relación obrero-capitalista congelada en los conceptos de plusvalía, propiedad privada y capital, como una relación eterna y por tanto atemporal, justificada no sólo por una superestructura también transitoria como es el derecho bajo el régimen capitalista, sino por todos los sistemas y todas las estructuras ideológicas imaginables, de las cuales las más socorridas serían la moral y la religión.

Plusvalía, propiedad privada y capital son conceptos y realidades perfectamente legales, pero eso a nuestro juicio no les quita de ningún modo el hecho de que impliquen siempre relaciones de violencia, y las implican por el carácter de explotación que necesariamente revisten: en el excedente que el capitalista se apropia y que paulatinamente va acumulando, en esa explotación cotidiana que realiza el dueño de los instrumentos de producción, nosotros vemos relaciones de violencia.

Como ya lo dijimos líneas atrás, la violencia económica, de tan cotidiana, llega a ser oscurecida hasta casi desaparecer de la vista no sólo de los ideólogos burgueses, cosa muy explicable, sino de los propios teóricos marxistas, quienes han dedicado casi todas sus reflexiones a la violencia política, acaso porque su carácter es más acusado y específico, hecho que a nosotros no se nos oculta, pero tampoco se nos puede ocultar el hecho de que las relaciones económicas,

si bien a un nivel obviamente más general, implican violencia.

Este trabajo es un intento por retrotraer lo que podría llamarse, engelsianamente, una especie de "teoría de la violencia" que partiera del principio: si bien la violencia económica no es tan acusada ni tan explícita como las formas de coacción que todo mundo reconoce como violentas, no solo no deja por eso de ser violencia, sino que además, y como ya también lo dijimos, es la violencia fundante de los demás niveles en los que la podemos ubicar.

Esta violencia que llamamos económica, es en la que se funda "la violencia de la miseria, del hambre, de la prostitución" o de la enfermedad que ya no es la respuesta a otra violencia potencial o en acto, sino a la violencia misma como modo de vida porque así lo exige la propia esencia del régimen social. Esta violencia callada causa mucho más víctimas que la ruidosa de los organismos coercitivos del Estado" (25)

La relación jurídica a través de la cual el obrero vende la única mercancía de que dispone, su fuerza de trabajo, relación que se manifiesta en un contrato, contribuye a soslayar el carácter explotador y por tanto violento de la compra de la fuerza de trabajo por el patrón capitalista.

(25) Adolfo Sánchez Vázquez, Ibid, págs. 305 y 306.

No creemos, por tanto, faltar a la verdad si afirmamos que la violencia económica se expresa, y a la vez se esconde en una forma jurídica de carácter contractual. En una palabra, las relaciones de dominación propias de una sociedad basada en la división en clases, contienen, así sea en un grado muy menor, relaciones de violencia económica. Dicho sea esto en forma de pregunta:

La lucha de clases que se ofrece (aunque en distintos grados y con distinta intensidad) en toda sociedad donde éstas existen ¿se puede dar sin formas, aunque sea muy menores, de violencia económica?

Por otro lado, nosotros llegamos a la conclusión de que los famosos capítulos dedicados por Engels⁽²⁶⁾ en el Anti-Dürhing a la "Teoría de la violencia y el poder" (págs. 151 a 178), están fundamentalmente destinados a probar que la estructura económica -en el interior mismo de la cual nosotros identificamos a la violencia- es la instancia fundante del poder político y de la violencia derivada de aquél, ambos son consecuencia de, y están mediados por, el desarrollo de la industria y el grado general de desarrollo de las fuerzas productivas.

En efecto, no obstante que Engels se refiere exclusivamente a la violencia militar, nosotros podemos, sin

(26) México, Segunda edición, 1968.

ser infieles a sus postulados centrales, admitir que toda violencia aplicada por los aparatos coercitivos que el Estado crea para tal fin, es decir, toda violencia política, está determinada por la estructura económica en la que nace y se desarrolla.

Así como todo poder político requiere, en mayor o menor medida, de la fuerza y la violencia -todo profeta que quiera ser vencedor deberá estar armado, diría Maquiavelo-, todo poder político es una instancia superestructural derivada -en el sentido estricto de determinada-, de la estructura económica fundante.

Sin embargo, allí donde Federico Engels no ve más que relaciones económicas determinantes y ninguna huella de violencia, allí donde nada más considera una estructura económica desnuda de otras determinaciones, allí es justamente donde nosotros consideramos, y como determinante esencial, a la violencia siempre presente en el interior mismo de esa estructura económica.

Y es que Engels, al referirse a la violencia, sólo atiende al nivel propiamente político (que nosotros veremos más adelante) de la misma, es decir, al de la fuerza ejercida abiertamente por una clase sobre otra, bien sea para reprimir a la clase subordinada, bien para resistir a la clase hegemónica, o por una nación sobre otra en el caso de las guerras.

A este respecto, en el nivel político de la categoría de la violencia, el análisis de Engels no ha perdido vigencia y lo podremos abordar más adelante, en el lugar más indicado de acuerdo con el esquema de trabajo que nos hemos trazado previamente.

A estas alturas de nuestra tesis, intentamos ofrecer un concepto claro y distinto de lo que caracteriza a la que hemos llamado la violencia económica. Nosotros la definiríamos como aquella violencia primaria y fundante que se instala en el interior mismo de las relaciones de producción y que se caracteriza por ser la relación establecida de manera contractual -la forma jurídica del contrato manifiesta y al mismo tiempo obscurece a la violencia económica, es decir, cumple una función ideológica- entre el obrero y el patrón capitalista, relación que se caracteriza por la apropiación de la plusvalía por el último, y por tanto por la explotación del primero por el segundo.

Esta es una definición que no tiene más pretensiones que la de hacer identificable lo que nosotros hemos denominado la violencia económica.

LA VIOLENCIA Y LOS APARATOS IDEOLÓGICOS.

Para iniciar el estudio del segundo nivel, llamado por nosotros ideológico de la violencia, debemos aceptar, de partida, la distinción que establece Adolfo Sánchez Vázquez (27) entre violencia "en un sentido amplio", y violencia en sentido estricto o "restringido".

La primera incluiría toda forma de coacción sobre la conciencia del hombre que no necesariamente tuviera como presupuesto el daño material, físico, al cuerpo mismo de ese individuo; la segunda es aquella que no puede prescindir de ese mismo daño físico o material: el uso de la fuerza que transforma una materia dada, el propio cuerpo del individuo inclusive, con el objeto de modificar su conciencia y su red de relaciones sociales y políticas.

Sin embargo, no podemos ocultar que el uso de la categoría de la violencia en el amplio sentido en el que observamos arriba, puede dar pie a un uso indiscriminado del término en el que desaparezca su especificidad, los límites que deben proporcionar a este término un significado preciso e inconfundible, si realmente queremos dotar a la categoría de la violencia de un estatuto propiamente científico y filósofo.

Porque en efecto, si ese "sentido amplio" del que habla Sánchez Vázquez, se extiende indefinidamente, sin poner contornos precisos al alcance de su significado,

(27) Ibid, pág. 310, nota 6.

entonces toda forma de daño en general se haría acreedo-
ra al calificativo de "violenta", de tal modo que aún
los gestos de hostilidad de un individuo hacia otro, el
"mirar feo" de los neuróticos que engendra la enajenación
urbana, sería una conducta violenta. Pero aún así, noso-
tros estaríamos dispuestos a aceptar el calificativo de
"violentas" para tales conductas, siempre y cuando sir-
vieran como objeto de estudio de la psiquiatría o la psi-
cología, y no del análisis estrictamente filosófico.

En este sentido, nosotros preferiríamos, más que re-
ferirnos a "la violencia de los aparatos ideológicos",
intentar fundar una concepción de la violencia en la cual
los aparatos ideológicos que operan en la sociedad, ten-
drían la función de reforzar, al nivel de la conciencia
de los hombres de esa sociedad, los supuestos esenciales
en los que tal violencia se fundamenta, particularmente,
en el caso que nos ocupa, reforzar la imagen de los hom-
bres en el sentido de que la violencia que se ejerce pa-
ra defender al sistema, por lo menos la violencia que ema-
na legalmente del poder político, la violencia institucio-
nalizada, es una instancia que se justifica permanentemen-
te, que no puede ni debe ser puesta en tela de juicio por
los individuos ni por las clases sociales, pues cuestio-
narla equivale a cuestionar un principio inmutable de la
sociedad, vale decir, cuestionar la sociedad misma, de
tal modo que ésta es la que, como un modo legítimo de de-
fenderse, monopoliza el uso de la violencia en ciertos

aparatos del Estado -el ejército y la policía, particularmente- como un modo de preservarse y desarrollarse.

El moderno Leviatán se mueve, de acuerdo con lo que aquí se ha dicho, en dos niveles: el de las fuerzas represivas propiamente dichas (éste es el tercer y último nivel que abordaremos en el presente trabajo, el de la represión política), y otro, el de sus propios aparatos ideológicos: el de las creencias, imágenes e ideas que introduce en la conciencia de los hombres, particularmente los de las clases dominadas, con el objeto de que contribuyan a hacerles aceptar el orden establecido y por consiguiente la violencia institucional que de él emana.

Sin embargo, resulta claro que los aparatos ideológicos controlados directamente por el Estado -las instituciones educativas o parte de ellas y la política cultural, por ejemplo-, no agotan de ninguna manera la cada vez más larga lista de aparatos ideológicos en poder de la clase dominante, entre los que se incluirían, por ejemplo, los grandes medios masivos de comunicación que conocemos en el presente y que tienden a intensificarse.

A este respecto, queremos consignar la posición de Althusser, para quien, de hecho, todos los aparatos ideológicos son aparatos de Estado, aún cuando no estén directamente dominados por él, así, inclusive, los sistemas religioso e informativo caerían, de manera general, dentro del conjunto de los directamente estatales. No es éste el lugar para extender una polémica sobre el tema, sin embargo, no

podemos dejar de decir, breve pero claramente, que las afirmaciones de Althusser nos llevarían a borrar de hecho la distinción entre sociedad civil y Estado, ya que si todas las instancias ideológicas resultan, en general, aparatos ideológicos de Estado, la sociedad civil queda eliminada como el lugar específico en el que se gestan y desarrollan instituciones ideológicas de primera importancia, así, por ejemplo, el caso antes aludido de la instancia religiosa.

A nuestro juicio, más apegado a la verdad sería decir que tanto el poder económico como el poder político -los cuales no se pueden confundir sin más- originan, desarrollan y mantienen distintas instituciones que producen y reproducen lo que en su conjunto se denomina la ideología dominante.

Para el caso que nos ocupa, dentro del sistema de relaciones de dominación capitalista, los aparatos ideológicos estatales y privados, contribuyen a mantener y reforzar esas relaciones de dominación, y por lo tanto, se puede decir que, de manera general, la violencia se manifiesta también (además de en el primer nivel: el económico) en un segundo nivel que sería justamente el del conjunto de los aparatos ideológicos de la clase dominante.

Sin embargo, insistimos en la salvedad apuntada cuando iniciamos las consideraciones sobre este nivel:

"de manera general", implica que no se manifiesta la violencia en un sentido estricto, porque no es la destrucción material de un objeto dado -físico o social-, sino la afirmación en la conciencia del hombre de ciertos valores integrantes e integradores del "status", por medio de la educación y el convencimiento; o el encauzamiento de la misma en algún sentido determinado, minando en varios grados sus defensas, que nosotros podríamos llamar "de clase" (28), utilizando, por ejemplo, la variada gama de instituciones morales que se extiende a todo lo largo y lo ancho de la sociedad capitalista.

Los aparatos ideológicos tienen como una función principal proporcionar una serie de grandes coartadas a la clase dominante: el sistema de explotación capitalista encubre su mecanismo interno gracias a la ideología dominante, de esta manera tiende a perpetuarse: el sistema no sólo se justifica de hecho (el sistema es, nadie puede dudarlo), sino también de derecho (el sistema debe ser, está estatuido en base a normas jurídicas), el sistema no sólo es, sino que es bueno o llegará a serlo perfeccionándose en su interior: la moral y la religión lo atestiguan." Pero para ser el sistema necesita a veces recurrir a su propia violencia, la violencia declarada y abierta sobre los que

(28) Ibid., pág. 310.

amenazan la justeza, bondad y belleza de sus principios: la violencia represiva es la continuación de la ideología, por otros medios, más aún, la violencia policiaca y militar es la continuación de la política, pero es ambas cosas: es la violencia política. La sentencia de Clausewitz no encuentra su marco de aplicación sólo en la arena internacional, en la guerra entre naciones, también encuentra matices, variaciones y paráfrasis en la lucha de clases al interior de las naciones.

En nuestros días, la sociología dedica grandes espacios a estudiar las formas concretas que asume la ideología, como conciencia falsa e interesada, en la enajenación de los individuos, y una gran cantidad de estos análisis se dedica a los procesos ideológicos que se manifiestan a través de los grandes medios de comunicación de masas. Y no es para menos, el impacto que producen estos medios en la conciencia de los hombres es tal, que muy difícilmente pueden los individuos -verdaderas clientelas cautivas de la televisión aún en las más remotas ciudades perdidas- estar en disposición consciente de acceder a posiciones revolucionarias.

No es difícil reproducir mentalmente la existencia cotidiana -digamos en un día- de un obrero urbano mexicano: generalmente el trayecto que lo lleva al sitio de trabajo y que lo regresa de éste a su casa, lo llena con lecturas que o bien son de publicaciones deportivas o bien de fotonovelas o cómics; en el primer caso, tampoco sería difícil demostrar que incluso en la aparente

neutralidad de revistas o secciones deportivas; se introduce en la mente del obrero todo un universo de ideas que contribuye, mucho menos notablemente cuanto que no es explícito, cuanto que no conlleva un explícito mensaje político, a la aceptación por ese obrero del universo de valores en el que se sustenta ideológicamente la sociedad capitalista. Sin embargo, y a despecho de las conclusiones a las que pudiéramos llegar, derivadas de un acercamiento superficial al problema, el hecho mismo de que el verdadero nivel ideológico, en este tipo de publicaciones deportivas, se encuentre mediatizado de múltiples maneras, es un hecho que obra en beneficio de la propia efectividad ideológica.

En el caso de las fotonovelas y los comics, el mensaje ideológico es más sencillo de descubrir: en última instancia, la sociedad capitalista sería "el mejor de los mundos posibles" si los excesos de los individuos no alteran un mecanismo que, lejos de ser la causa principal de esos excesos y actitudes "antisociales", es la única garantía -al hombre unidimensional corresponde un sistema unidimensional, diría Marcuse- de que la humanidad continúe su desarrollo.

Este mismo trabajador al que seguimos la pista en un día cualquiera de su vida, al llegar a su casa no llega, contra lo que pudiera pensarse, a un mundo menos impersonal que el de la fábrica, en el que se pueda desarrollar sin grandes trabas una privacidad y una "vida interior" que le es negada en la calle, el camión, el metro

y el centro de trabajo. Marcuse ha demostrado suficientemente en El hombre unidimensional, cómo la sociedad contemporánea reduce a nada la distinción entre un supuesto interior del individuo irreductible a la cosificación del sistema, y el exterior de sí mismo, él mismo como mercancía-fuerza de trabajo que se vende en el mercado y por lo tanto materia de enajenación y cosificación.

Nuestro obrero llega pues a su casa y se enfrenta a un poderoso medio de comunicación que está en su propio hogar de manera privilegiada: la televisión, esa especie de "tercer ojo" de las familias mexicanas, ese resumen, esa condensación de lo que significaron en el pasado el tocadiscos, el radio, el periódico y el cine.

El ojo luminoso de la televisión es el ejemplo más plástico de que la ideología dominante arrasa hasta con los últimos vestigios de privacidad que conservaba el individuo hasta hace relativamente pocos años.

Cerremos esta breve descripción del itinerario cotidiano de una gran cantidad de obreros en el mundo contemporáneo, con unas preguntas cuya contestación nos parece obligada: ¿Puede el obrero medio, en esas condiciones, desplegar libremente su conciencia con el objeto de acceder a una ideología que no sea la dominante? ¿No implica una cierta forma de violencia, aunque con todas las características de "generalidad" que se quiera, que el sistema ideológico dominante se introduzca en los

últimos reductos que el individuo mantenía al amparo de ese universo que no es el suyo en definitiva, puesto que no lo controla y cuyo significado verdadero jamás aprehende, puesto que siempre le es extraño, enajenado?

Pero además de este nivel de generalidad en el que se manifiesta la violencia, en el nivel de la ideología que nos ocupa, los aparatos ideológicos tienden siempre a sancionar y reforzar la concepción de los hombres como una concepción que justifica la violencia permanente y cotidiana del sistema capitalista y la violencia política que eventual y periódicamente se deriva del empleo de la fuerza por las instituciones que tienen encomendada la "parte sucia" en beneficio de la totalidad del sistema: la policía y el ejército, según Lenin.

De una parte, y en una cierta perspectiva, es posible afirmar que los aparatos ideológicos ejercen por sí mismos la violencia, y de la otra también afirmamos que esos aparatos ideológicos mantienen y refuerzan la creencia de que la violencia consubstancial al capitalismo es justa o por lo menos necesaria, y sobre todo la concepción que llamaríamos, recreando a Marcuse, unidimensional de la violencia: si el sistema es unidimensional y no hay otra perspectiva de organización económico-social cualitativamente diferente, la dimensión de la violencia también es una dimensión permanente, la perspectiva histórica sanciona en definitiva: el hombre será siempre el lobo del hombre.

Pero hay un nivel más preciso, en relación con la violencia, en el que se manifiesta la ideología como "conciencia interesada", su interés tiene que ver directamente con el nivel económico en el que se manifiesta la violencia y cuyos rasgos generales ya abordaremos. No es difícil demostrar como la economía política y la sociología burguesas, partiendo de una situación en un sentido exacto, a saber, la de que al obrero se le paga en lo que vale su trabajo, obscurece otro hecho esencial y que se encuentra en la base de todas las argumentaciones económicas de Marx: si bien es cierto que la fuerza de trabajo es comprada en lo que vale, así como cualquier otra mercancía, ya que aquella no puede substraerse a una ley general, no es menos cierto que el trabajo, al ponerse en movimiento y constituirse como fuerza activa, produce un valor mayor que el que él mismo tiene, este valor excedente es el que constituye la plusvalía, la cual al cuantificarse en dinero que a su vez se incrementa, produce esa relación especial entre los hombres que es el capital.

Función principalísima de la ideología es el oscurecimiento de la relación esencial obrero-capitalista y obviamente de la explotación y la violencia económica que es la base y como tal determina todos los otros tipos y niveles de violencia.

Aún más, a este respecto la ideología no se manifiesta sólo en el pseudo rigor científico de la economía y la sociología burguesas, sino prácticamente en la

totalidad de los sistemas ideológicos que operan en una sociedad determinada. Es un hecho que mientras la psicología en general y la psicología industrial en particular buscan elevar los niveles de productividad del trabajo y por lo tanto mayores tasas de plusvalía, en el mejor de los casos relativa, la moral aporta la justificación requerida: es bueno el hombre productivo que realiza la plusvalía de acuerdo con el mecanismo de funcionamiento "normal" del lugar de desenvolvimiento por excelencia de producción: la fábrica.

Entre tanto, la mayoría de los programas de radio y televisión tienden a reforzar la imagen de la sociedad capitalista como una sociedad unidimensional y sin ninguna alternativa fuera del marco del sistema, haciendo notar para este objetivo que lo importante y necesario es que los hombres se comporten bien de acuerdo con la especificidad que les ha tocado cumplir (y que no han elegido, en la mayoría de los casos, libremente) en el sistema: que los policías repriman con eficacia a los delincuentes, que los estudiantes estudien... y que los trabajadores trabajen cada vez con mayor productividad y eficiencia, sin cuestionarse jamás, radicalmente, su propia función y su propio papel en el interior de ese mismo sistema.

Que los trabajadores trabajen... como se recuerda, el origen estricto de la ideología se localiza en la división de la sociedad en clases y más concretamente en la división entre el trabajo manual y el trabajo intelectual (La ideología alemana); págs. 11 a 86); sin embargo, esta separación no sólo origina la ideología en sentido estricto, como un conjunto organizado de ideas que puede responder a una lógica interna, pero que constituye una conciencia falsa e interesada.

Esta separación entre trabajo manual y trabajo intelectual, decimos, no sólo produce la ideología, sino además produce la ciencia, la filosofía y el arte como formas superiores, y no enajenadas parcialmente, de manifestación de la conciencia y el espíritu humanos.

El hecho de que los hombres produzcan más de lo que consumen, posibilita a unos cuantos de éstos para dedicarse en exclusiva a las altas actividades de la cultura, sobre la base de que pueden apropiarse el excedente que la mayoría de los miembros de la sociedad produce directamente, es decir, la división del trabajo es un resultado genuino de la producción social y la apropiación individual:

"De este modo se desarrolla la división del trabajo, que originariamente no pasaba de la división del trabajo en el acto sexual y, más tarde, de una división del trabajo. Introducida de un modo "natural" en atención a las

dotes físicas (por ejemplo, la fuerza corporal), a las necesidades, las coincidencias fortuitas, etc., etc. La división del trabajo sólo se convierte en verdadera división a partir del momento en que se separan el trabajo físico y el intelectual. Desde ese instante puede ya la conciencia imaginarse realmente que es algo más y algo distinto que la conciencia de la práctica existente, que representa realmente algo sin representar algo real; desde este instante, se halla la conciencia en condiciones de emanciparse del mundo y entregarse a la creación de la teoría "pura", de la teología "pura", la filosofía y la moral "puras", etc. (29)

De esta cita se desprenden varias conclusiones:

1) La división del trabajo "verdadera", desde el momento en que se divide en trabajo físico e intelectual, no sólo es el origen de la ideología (Marx y Engels se refieren en la cita a la teología, pero no se es infiel en absoluto a su pensamiento si la extendemos a toda ideología) sino de toda actividad cultural (representadas en el texto citado por la filosofía y la teoría; el hecho de que los hombres las consideren "puras" nos remite a la conclusión: 2). Aún la filosofía y la ciencia, merced a esta división del trabajo en manual e intelectual, se imaginan propietarias de un estatuto de autonomía respecto de la realidad (natural y

(29) La ideología alemana, Carlos Marx y Federico Engels, traducción del alemán por Wenceslao Roces, La Habana, 1966, pág. 31.

social, decimos nosotros) que las hace, en ese sentido, ser disciplinas ideológicas, aunque en otro sentido puedan ser representaciones y síntesis adecuadas de esa realidad (aquí no podemos entrar a considerar, por no ser motivo de nuestro trabajo, la división esencial entre ciencias ideológicas y ciencias no ideológicas, en términos generales, podemos decir que entre las primeras estarían las llamadas ciencias sociales, y entre las segundas, las llamadas exactas y naturales) 3) En última instancia, toda concepción, ideológica o científica, lo es de la realidad; la ideología como conciencia falsa e interesada tiende a obscurecer y aún a negar esta relación de necesidad entre idea y realidad, puede pensar "que representa realmente algo sin representar algo real, desde este instante, se halla la conciencia en condiciones de emanciparse del mundo".

Todas estas consideraciones eran necesarias, para abordar ahora un hecho de singular importancia: con el advenimiento del capitalismo esta separación entre trabajo manual y trabajo intelectual alcanza extremos de máxima intolerancia y represión. La ciencia como la suma de conocimientos necesarios para el desarrollo técnico de la industria, sin aditamentos ideológicos, es secuestrada en el interior del proceso productivo por las necesidades del capital, no de los hombres. Dice Carlos Marx⁽³⁰⁾ en una cita extensa pero que no tiene desperdicio:

(30) El capital, Ibid, T.1, pág. 294.

"Los conocimientos, la perspicacia y la voluntad que se desarrollan, aunque sea en pequeña escala, en el labrador o en el artesano independiente, como en el salvaje que maneja con su astucia personal todas las artes de la guerra, basta con que las reúna ahora el taller en su conjunto. Las potencias espirituales de la producción amplían su escala sobre un aspecto a costa de inhibirse en los demás. Lo que los obreros parciales pierden, se concentra, enfrentándose con ellos, en el capital. Es el resultado de la división manufacturera del trabajo el erigir frente a ellos, como propiedad ajena y poder dominador, las potencias espirituales del proceso material de producción. Este proceso de disociación comienza con la cooperación simple, donde el capitalista representa frente a los obreros individuales la unidad y la voluntad del cuerpo social del trabajo. El proceso sigue avanzando en la manufactura, que mutila al obrero, al convertirlo en obrero parcial. Y se remata en la gran industria, donde la ciencia es separada del trabajo como potencia independiente de producción y aherrojada al servicio del capital"⁽³¹⁾.

(31) Glucksmann, en Hacia la subversión del trabajo intelectual, Ed. Era, Serie Popular, México, 1976, págs. 81 y 82; Cita de Carlos Marx, El capital, T.1, pág. 294.

Nos parece claro que la última parte de esta cita enlaza cabalmente con la anterior de la ideología alemana: "la ciencia... como potencia independiente de producción", se separa de la "realidad" del "trabajo" (El capital), y gracias a esta separación, la ciencia se constituye como monopolio del capital y se sanciona la explotación del obrero, de ese ser "mutilado" e ignorante de los procesos tecnológicos y científicos en los que se basa esa explotación.

Esa "potencia espiritual" al servicio del capital, se concentra en éste como "propiedad ajena y poder dominador" y ejerce por tanto una sutil forma de violencia ideológica: el obrero observa a la ciencia como un poder no sólo extraño sino hostil que contribuye a intensificar y perpetuar el poder dominante de el capital. La ciencia no es concebida por el obrero como un producto altamente refinado del conocimiento humano, sino como una instancia que lo "violenta", al reforzar las relaciones de explotación que lo ligan al capitalista. Pero la ciencia no sólo es concebida como el producto del conocimiento que es, sino que, cosa más importante, objetivamente es instalada por los que la monopolizan, como una instancia a su propio y exclusivo servicio, de tal manera que aunque la ciencia como tal no pierda su carácter de conquista espiritual humana, la utilización que de ella hacen los propietarios, la convierte en un

producto en el que se enajena el obrero; perdiendo en este proceso aquella calidad que la define como conquista espiritual al servicio de los hombres, ganando, en la misma medida, una posición que la coloca al servicio de la clase dominante.

Digamos entre paréntesis que la relación obrero-ciencia, en el interior del proceso productivo y tal como la observa Carlos Marx en El Capital, es una relación caracterizada por el concepto de la enajenación, y por la definición que de este concepto ofrecimos anteriormente.

Es decir, el concepto de la relación que en los Manuscritos... Marx ha llamado enajenado, reaparece en el texto de El Capital y no sólo en la cita que hemos hecho, sino en muchos otros pasajes de la obra fundamental de Marx.

El papel represivo de la ideología, con el tiempo, se hace más omnipresente e intenso, André Glucksmann ha analizado cómo en la sociedad contemporánea el sistema dominante de ideas, encargado a los "expertos" intelectuales al servicio de la burguesía, no sólo justifica las conductas que se conforman con los mecanismos esenciales y dominantes del sistema, sino que dissuade a esos mismos individuos de asumir conductas "antisociales", que llevan siempre aparejado un castigo ya no ideológico sino absolutamente práctico:

"En efecto, toda esa cultura acepta como un dato indiscutible, como un estado natural, ese clima de terror que el experto tiene precisamente como tarea producir y distribuir a toda la sociedad. Pese a lo que se haga, siempre habrá una autoridad que sugiera que si no se le obedece uno pierde el trabajo, se rompe el hogar, uno se vuelve loco y se expone a perderlo todo... la ideología dominante es el terror disuasivo" (pág. 115).

La ideología, en el sentido original que la define, tiende a ocultar el hecho elemental de que la explotación capitalista se produce y reproduce en toda relación que se establece entre el capital y el trabajo, aunque varíe el grado de explotación. La ideología refuerza, en el nivel que le es propio, el de las conciencias, la violencia primigenia y determinante de la sociedad capitalista.

Podemos decir entonces, en resumen, que aparte de que el mecanismo interno de toda ideología conlleva cierta forma de violencia, aunque a niveles bastante amplios de generalidad, la función esencial de toda ideología radica en un reforzamiento, a los niveles de la conciencia que le son propios, de la necesidad de todos los tipos y todos los niveles de violencia que legitima el capitalismo y sin los cuales no puede funcionar: esencialmente el nivel económico y el nivel político de la violencia.

Junto al "terror disuasivo" de la ideología se en
cuentra el terror disuasivo de las fuerzas físicas de
la represión concreta y abierta, la que se caracteriza
como violencia política.

EL NIVEL DE LA VIOLENCIA POLITICA.

Podemos definir provisionalmente a la violencia política como aquel uso abierto de la fuerza física por parte del Estado, pero que también emplean las clases sociales o fracciones de ellas, para defender sus propios intereses y/o para atacar los de las clases o fracciones que les son antagónicas.

De esta definición provisional podemos resaltar algunas características que le son específicas y que no se dan en los otros dos niveles, el económico y el ideológico. En primer lugar, la violencia política es abierta, no mediada por el contrario jurídico de la compra-venta de la fuerza de trabajo que implican las relaciones de explotación en cuyo interior se da la extracción de plusvalía, en segundo lugar, y como consecuencia del primero, la violencia política es directa, no mediada por la ideología jurídica del contrato, e implica la utilización de aparatos armados coercitivos, del lado de la clase dominante y de la burocracia política, cuya manifestación más evidente son ciertos aparatos del Estado, como la policía y el ejército, que tienen como función específica la de ser un elemento permanente de disuasión física enfrentado a las clases dominadas, estos dos elementos que, según Lenin⁽³³⁾ son esenciales a la formación estatal, serán estudiados en

(33) El Estado y la Revolución, en Obras Escogidas, Editorial Progreso, Moscú, 1971, págs. 272 a 364.

detalle más adelante, en el contexto global de la concepción leninista.

Estos dos elementos, generales y permanentes, no son los únicos en los que se expresa la violencia de las clases dominantes, eventualmente, la propia burguesía, como tal, puede hacer uso de la fuerza física en la formación paramilitar de "guardias blancas" que, al margen, y aún en contra, de los propios aparatos estatales y de su propia legalidad jurídica, se utilicen contra las clases dominadas.

De otra parte, resulta evidente que si el ejército y la policía son instituciones represivas permanentes, su uso no lo es, quedando reservado para coyunturas especiales en las que se debilita el "consenso activo" de los gobernados y en las que normalmente han fracasado otras instancias disuasivas que no implican el uso de la violencia física, directa y abierta; nos resulta evidente, también, que la violencia económica es más general y permanente, porque en cualquier centro de producción en el que la burguesía se apropie del plusvalor producido por el obrero, la violencia ejercida contra éste es cotidiana. Más aún, este nivel de la violencia es también permanente en cualquier lugar en que cualquier asalariado, aún no obrero, es explotado por la clase dominante, piénsese, desde luego, en el sector terciario de cualquier formación económica.

Desde luego, el nivel ideológico también opera, generalmente, para justificar el nivel al que ahora aludimos, el de la violencia política, en efecto, la mayoría de las veces, la intervención de la fuerza armada estatal intenta efectuarse de manera legal, con el objeto de no violar la propia instancia jurídica que el Estado se ha dado a sí mismo, y es ella es violentada sólo cuando las clases dominantes no encuentran otra alternativa para mantener el statu quo, piénsese, nada más, en el caso extremo de Chile.

Pero el ejército y la policía intervienen, generalmente, como defensores del orden y de la legalidad vigentes, aunque muchas veces lo hagan introduciéndose subrepticamente en contra de los propios ordenamientos jurídicos de cualquier sociedad determinada.

Lenin⁽³⁴⁾ es meridianamente claro: "El Estado es una organización especial de la fuerza, una organización de la violencia para reprimir a una clase cualquiera" Marx⁽³⁵⁾ afirma a su vez: "Después de cada revolución, que marca un paso adelante en la lucha de clases, se acusa con rasgos cada vez más destacados el carácter puramente opresor del poder del Estado".

(34) Ibid, pág. 289.

(35) La guerra civil en Francia, en Obras escogidas en dos Tomos, Tomo 1, Editorial Progreso, Moscú, 1955. pág. 497.

Después de la revolución de 1848-1849, el poder del Estado se convierte en un "arma nacional de guerra del capital contra el trabajo"

En el mismo orden de ideas, Engels afirma: "En realidad, el Estado no es más que una máquina para la opresión de una clase por otra". Antes, en el Anti-Dühring, había ofrecido una definición a la que sigue puntualmente la que hemos citado de Lenin, Engels afirma que cuando ya hayan desaparecido las clases y las relaciones de opresión que traen consigo: "no habrá ya nada que reprimir ni hará falta, por tanto, esa fuerza especial de represión, el Estado".

Lo que aquí nos interesa demostrar, es que el nivel político de la violencia se encuentra arraigado en la esencia misma, digámoslo así, del arte de la política, en la esencia de la organización jurídico-política en que se basa toda estructura social dividida en clases: el Estado.

Hablar de política significa en un cierto y muy preciso sentido, hablar de violencia, si por política entendemos la teoría y la praxis de los hombres y las clases sociales que gira en torno a un problema central: el problema del poder.

Quien detenta el poder detenta el Estado, una de cuyas características esenciales es la de ser la organización especial de la fuerza, es decir, la organización

centralizada de la violencia; hemos escrito a propósito "una de cuyas características esenciales", porque no creemos que las funciones del Estado se agoten en el uso de la fuerza, en la organización de la violencia, creemos que aún la dictadura más despótica y feroz que haya existido y que pueda existir, no puede sostenerse exclusivamente en el ejercicio permanente e indiscriminado de la violencia; todo Estado, inclusive el más represivo, necesita contar con un mínimo de aceptación -o por lo menos no desaprobación tajante- por una parte de los gobernados, necesita contar con eso que Gramsci llamó el "consenso activo", y que está presente en la propia definición y ampliación que realiza de los conceptos de ciencia política y Estado:

"Si ciencia política significa ciencia del Estado y Estado es todo el complejo de actividades prácticas y teóricas con las cuales la clase dirigente no sólo justifica y mantiene su dominio, sino también logra obtener el consenso activo de los gobernados, es evidente que todas las cuestiones esenciales de la sociología no son más que las cuestiones de la ciencia política"⁽³⁶⁾.

Más aún, existen argumentos de Gramsci que podrían explicar la función por excelencia del político, no la

(36) Antonio Gramsci, Notas sobre Maquiavelo, sobre política y sobre el Estado moderno, Juan Pablos Editor, México, 1975, págs. 107 y 108.

de reprimir sino justamente la de lograr el consenso:
"Pero aquello, precisamente, refiere todo a la política, vale decir al arte de gobernar los hombres, de procurarse su consenso permanente y por consiguiente el arte de fundar los "grandes Estados" (37)

El Estado, pues, no sólo es la dictadura de una clase sobre otra, el uso de la violencia, sino además la hegemonía espiritual: "Partiendo de este concepto de Estado como totalidad orgánica de dos momentos a veces contradictorios: dictadura y hegemonía, dominación y dirección, para Gramsci no es suficiente apelar al argumento de la violencia de las clases dominantes, al poder represivo del aparato burocrático militar, para explicar las razones de por qué una determinada clase social ejerce el predominio" (38).

De esta manera, violencia y consenso activo son dos conceptos contradictorios pero complementarios, que se concentran en la entidad política superior del Estado. Podemos afirmar que ambos conceptos se presentan siempre en todo Estado, aunque los caracteriza una relación asimétrica: mientras mayor es el uso de la fuerza para mantener a las clases dominadas, menor es el

(37) Ibid, pág. 119.

(38) Ibid, José M. Aricó, Prólogo a las Notas... págs. 17 y 18.

consenso activo que ellas prestan al Estado, y mientras mayor es el que éste logra adjudicarse, menor es el uso de la violencia, sin embargo, ninguno puede crecer a expensas del otro hasta el grado de que lo haga desaparecer: violencia y "dirección espiritual" están siempre presentes en toda formación política, y por más y mejores esfuerzos que haga el Príncipe, el gobernante, para lograr el apoyo voluntario de los gobernados, la violencia es un factor estatal permanente en toda sociedad dividida en clases, es decir, donde la política sea una teoría y una práctica del poder (y de cómo mantenerlo y acrecentarlo) y de sus impugnadores. (los que están interesados en cómo apoderarse de él y conservarlo).

De todo lo dicho anteriormente, se desprende que las tajantes afirmaciones antes citadas de Marx y Engels, respectivamente: "el carácter puramente opresor del poder del Estado", y "El Estado no es más que una máquina para la opresión de una clase por otra", son por lo menos discutibles.

En efecto, creemos que no se puede decir que cuando el Estado realiza concesiones económicas o políticas (aumento de salarios o reconocimiento de partidos de izquierda, por ejemplo), está funcionando como una máquina de opresión de una clase sobre otra.

Desconocer el carácter de dirección política que incluye la noción de Estado, es un error teórico de

graves consecuencias prácticas que puede conducir, y de hecho ha conducido, al aventurerismo o al blanquismo que ven al aparato estatal como una simple máquina de opresión, destrucción y represión; y significa además, en el campo de la teoría, identificar conceptos como los de poder y legitimidad con el de violencia; un Estado es poderoso y legítimo en la medida en que es violento, lo cual, como veremos en su momento, es absolutamente falso.

Lo que sí es cierto, es que lo que pudieramos llamar la "teoría general del Estado" leninista, la que se encuentra manifestada en El Estado y la Revolución, alude de manera muy enfática a la esencia represiva de la organización estatal, de la "organización de la violencia".

Nosotros creemos que esto es así por razones más bien de orden coyuntural, a las cuales Lenin debía enfrentar destacando con claridad y vigor el papel opresor y represivo del Estado: no olvidemos que El Estado y la Revolución se escribe nada menos que en 1917, en "vísperas de la Revolución de Octubre, y que los motivos de su redacción son claramente polémicos, Lenin en tabla una lucha ideológica a fondo contra algunos teóricos revisionistas; principalmente Bernstein y Carlos Kautsky, que escamoteaban el papel fundamental que ocupa la categoría de la violencia en el marxismo, el

papel opresor que juega todo Estado político y la necesidad revolucionaria de destruirlo, la necesidad consiguiente de la dictadura del proletariado, etc.

Pero los efectos para los cuales fue redactado el trabajo de Lenin, fueron logrados cabalmente. En su formidable alegato, demuestra cómo los fundadores de la teoría marxista consideraron siempre al Estado como un instrumento de opresión, y como tal, como una maquinaria en cuyo mecanismo lleva inscrita esencialmente la necesidad de la violencia, es decir, en definitiva, conciben al Estado como un aparato de clase, destinado a sancionar y hacer efectiva la dominación de la clase económicamente dominante, desde el punto de vista de la instancia política. "En parte, estos métodos se basan, como ocurre con el sistema colonial, en la más ayasalladora de las fuerzas. Pero todos ellos se valen del poder del Estado, de la fuerza concentrada y organizada de la sociedad, para acelerar a pasos agigantados el proceso de transformación del régimen feudal de producción en el régimen capitalista y acortar los intervalos. La violencia es la comadrona de toda sociedad vieja que lleva en sus entrañas otra nueva. Es, en sí misma, una potencia económica". (subrayados por Marx)

Carlos Marx se refiere a los métodos que se utilizan en Inglaterra, a fines del siglo XVII, para coronar la acumulación originaria iniciada en España a finales

del siglo XV: el sistema de la deuda pública, el moderno sistema tributario y el sistema proteccionista. Nótese, por lo demás, cómo Marx vuelve a ligar a la violencia con el poder del Estado, es decir, la acumulación originaria es factible gracias a la unión esencial entre violencia y política, con el resultado final de que se instauran, de un modo dominante, las relaciones de producción capitalistas, en este sentido, y referida solamente a la etapa de la acumulación originaria, a la "previous accumulation", como la llama Adam Smith, es en el que Marx afirma que la violencia es "una potencia económica". (Aunque por supuesto, el Estado no es un aparato "de clase", de una manera directa y sin mediaciones, sino un aparato que beneficia en última instancia a la clase poseedora, porque en la sociedad donde ella ejerce su dominio económico, es en donde el Estado ejerce su hegemonía política).

La violencia no es de ninguna manera, para la teoría clásica marxista-leninista, una categoría ansilar o secundaria, un concepto vicario del cuerpo central de la teoría, que pudiera inclusive desaparecer sin afectar para nada a su médula misma, además en la práctica ejemplar de las grandes revoluciones socialistas, de la Comuna de París a Angola, la "partera de la historia" siempre ha estado presente en los alumbramientos.

La violencia es pues, según la entendemos, una categoría central de la filosofía política marxista, un

concepto que debe explicitarse y aclararse lo más rigurosamente posible, desde el punto de vista de la teoría política y del análisis filosófico. Bastaría introducirse en el abc de esta teoría, para demostrar que la violencia es una entidad específica y necesaria a toda formación política, podemos repetir, una vez más, que una definición cabal de la formación política por excelencia, el Estado, debe incluir necesariamente a la violencia como un factor principal, y que sin ella no se entiende ni la génesis, ni el desarrollo, ni las modalidades que asume la organización estatal.

Hasta aquí, se ha hablado exclusivamente de una violencia que pudiéramos llamar primigenia y fundante: la violencia ejercida por las clases dominantes y los aparatos políticos también dominantes, contra las clases explotadas y dominadas. Justificar este carácter fundante y primigenio no parece difícil: si el Estado es, en última instancia, el aparato que surge de la lucha de clases, para asegurar en el nivel que le corresponde, la dominación de una clase por otra, y si el hecho de asegurar los intereses de la clase poseedora no puede prescindir, nunca, de la posibilidad de la violencia, es decir, de la violencia como potencia enclaustrada en las instituciones represivas, y del manifiesto de la violencia, es decir, de la violencia en acto, debemos deducir que es la violencia de las clases poseedoras, en general y en todas sus manifestaciones y niveles, pero sobre todo el económico, como

veremos después, la que funda y genera la violencia de las clases desposeídas.

Es a partir de esta afirmación inicial de la violencia de las clases desposeídas como una violencia derivada de la de los poseedores, y más exactamente como una especie de contraviolencia, como abordamos de inmediato el problema de la violencia desde el otro lado de la barricada: la violencia de los desposeídos que puede transformarse, más específicamente, en violencia popular y revolucionaria.

El propio Lenin nos proporciona un método adecuado para acercarnos al asunto. En su notable trabajo La guerra de guerrillas, escrito todavía bajo los efectos de la insurrección fracasada de 1905, Lenin aborda el problema de las acciones guerrilleras, de un modo tal que en realidad es válido para todo tipo de formas de lucha (con sus propias palabras), violentas y no violentas:

"Comencemos por el principio. ¿Cuáles son los requisitos fundamentales que todo marxista debe exigir, cuando se examina el problema de las formas de lucha? En primer lugar, el marxismo se distingue de todas las formas primitivas del socialismo en que no vincula el movimiento a ninguna forma de lucha específica y determinada"⁽³⁹⁾, es decir, que la forma de lucha que echa mano de la

(39) Lenin, La guerra de guerrillas, en Marxismo y Terrorismo, Ed. Grijalvo, México, 1970, pág. 85.

violencia, no está, per se, vinculada al marxismo, pero como éste no se vincula a ninguna forma concreta de lucha, tampoco puede adherirse en abstracto a una exclusión por principio de ninguna de estas formas, incluyendo la violencia: "De ahí que el marxismo no rechace incondicionalmente ninguna forma de lucha" (40).

"En segundo lugar, el marxismo exige incondicionalmente que el problema de las formas de lucha se enfoque históricamente (subrayado de Lenin). Plantear este problema al margen de la situación histórica concreta es tanto como no comprender los rudimentos del materialismo dialéctico" (41). Esta segunda conclusión se deriva de y completa íntegramente a la primera: ninguna forma de lucha puede ser aceptada o rechazada si no es atendiendo a las condiciones históricas concretas y específicas en que se origina y desarrolla. En consecuencia, toda forma de lucha puede ser aceptada si se justifica de acuerdo con el momento histórico en el que se hace uso de ella.

El marxismo no es, pues, ni una apología de la violencia ni una condena apriorística, estos principios metodológicos leninistas tan elementales son a menudo pasados por alto, y a nombre del marxismo, para caer en

(40) Ibid, pág. 86.
 (41) Ibid, pág. 86.

una u otra de las desviaciones implícitamente previstas por Lenin, quien sí rechaza explícitamente todo punto de vista maniqueo:

"Querer contestar simplemente que sí o que no a un determinado medio de lucha, sin entrar a considerar en detalle la situación concreta del movimiento de que se trata en una fase dada de su desarrollo, equivale a sa lirse totalmente del terreno del marxismo" (42).

En el año de 1906, año de aparición de La guerra de guerrillas, Lenin ha llegado ya hace mucho al conocimiento de que la violencia es casi imprescindible para lograr el socialismo, y que la forma superior que ella asume, en el interior de una nación, es la insurrección en la que una parte del pueblo se enfrenta a otra para arrancarle el poder, político y económico, es decir, en que la insurrección asume "las formas más altas y complicadas de una larga guerra civil" (43).

Para Lenin, la violencia política no divide a la so ciedad; es más bien la sociedad dividida fundamentalmente en dos clases sociales antagónicas, la que propicia la violencia, Lenin no otorga pues a la violencia política un carácter fundante, en el sentido de que sea ella la que determine, en última instancia, los cambios revolucionarios.

Pero Lenin sí alude a ella, con energía, como al

(42) Ibid, pág. 86.

(43) Ibid, pág. 98.

recurso último del que echa mano la clase obrera, una vez que se han presentado determinadas condiciones económicas y sociales, para enfrentarse a la burguesía y arrancarle el poder. Lenin, como antes de él Engels y Marx -recordemos simplemente lo dicho por el primero en el Anti-Dühring y sobre lo que volveremos adelante- jamás desarrolló una apología de la violencia que otorgara a esta un estatuto propiamente fundante, que la caracterizara como una determinante primordial, pero también fue muy claro al señalar que era un recurso coyuntural que, en el momento insurreccional y de guerra civil de la revolución, aceleraba el punto crítico de la lucha de clases que se debía resolver, vía la violencia, en el triunfo del proletariado.

Quien se coloca en un punto de vista revolucionario, acepta la lucha de clases y toma posición dentro de ella, aceleránola cuando las determinaciones económicas y políticas, se presentan propicias, en el punto de unión de las condiciones objetivas y subjetivas.

Lenin tiene ambas condiciones presentes, y las enlaza, cuando escribe:

"El marxismo pisa sobre el terreno de la lucha de clases, y no sobre el terreno de la paz social. En ciertos periodos de agudas crisis económicas y políticas (subrayado nuestro: condiciones objetivas), la lucha de clases se desarrolla hasta llegar a la guerra civil abierta, es decir, a la lucha armada entre dos

partes del pueblo. En tales períodos, el marxista se halla obligado (subrayado de Lenin) a colocarse en el punto de vista de la guerra civil (subrayado nuestro: se alude a las condiciones subjetivas). Y desde el punto de vista del marxismo, está totalmente fuera de lugar todo lo que sea condenarla en el terreno moral" (44). La guerra civil, para Lenin, es un largo proceso en el que se enfrentan armadamente dos partes del pueblo. En el interior de este proceso, hay altas y bajas: la insurrección no siempre se enfrenta a "batallas decisivas" entre los dos grandes ejércitos de las clases fundamentales, hay intervalos de irregular duración que separan esas grandes batallas. En esos intervalos, no obstante, la insurrección y la guerra civil no desaparecen, sino que asumen formas menos espectaculares, por decirlo así, una de esas formas es la que da título al opúsculo de Lenin: la guerra de guerrillas, la cual debe ser relacionada, siempre, con el contexto general de la situación insurreccional y "las formas más altas y complicadas de la guerra civil", para poder acceder a "una justa apreciación teórica" (45) del fenómeno que, si era novedoso en la época en que Lenin consagra estas páginas, no lo es más:

(44) Ibid., pág. 94.
 (45) Ibid., pág. 99.

la historia contemporánea europea y latinoamericana, esta última sobre todo a partir de la Revolución Cubana, ha vuelto a poner, y con mayor énfasis aún que en 1906, sobre el tapete de las discusiones, la importancia y el papel que cumple o cumpliría la guerra de guerrillas en el proceso revolucionario de nuestros días.

Por otra parte, el breve pero muy importante trabajo de Lenin, es un escrito polémico en el cual se enfrenta a las concepciones moralizantes y liberales que condenaban, por principio, la lucha armada. (Y como dice Lenin, : "El fenómeno que aquí nos interesa es el de la lucha armada") (46), como un método excluido del marxismo y que caía, por principio también, en el terreno de otras concepciones ajenas, principalmente dos: el blanquismo y el anarquismo.

Lenin combate con todo rigor estas posiciones liberales, ellas sí no marxistas: si el marxismo "no vincula el movimiento a ninguna forma de lucha específica y determinada", tampoco la excluye per se, es decir, el marxismo no puede, a priori, cerrar el camino a la lucha armada. Por el contrario, debe adherir sin reservas a ésta cuando las condiciones económicas y políticas se han dado y se abre un período insurreccional y de guerra civil.

(46) Ibid, pág. 89, subrayado por Lenin, en Marxismo y Terrorismo, carta titulada por los editores El marxismo y la insurrección, págs. 101 a 108.

Este período, que divide en dos a la población, enfrenta también dos modos de violencia: la violencia reaccionaria de la burguesía y del Estado, que busca preservar el estado de cosas existente, y la violencia revolucionaria del proletariado y las clases explotadas aliadas, que intentan destruir ese mismo estado de cosas y hacerse del poder.

Estos dos modos de violencia no son distintos sólo por los fines, sino también por sus orígenes: ya hemos visto cómo en El Estado y la Revolución, Lenin subraya una y otra vez que la opresión de una clase por otra requiere del aparato político-represivo del Estado, y que el principio rector de su acción es justamente la violencia.

Quiere todo esto decir que las relaciones de dominación de una clase por otra (y desde luego esto vale para toda la historia de la división de la sociedad en clases antagónicas, y no nada más para la división entre burguesía y proletariado), introducen, en sus orígenes mismos, a la violencia como un principio rector de la actividad de la clase dominante; quien a través del aparato estatal "organiza la violencia" con el objeto de mantener sus privilegios económicos.

En esta perspectiva, sería más justo, como ya lo dijimos, hablar de la resistencia física que oponen las clases dominadas a la violencia de la clase dominante,

como de una contraviolencia que se ejercita en respuesta a la violencia que es una categoría siné qua non de todo Estado, de toda "fuerza especial de represión".

La violencia de la clase dominante requiere instituciones especiales para hacerse presente, instituciones cuya función especial consiste en reprimir físicamente, cuando es necesario, o cuando así lo considere necesario, a las clases subordinadas de la sociedad. Estas instituciones, básicamente la policía, el ejército y el sistema carcelario, son consubstanciales a todo Estado que quiera preservarse como tal y a ellas pertenece, como función primordial, el uso y la capacidad de la violencia.

Esta violencia es propiamente la violencia política, y como tal, no intenta encubrir su esencia destructiva -como sería el caso de los niveles económico e ideológico de la categoría que estudiamos-, es y se presenta como una coacción física para destruir al enemigo de clase, aunque sí intenta, en términos generales, legalizar su irrupción. De hecho, el aparato ideológico-jurídico está destinado a justificar, en casos extremos, la necesidad del recurso de la violencia estatal.

De todo lo dicho anteriormente sobre el nivel político de la violencia, podemos desprender ya una definición que prolongue y complete a la que ofrecíamos al

eran las de que los preparativos hechos con vistas a la insurrección, debían calificarse de "blanquismo".

Recordemos brevemente que blanquismo es la forma de lucha que asume un pequeño grupo de hombres decididos pero separados de las masas, con el objetivo de tomar el poder político y el aparato estatal; forma que se caracteriza por ser violenta y armada y que pretende ser un audaz golpe de mano, un "putch" rápido y sorpresivo que destruye los ejes centrales del poder reaccionario y que instaaura en su lugar una autoridad revolucionaria, al margen de un amplio movimiento popular y de masas.

Lenin se defiende explícitamente de esta acusación, en un trabajo redactado entre el 13 y el 14 de septiembre de 1917, es decir, en los umbrales mismos de la Revolución de Octubre; este trabajo es una Carta al Comité Central del POSDR⁽⁴⁷⁾. Más concretamente, Lenin se refiere a aquellos oportunistas que consideraban como blanquismo a la preparación de la insurrección, y califica a esta misma como un arte.

Primero que nada, Lenin recuerda que el concebir a la insurrección como un arte es obra del propio Marx, enseguida, enuncia los tres factores que a su juicio diferencian al marxismo del blanquismo en cuanto al problema de la insurrección:

"Para poder triunfar, la insurrección debe apoyarse no en un complot, en un partido, sino en la clase.

(47) Carta al Comité Central del POSDR, escrita entre el 13 y 14 de septiembre de 1917, pág. 104.

más avanzada. Esto, en primer lugar. En segundo lugar, debe apoyarse en el ascenso revolucionario del pueblo. Y en tercer lugar, la insurrección debe apoyarse en aquel momento de viraje en la historia de la revolución ascendente en que la actividad de la vanguardia del pueblo sea mayor, en que mayores sean las vacilaciones en las filas de los enemigos y en las filas de los amigos débiles, a medias, indecisos, de la revolución" (48).

Detengámonos con alguna atención en cada punto para extraer las conclusiones que se implican:

Desde el punto de vista del marxismo, nos dice Lenin que una insurrección con posibilidades de triunfar, no debe partir de un complot, ni siquiera de un partido, (subrayado nuestro) sino de "la clase más avanzada", es decir, claramente, del proletariado. A nuestro juicio, la alusión al partido no debe verse de ningún modo como una subestimación al papel que éste juega, básicamente el de la conciencia política colectiva del proletariado. Es bien conocida la importancia que, en el contexto global de la teoría leninista, se atribuye al partido, y sobre esta cuestión no podemos insistir aquí.

La alusión al partido, creemos, debe verse como una afirmación de que ningún partido (a este respecto, debemos recordar que el propio Blanqui trató de crear su

(48) Ibid, págs. 101 y 102, subrayados de Lenin.

partido), y en esta negación está incluido el propio Partido Comunista, Obrero Social Demócrata Ruso en aquel entonces, podía ser el apoyo único de la insurrección, si no contaba con el apoyo y la representación, de hecho, de "la clase más avanzada", el proletariado, si éste no estaba dispuesto, prácticamente, a movilizarse como totalidad para insurreccionarse y tomar el poder.

El proletariado es la clase más avanzada porque el propio capitalismo lo ha concentrado y así propicia su educación y organización, con las cuales comprende su propio papel en las relaciones de producción capitalista, como el creador y productor social de la riqueza, y el papel de la burguesía como la apropiadora individual de esa riqueza, así como el papel intermedio que ocupan el resto de las clases.

La educación y la organización -que culminan en el Partido- son el factor subjetivo que entiende a las relaciones de producción en su conjunto y la función que en ellas y como soportes de ellas desempeñan las clases sociales. En El Estado y la Revolución, había escrito apenas un mes antes de la toma del poder:

"El derrocamiento de la dominación de la burguesía sólo puede llevarlo a cabo el proletariado, como clase especial cuyas condiciones económicas de existencia lo preparan para ese derrocamiento y le dan

posibilidades y fuerzas para efectuarlo. Mientras la burguesía desune y dispersa a los campesinos y a todas las capas pequeñoburguesas, cohesiona, une y organiza al proletariado. Sólo el proletariado -en virtud de su papel económico en la gran producción- es capaz de ser el jefe de todas las masas trabajadoras y explotadas, a quienes con frecuencia la burguesía explota, oprime y esclaviza no menos, sino más que a los proletarios, pero que no son capaces de luchar por su cuenta para alcanzar su propia liberación" (49).

La burguesía "cohesiona, une y organiza al proletariado", desde luego, sin proponérselo, sino merced al movimiento objetivo en el cual nace y se reproduce el capital; el proletariado se organiza y educa en sus propios aparatos de defensa y combate, como son principalmente los sindicatos y sobre todo el Partido, pero siempre en el amplio contexto del desarrollo del capitalismo en un momento dado.

Pero la insurrección no debe apoyarse en un Partido, por más poderoso que este sea; el Partido Comunista, inclusive, es la vanguardia, pero no la clase misma. El sujeto esencial de la Revolución en su etapa insurreccional es el proletariado, "la clase más avanzada" (Carta Abierta al POSDR) y el jefe de todas las masas trabajadoras" (El Estado y la Revolución):

(49) Ibid, pág. 290.

La tercera condición, la del "momento de viraje", creemos que alude a la coyuntura histórica favorable al momento insurreccional, en lo que se refiere, sobre todo, a la coyuntura en la que coinciden las vanguardias, es decir, tanto el Partido proletario como las organizaciones reaccionarias.

Esta afirmación, por tanto, alude directamente a la coyuntura política en la cual la correlación de fuerzas es favorable a la dirección insurreccional y revolucionaria, y se refiere a la decisión que enfrenta el Partido a las vacilaciones de sus enemigos. Una cita de Lenin, demostrando que el "viraje", que la coyuntura es favorable, aclarará este punto:

"Tenemos la ventaja de una situación en la que el partido, en medio de las más inauditas vacilaciones, tanto de todo el imperialismo como de todo el bloque de los mencheviques y socialistas revolucionarios, conoce perfectamente cuál es su camino" (51).

Es claro que Lenin no se refiere a los problemas técnico-militares que plantea la situación insurreccional, sino a la coyuntura política superior de la revolución.

A nuestro juicio, la enumeración que realiza Lenin de los factores que separan a los marxistas de los blanquistas, responden a un propósito de jerarquizarlos por orden de importancia, aunque es evidente que

(51) Carta al Comité Central del POSDR, escrita entre el

que es la conjunción de todos la que debe hacer a todo revo-
lucionario marxista aplicarse a considerar a la revolución
como un arte y actuar en consecuencia.

Nosotros creemos que los tres puntos leninistas tras-
cienden las circunstancias específicas para las que fueron
escritos y siguen aún vigentes, son tres categorías histó-
ricas que sirven de modelo para juzgar sobre la oportunidad
con la que se plantea una situación insurreccional, en el
marco general de una guerra civil.

Es nuestra opinión que la etapa histórica que se inau-
gura en Francia en el mes de mayo de 68, puede servir de un
ejemplo muy ilustrativo de cómo podrían ser manejadas, aho-
ra, las categorías leninistas.

En 1968, en Francia, poco se pone en duda que la situa-
ción insurreccional contaba con la inclinación a su favor
de la clase más avanzada; menos se cuestiona el formidable
ascenso del conjunto del pueblo... y sí se interroga casi
todo el mundo sobre la decisión política del Partido Comu-
nista Francés para hacer estallar un movimiento insurrec-
cional. De hecho, la sociedad francesa se hallaba dividida
en dos partes que preludiaban ya el estallido de la guerra
civil, y como dice Lenin: "En tales períodos, el marxista
se halla obligado a colocarse en el punto de vista de la
guerra civil" ⁵²

(52) La guerra de guerrillas, pág. 94.

En efecto, de los 10 millones de huelguistas que paralizaron a Francia, no se sabe a ciencia cierta cuántos pertenecían estrictamente al proletariado, pero nadie duda tampoco que eran una buena cantidad y es seguro que representaba a la mayoría del proletariado francés, la cual estaba organizada en la Confederación General de Trabajadores, brazo sindical del Partido Comunista Francés. Esos mismos 10 millones atestiguan que la segunda condición para que la insurrección se apoyara, el pueblo, estaba presente y en ascenso revolucionario.

Sin embargo, faltó la coyuntura política no sólo porque la decisión del Partido Comunista -la organización de izquierda con mayor tradición y la más numerosa de Francia- brilló por su ausencia, sino también porque pocas fueron las vacilaciones en las filas de los enemigos; así, el poder político logra evitar la decisión insurreccional en una situación que contenía las condiciones objetivas para serlo, y logra así evitar la violencia, logrando que la coyuntura política le favoreciera, que no se presentara en escena, ayudado por el Partido Comunista, el "momento de viraje" que Lenin señala como último factor requerido por el triunfo insurreccional:

"...si De Gaulle pudo evitar recurrir a las tropas de asalto, a los cuerpos motorizados y blindados, en el corazón mismo de la democracia burguesa, ello se debió únicamente al triunfo que logró con sus últimas

cartas político-ideológicas: aumento de salarios y con vocatoria a elecciones" (53).

Para Lenin, pues, la insurrección no es un complot ni un "putch" de minorías, por más heroicas que éstas sean, sino un "arte" cuyas reglas deben quedar sólidamente establecidas y que implican consideraciones que atienden a la posición y a la lucha de las clases de la sociedad entera, no olvidemos que la guerra civil es el enfrentamiento armado entre dos partes del pueblo, y que la parte que se insurrecciona debe entonces tomar en cuenta todos los riesgos y probabilidades, en el esquema general de las tres categorías leninistas.

No olvidemos, por otra parte, que la situación insurreccional es un proceso y no un sólo momento, por lo que el cumplimiento de las tres condiciones no es simultáneo ni momentáneo.

Los factores en juego se combinan y entrecruzan de muchas maneras, de tal suerte que su aparición final en el todo que configura la situación insurreccional es obra más de la estrategia y las tácticas diseñadas por una teoría y una práctica revolucionarias en el lugar de que se trate, que de recetas aplicables a todo tiempo y lugar.

Pero una cosa son las recetas y otra las categorías, los conceptos más generales que, cada vez que se

(53) Carlos Percyra, Ibid, Pág. 22.

ponen en crisis, o dejan de ser tales o refrendan su vigencia, su validez histórica; los tres postulados leninistas, creemos, se inscriben en este último caso, y deben ser considerados no sólo para diferenciar al marxismo del blanquismo, sino para identificar a aquél en cualquier situación prerrevolucionaria en la que se plantea la etapa insurreccional y, por ende, el conocimiento del arte de la insurrección.

Pero la insurrección también conlleva, necesariamente, un aspecto de carácter técnico-militar; y esto es así porque la violencia requiere, para substanciarse en acto, de determinados instrumentos de características muy específicas: las armas. La insurrección popular, entonces, necesita contar con un cierto adiestramiento de las masas en el manejo y el uso de aquellas.

Pero el pueblo, al contrario de lo que ocurre con el aparato estatal, no tiene ni puede tener un ejército permanente, sencillamente porque no tiene la necesidad permanente de coaccionar y reprimir, y sin embargo, en toda situación insurreccional, es el pueblo el auténtico sujeto y el portador de la violencia revolucionaria.

Esto plantea un problema de carácter práctico que se agudiza a medida que pasa el tiempo y se perfeccionan los instrumentos militares con los que cuentan los Estados para reprimir a un pueblo ajeno al arte de la

guerra. Este problema, con ser práctico, no puede ser eludido por la política revolucionaria. Para recurrir solamente a la historia contemporánea, el problema ha estado presente de la Guerra Civil Española al golpe de Estado derechista en Chile, pasando por la invasión a la República Dominicana en 1965 y la caída de Arbenz en Guatemala.

Sin embargo, el problema no es nuevo; ya en 1878 Federico Engels lo aborda en la famosa "Teoría de la Violencia y el Poder" (54). Para Engels, de partida, el elemento decisivo no es la fuerza material que se desencadena con la violencia, sino la instancia popular que la propia lucha desencadena. Así, la revolución burguesa por excelencia, la francesa, le proporciona un ejemplo claro de aquella afirmación: "A los ejercitados ejércitos mercenarios de la coalición. La Revolución francesa no pudo oponer más que masas poco entrenadas, pero numerosas, la fuerza de toda la nación" (55).

Sin embargo, estas masas, más que actuar en el beneficio de sus propios intereses, están actuando, sin ser conscientes de ello, en beneficio de la burguesía, que terminará imponiendo, política y económicamente,

(54) El Anti-Dühring,

(55) Ibid, pág. 161.

su hegemonía indiscutida; pero de todas maneras, "El revolucionario sistema representado por el pueblo en terro en armas"⁽⁵⁶⁾ constituye un antecedente de cómo el factor popular en toda guerra revolucionaria, permite confiar en que es siempre el factor decisivo.

Sobre esta cuestión, capital para el desarrollo ulterior de la presente tesis, volveremos más adelante y le dedicaremos todo el espacio que a nuestro juicio requiere. Por ahora, debemos seguir el hilo de la argumentación de Engels, tratando de sacar a luz todas las implicaciones que contiene.

Como ningún Estado puede apuntalarse, indefinidamente en "el pueblo en armas", muy pronto este sistema se substituyó por el simple reclutamiento obligatorio, no sólo en Francia sino en todos los Estados de Europa.

La competencia, en todos los órdenes, entre todos estos Estados, le obliga a perfeccionar sus respectivos ejércitos, y a gastar, por lo tanto, cantidades cada vez más grandes de dinero en instituciones que no tienen ninguna actividad productiva. El militarismo, por lo tanto, se ve obligado a derrochar los medios económicos de todos los países y con una intensidad creciente, debido a que la competencia no sólo no decrece sino

⁽⁵⁶⁾ ibid, pág. 162.

que se agudiza, de esta manera: "El ejército se ha convertido en finalidad principal del Estado, ha llegado a ser fin en sí mismo; los pueblos no existen ya más que para suministrar y alimentar soldados" (57).

De esta manera, el ejército es una maquinaria que no por necesaria, es menos un apéndice parasitario de la sociedad, como en definitiva lo es toda la maquinaria estatal del sistema capitalista (y, por cierto, de las burocracias socialistas), el Estado entero es una especie de necesidad parasitaria del capitalismo, como bien lo había advertido Carlos Marx en El 18 Brumario de Luis Bonaparte.

Por otra parte, el militarismo lleva en sí el germen de su propia destrucción: el servicio militar obligatorio posibilita a todo el pueblo para aprender el uso de las armas, propiciando por tanto los elementos técnico-militares que requerirá cuando la insurrección esté a la orden del día, "para imponer en un determinado momento su voluntad contra el poder militar que le manda. Y ese momento se presenta en cuanto que la masa del pueblo -trabajadores y campesinos del campo y la ciudad- tengan una voluntad" (58).

El hecho de que Engels subrayara el verbo que indica una relación de posesión, tiene para nosotros una

(57) Ibid, pág. 163.

(58) Ibid, pág. 164.

gran gran importancia: la voluntad que debe guiar la actividad armada del pueblo debe ser suya, es decir, debe responder a la necesidad de satisfacer sus propios intereses y no intereses ajenos, como el propio Engels advierte que ya ocurrió en la Revolución Francesa (y en 1848), mediante la cual la burguesía conquistó el poder político que le hacía falta para complementarlo y empalmarlo con el poder económico que ya había logrado, pero que no podía desarrollarse libre de las trabas que justamente le imponía la estructura política derivada de la monarquía absolutista (59).

El ejército popular vencedor es ya un ejército socialista, porque se ha impuesto derribando las relaciones jerárquicas de la antigua sociedad capitalista y no es más un ejército al servicio de la burguesía, sino justamente el que la ha derribado.

De esta manera, la forma: el ejército popular, se integrará plenamente con su contenido: la voluntad popular acorde con su situación objetiva como clase emergente; porque si el ejército ha sido siempre popular por su forma (a los soldados los aporta el pueblo), nunca lo ha sido por el contenido; no ha sido guiado por la voluntad popular, por sus intransferibles intereses, ello será así hasta la etapa siguiente:

(59) Sobre este tema se puede consultar el libro El Estado absolutista, de Perry Anderson, Siglo XXI, México, segunda edición, 1981.

"El socialismo conseguirá infaliblemente lo que no consiguió la democracia burguesa de 1848 -precisamente porque fue burguesa (subrayado de Engels) y no proletaria-, a saber: dar a las masas trabajadoras una voluntad de contenido correspondiente a su situación de clase. Y esto significa la ruptura del militarismo y, con él, la de todos los ejércitos permanentes, desde dentro" (60).

Así como la violencia revolucionaria no destruye a la burguesía físicamente, sino como clase, destruyendo las relaciones de producción en las que ésta arraiga su dominación, así también es su propósito no acabar materialmente al ejército, sino sólo en la medida en la que esto es necesario, por el contrario, aspira a romperlo desde dentro, a "transmutarlo" en una organización popular.

Esta concepción engelsiana está ratificada por la historia: las revoluciones proletarias han triunfado siempre que logran dividir al ejército e incorporar a parte de él al lado de los insurrectos. Quiere esto decir que por sus propias características, ningún ejército es per se, y en su totalidad, siempre incondicional de la clase burguesa, sino sólo en el marco propio, de una manera determinante, a su dominación.

(60) Ibid, pág. 164.

Esto tiene una explicación bastante sencilla: los soldados, es decir, la mayoría de todo ejército, no son desde ningún punto de vista una casta privilegiada, sino una parte del pueblo que tiene como función reprimir y violentar a otra parte del pueblo, de tal suerte que una paciente labor concientizadora y educadora en el seno del ejército, puede y debe rendir resultados positivos: su asimilación progresiva del lado de los intereses que ligan a la tropa con el resto del pueblo.

La experiencia reciente del proceso chileno demuestra -desgraciadamente- en el sentido contrario a los intereses revolucionarios- la importancia y la vigencia del problema. Como se sabe, algunos partidos y organizaciones de izquierda, desde meses antes del golpe, habían hecho esfuerzos considerables por introducirse en el seno de las fuerzas armadas y ganar a una parte de ellas para los intereses revolucionarios.

El éxito relativo que obtuvieron en su empeño, sobre todo entre elementos de baja graduación en la oficialidad y entre la tropa, no alcanzó a dividirlos de plano, de tal modo que del 11 de septiembre de 1973 en adelante, el ejército chileno, como institución, se comportó exactamente de la misma manera que habían señalado Marx, Engles y Lenin: como la fuerza de defensa más acabada del Estado capitalista, del que nunca había dejado de formar parte y contra el que nunca había atestado el gobierno, vale decir la administración

de la Unidad Popular.

De tal manera que es errado, a nuestro juicio y desde un punto de vista marxista, considerar que el ejército "traicionó" al gobierno. Todo lo contrario: se mantuvo fiel a su esencia: el ser una de las instancias conformadoras del aparato estatal capitalista y la que específicamente está encargada de organizar, en forma especial, la violencia en defensa de las clases dominantes, en el marco de cuya hegemonía se engendra y se mantiene, repetimos, como una institución característica del Estado capitalista.

A nuestro juicio, la responsabilidad esencial tampoco debe buscarse en el gobierno, cuyas características específicas, políticas y administrativas, en el contexto de una estructura estatal todavía fundamentalmente capitalista, le impedían objetivamente hacer labor proselitista en el ejército.

Creemos que son los partidos políticos de izquierda que no quisieron realizar esta labor, que a ellos correspondía naturalmente, los principales responsables de que el trato al ejército haya sido fundamentado en una ignorancia abismal del papel que ha representado, representa y representará todo aparato armado oficial en la sociedad capitalista.

Además, los fusilamientos sumarios de una parte, no sabemos que proporción, de oficiales adictos a la Unidad Popular, desde la madrugada del día 11 de septiembre, demuestran trágica y dolorosamente en este caso, que no obstante que si el papel del ejército como tal es siempre y en todo caso reaccionario, no todos sus elementos están dispuestos a jugar ese papel, en una situación caracterizada por el exacerbamiento de la lucha de clases, como era la situación chilena.

Los partidos políticos de izquierda, insistimos, no se colocaron, a este respecto, "en el punto de vista de la guerra civil", como pensaba Lenin que se obligaban a colocarse los marxistas. En este sentido, el proceso chileno ilustra claramente hasta dónde es necesario, para una política acertada, hacer la caracterización justa de las instancias concretas en las que encarna la violencia, así como de los intereses concretos que expresan y a los que consecuentemente sirven y defienden.

De hecho, todos los clásicos del marxismo han abordado las fuentes, las características y los objetivos de la categoría de la violencia; pero aquello que advertíamos al principio de este trabajo, la escasa literatura filosófica al respecto, se advierte también entre los grandes revolucionarios marxistas, quienes han escrito textos ocasionales e históricos sobre la violencia,

más que tratados sistemáticos y con un mayor grado de abstracción sobre ella.

Nosotros pensamos que ha llegado a ser una necesidad teórica y práctica, intentar sistematizar, desde el punto de vista de la filosofía, las opiniones más relevantes que los grandes marxistas han desarrollado sobre el tema, esta necesidad teórico-práctica es la que tratamos de enfrentar, en la medida de nuestras posibilidades, en el presente trabajo.

Acuciados ya por la intención de acercarnos al problema, escribimos en otro lugar (61), a propósito de León Trotsky, las siguientes palabras:

León Trotsky... escribe en 1920 un libro (Terrorismo y comunismo) que es un apasionado alegato en favor de la violencia bolchevique, concretada en el terror que los obreros y campesinos en armas ejercen sobre los contrarrevolucionarios que apelan al terror blanco para contener, también con la violencia, el ascenso de la revolución triunfante. El texto es una abierta polémica con Carlos Kautsky; quien apenas en mayo de 1919 había escrito un libro con el mismo título: Terrorismo y comunismo, en el que se dedicaba a calumniar y tergiversar el terrorismo bolchevique.

(61) "La Cultura en México", de Siempre! núm.

"Desde las primeras páginas, Trotsky define los alcances y los límites del terror revolucionario, y lo ubica siempre como una consecuencia inevitable -si se quiere conservar el poder emergente, único Poder obrero en esos momentos en que todas las potencias imperialistas intentan destrozarlo- de la resistencia armada que en el interior de Rusia se opone a los bolcheviques: "El que en principio renuncia al terrorismo, esto es, a las medidas de intimidación y represión con respecto a la contrarrevolución armada, debe renunciar también a la dominación política de la clase obrera, a su dictadura revolucionaria" (62).

"Uno de los puntos centrales en torno al cual gira el debate entre Trotsky y Kautsky, es el que se refiere a sus concepciones opuestas sobre dos categorías políticas pertenecientes a la democracia burguesa: el parlamentarismo y el sufragio universal que lo legitima.

"Trotsky no ignora el valor que ambas categorías han tenido como medios de educación de las masas en la lucha política que se establece en el interior de los sistemas capitalistas, pero lo subordina siempre a la perspectiva estratégica de la toma del poder, objetivo

(62) León Trotsky, Terrorismo y Comunismo, Juan Pablos, Ed., México, , pág. 32.

cardinal que define y da coherencia, en todos los grados de su desarrollo, al proyecto revolucionario. El Terrorismo y comunismo de Kautsky es en cambio una defensa irrestricta, atemporal y ahistórica, del parlamentarismo, el sufragio universal y la democracia burguesa, cuya evolución progresiva preparará, sin convulsión ni violencia, el advenimiento del socialismo; contra tal concepción, típica del pensamiento reformista, se coloca Trotsky.

"Lo que el marxismo consideraba como un mecanismo transitorio de la burguesía, lo que no podría ser utilizado en política más que temporalmente con el fin de preparar la revolución proletaria, nos lo presenta Kautsky como un principio original, situado por encima de las clases y al cual se subordinan sin disputa los métodos de la lucha proletaria" (63).

"En la actualidad, no podemos ciertamente decir que el debate entre la posición reformista y la revolucionaria ha sido cancelado. La historia sigue registrando, en lo esencial y por encima de circunstancias específicas, la huella divergente entre ambas líneas, aún más, es la huella reformista de los partidos estalinistas, a los que Trotsky combatió hasta su muerte, la que se ha impuesto hasta borrar en ocasiones, por muchos motivos, a la revolucionaria.

(63) Ibid., págs. 59 y 60.

"Lo que importa entender, para todo caso en el que impere la democracia burguesa, es que por encima del parlamentarismo y sus mecanismos formales, la violencia y la represión son recursos esenciales para la sobrevivencia del sistema político. La violencia revolucionaria sólo se justifica en razón de esa violencia permanente.

"Pero la violencia revolucionaria, consecuencia de aquella, nunca es indiscriminada y absoluta para ningún marxista. De acuerdo con Trotsky, ella tiene sus condiciones y sus reglas precisas y específicas. Distingue dos etapas fundamentales, pero prácticamente sin solución de continuidad: una de ellas es la de la insurrección armada que inicia la guerra civil y que si es favorable conduce a la toma del poder, y la otra es la del terror que se ejecuta para sostener y consolidar ese poder, cuando se tropieza con la resistencia violenta del enemigo.

"En todo caso, tanto la insurrección como el terror, son siempre obra de las masas cuando son el medio y el instrumento necesario para desplegar su voluntad política. La violencia está regida por reglas internas que se precisan en razón del proyecto político global: "la insurrección es un arte", había dicho Lenin. "Cuando la política llega a cierta etapa de su desarrollo, más allá de la cual no puede proseguir por

los medios habituales, estalla la guerra para barrer los obstáculos del camino", dirá más tarde Mao siguiendo puntualmente a Clausewitz.

"En este contexto, Trotsky se pronuncia contra el terrorismo individual: "Cuando Carlos Liebknecht, en el momento del mayor triunfo del militarismo alemán, descendía a la plaza de Potsdam para instar a las masas oprimidas a una lucha abierta, Federico Adler entraba en un restaurante burgués para asesinar allí al presidente del Consejo. Con su atentado aislado, Adler, sin duda alguna, intentó deshacer su propio escepticismo. Pero después de semejante esfuerzo histérico, ha caído en un estado de postración más grande aún"⁽⁶⁶⁾.

"León Trotsky, situado en el mismo punto de vista clasista de Marx, Engels y Lenin, reconoce como revolucionaria sólo a la violencia que está al servicio del interés del conjunto de la clase obrera. Pero la dialéctica del proceso social en que se encuentra inserta es tal, que genera su negación definitiva: una vez desaparecidas las contradicciones de clase, la historia deja de ser ese proceso hostil que se impone a los hombres, y podrá desplegarse como el proceso consciente, crítico y reflexivo que responda a la solución de las necesidades del conjunto social. La violencia se desarraigará como un concepto esencial al desarrollo del

(66) ibid, pág. 259.

hombre y será más bien una excepción transitoria, fácilmente suprimible sin acudir a los mecanismos coercitivos que distinguen al Estado clasista, al Levitán represivo en cualquiera de sus formas".

En esta cita tan amplia, podemos observar cómo Trotsky concibe de manera permanente a la violencia que se instaura en toda sociedad dividida en clases. Pero además, y cosa más importante, justifica a la violencia revolucionaria sólo y únicamente en razón de la violencia que se ejerce permanentemente por la clase dominante y por el Estado producto también de la división de la sociedad en clases antagónicas. Es decir, en realidad la violencia es introducida en la historia por las clases dominantes y por la organización política -el Estado- producto de la estructura social en cuyo interior se dividen las clases y ejerce su dominación una de ellas.

En este sentido, y como ya lo apuntamos, sería inclusivo más correcto hablar de que los actos de fuerza revolucionarios, que intentan acabar con la dominación y con la hegemonía de una clase ya devenida reaccionaria, más que constitutivos de una violencia primigenia y fundante, constituyen una contraviolencia revolucionaria que toma su razón de ser, justamente del hecho de ser una respuesta a la violencia de la clase dominante

y del aparato estatal que sirve a sus intereses. Quizá ésta sería la explicación más radical del "derecho a rebelarse" que Mao Tse Tung concede, sin reservas, a las clases explotadas.

El surgimiento histórico de la violencia

Esto último plantea un problema de especial importancia en el desarrollo de este trabajo, y es el que alude al surgimiento histórico de la violencia como una categoría permanente en las formaciones sociales.

Es Engels quien aborda el problema, es él quien afirma, utilizando por cierto una terminología netamente hegeliana: "Hay que explicar aún las relaciones de dominio y servidumbre" (67), es decir, ni más ni menos que construir la teoría de la violencia y el poder.

Para Engels, las primeras comunidades propiamente sociales, las comunidades primitivas, sostienen una cierta igualdad de sus miembros, y por lo tanto, los conflictos y la violencia, en su interior, están reducidos al mínimo y requieren, para su solución, de una especie de gestores de los intereses comunes que no se separan -aunque ya tienen cierto poder- de la

(67) Anti-Duhring, pág. 172.

sociedad en su conjunto:

"En todas esas comunidades hay desde el principio cierto interés común cuya preservación tiene que confiarse a algunos individuos, aunque sea bajo la supervisión de la colectividad: la resolución de litigios, la represión de extralimitaciones de los individuos más allá de lo que está justificado, vigilancia sobre las aguas, especialmente en los países calurosos, y finalmente, funciones religiosas propias del selvático primitivismo de ese estadio. Tales funciones públicas se encuentran en las comunidades primitivas de todos los tiempos, en las más antiguas comunidades de las marcas germánicas igual que en la India actual. Están, naturalmente provistas de cierto poder y son los comienzos del poder estatal"⁽⁶⁸⁾.

Aquí queremos hacer constar tres cosas al respecto: la primera es que desde sus orígenes, el poder estatal está ligado a los conceptos de coerción y de violencia, ese poder es tal, porque además de contar con el "consenso activo" de todos sus primitivos miembros, cuenta con un cierto monopolio de la fuerza para ejercerla contra aquellos que no respetan los intereses comunes y que justamente son estos gestores los encargados de protegerlos. Así, desde sus orígenes, la violencia es una

(68) Anti-Duhring, pág. 172.

...
cualidad definitoria del concepto de Estado.

La segunda, que la violencia en la forma extrema de la guerra, se da entre las comunidades y no al interior de ellas, aunque de todas maneras en ese primitivo estadio del desarrollo humano, la violencia es más bien la excepción y no la regla.

La tercera, queremos referirla al hecho de que ese "cierto poder" es utilizado por los que lo poseen, para efectivamente servir a los intereses comunes de la sociedad aún no dividida en clases, aunque para ello tengan que emplear algunas dosis de violencia. Un poco más adelante, Engels afirma:

"No es necesario que consideremos ahora cómo esa independización de la función social frente a la sociedad pudo llegar con el tiempo a ser dominio sobre la sociedad, cómo el que empezó como servidor se transformó paulatinamente en señor" (69).

Sin embargo, él mismo proporciona adelante algunos elementos que sirven sin duda para explicar el "cómo" de que algunos individuos asumieran el papel dirigente en las relaciones de dominación que requieren ya la presencia del Estado. El hombre primitivo desarrolló fuerzas productivas tan elementales que no había ningún excedente que le permitiera ir acumulando

(69) Ibid., págs. 172 y 173.

riquezas, de tal manera que vivía en una economía de autoconsumo que sólo bastaba para mantener en el mismo nivel a esas fuerzas productivas, a las que bastaba activar el núcleo familiar de las comunidades. "Pero junto a la formación de esa clase tuvo lugar la constitución de otra. La división espontánea del trabajo en el seno de la familia campesina permitió, alcanzado cierto nivel de bienestar, el añadido de una o más fuerzas de trabajo ajenas a la familia... La producción estaba ya lo suficientemente desarrollada como para que la fuerza de trabajo humana pudiera producir más de lo que necesitaba para su simple sustento; existían medios para sostener más fuerza de trabajo, así como los necesarios para ocuparla; la fuerza de trabajo se convirtió así en un valor"(70).

Esa fuerza de trabajo suplementaria se encontró fuera de la comunidad. Antes de alcanzado ese "cierto nivel de bienestar", la guerra tenía otras finalidades que la de obtener esclavos, y así los prisioneros de guerra servían de alimento de los vencedores y después solo se les mataba. Pero ahora que las fuerzas productivas requerían de más brazos que los que podía proporcionar la familia, "esos prisioneros cobraron un valor: se les dejó vivir y se utilizó su trabajo"(71).

(70) Ibid, pág. 173.

(71) Ibid, págs. 173 y 174.

Así pues, si no se puede decir que la violencia nace con la división de la sociedad en clases, sí se puede afirmar que antes de su aparición, ella era más bien un recurso de excepción, y que sólo la aparición de las clases en las formaciones sociales, institucionaliza la violencia y la hace un recurso potencial permanente, ahí donde las clases antagónicas se sostienen como soportes de las relaciones de dominación.

Pero además, fue el desarrollo de las fuerzas productivas, es decir, la situación económica, la que determinó la aparición y el consecuente desarrollo, como instituciones permanentes, del poder y la violencia, así surgió la primera división de la sociedad en clases: "En vez de dominar la situación económica, el poder y la violencia quedaron, pues, constreñidos al servicio de la situación económica. Así se inventó la esclavitud"⁽⁷²⁾.

Antes de pasar a examinar las posiciones de Mao con respecto a la violencia, queremos hacer una breve digresión: tanto para Lenin como para Trotsky, el sujeto por excelencia de la violencia revolucionaria es el pueblo, y no una parte de él que obre a su nombre, ni siquiera un partido, como ya hemos tenido ocasión de comprobar. De hecho, también Engels, al afirmar

(72) Ibid, pág. 174.

que el militarismo pone al pueblo en el conocimiento del uso de las armas, "para imponer en un determinado momento su voluntad contra el poder militar que le manda" (73), hace de las grandes masas el agente de la violencia revolucionaria.

Mao y la violencia

En agosto de 1946, Mao afirma a su entrevistadora, Anna Louise Strong: "La bomba atómica es un tigre de papel del cual se sirven los reaccionarios americanos para aterrorizar a las gentes. Tiene el aspecto terrible, pero en realidad no lo es. Ciertamente la bomba atómica es un arma que puede causar inmensas matanzas, pero es el pueblo quien decide el final de una guerra, y no una o dos armas nuevas" (74).

Aunque ya en 1940 había utilizado la célebre frase del "tigre de papel", en una polémica con Chang-Kai-Chek, utilizamos la formulación anterior, porque resume espléndidamente el pensamiento de Mao en lo que respecta a la violencia, a la que él llama simplemente "guerra", porque siempre se enfrentó, en los problemas prácticos, a la guerra civil o a la guerra entre naciones, además, la

(73) Ibid., pág. 174.

(74) Ibid., pág. 164.

guerra es la mayor exacerbación posible de la lucha, es decir, de la violencia:

"La guerra es la forma más alta de lucha entre naciones, Estados, clases o grupos políticos, y todas sus leyes son utilizadas por las naciones, Estados, clases o grupos políticos en guerra con el propósito de conquistar la victoria" (75).

A nuestro juicio, Mao prolonga con consecuencia la principal concepción marxista de la violencia: ésta es un recurso absolutamente legítimo, al que no sólo se puede sino se debe apelar cuando es el pueblo el sujeto de ella, el que se encarga de aplicarla, Mao y los maoistas reiteran con terquedad esta proposición, porque deben dar la batalla ideológica contra la concepción opuesta: las armas y su calidad son lo decisivo, el pueblo es sólo el instrumento; la "carne de cañón" necesaria sólo como medio.

Mao concede a la violencia el más alto estatuto revolucionario: "La tarea central y la forma más alta de toda revolución es la toma del Poder por medio de la lucha armada, es decir, la solución del problema por medio de la guerra. Este revolucionario principio marxista-leninista tiene validez universal, tanto en China

como en los demás países" (76).

Aquí sólo tratamos de exponer el pensamiento de Mao en lo que respecta a la violencia, más adelante diremos por qué a nuestro juicio no se puede universalizar de esa manera el recurso violento revolucionario.

La guerra no es, para Mao, sólo la forma más alta del proceso revolucionario, es, y acaso por eso, la más compleja y difícil: "Admitimos que el fenómeno de la guerra es más inasible y ofrece menos certidumbre que cualquier otro fenómeno social, en otras palabras, que es en mayor grado una cuestión de probabilidad" (77).

Hasta donde sabemos, es justamente en Sobre la guerra prolongada, donde Mao alude de manera más insistente y sistemática a la idea rectora: es el pueblo quien decide en última instancia cualquier conflicto violento.

Como ya hemos advertido, Mao se adhiere sin reservas a la proposición clauswitziana: "La guerra es la continuación de la política, por otros medios", pero si ella fuera política y nada más, no tendría ninguna especificidad, "pero la guerra tiene sus peculiaridades; en este sentido, no equivale a la política en general...

(76) Problemas estratégicos de la guerra revolucionaria de China, en Obras escogidas, Tomo I, Ediciones en Lenguas Extranjeras, Pekín, 1968, pág. 205.

(77) Problemas de la guerra y de la estrategia, en op. cit., pág. 225.

... ""
 Cuando la política llega a cierta etapa de su desarrollo, más allá de la cual no puede proseguir por los medios habituales, estalla la guerra para barrer el obstáculo del camino" (78).

Pero el enfrentamiento que define tanto a la guerra como a la política, realiza en Mao una especie de conversión que recuerda mucho las del joven Marx. "Por consiguiente, se puede decir que la política es guerra sin derramamiento de sangre, en tanto que la guerra es política con derramamiento de sangre" (79).

Pero la guerra, la violencia, la coacción física sobre los cuerpos de los hombres, es irreductible a cualquier otra actividad humana, inclusive a la actividad política propiamente dicha, Glucksmann lo dice con acierto:

"La relación guerra-política es idéntica en Clausewitz y en Mao; la guerra no puede ser concretamente separada "un sólo minuto" de la política, toda guerra es política y sin embargo se puede pensar separadamente la guerra en sí misma, en sus caracteres específicos" (80).

La violencia se puede pensar y aislar como objeto de estudio y reflexión, es decir, puede ser objeto de la filosofía: una categoría filosófica.

(78) Sobre la guerra prolongada, en op. cit., pág. 169.

(79) Ibid, pág. 157.

(80) Ibid, pág. 158.

Para Mao es pues el pueblo quien decide al final, así como para todos los marxistas y para Marx mismo, esto por supuesto no implica que los instrumentos, las armas, no sean de ninguna manera importantes, pero jamás son lo decisivo; "Las armas son un factor importante en la guerra, pero no el decisivo. El factor decisivo es el hombre, y no las cosas" (81).

Reiteradamente, Mao alude, y esto de alguna manera apoya nuestra explicación de los diferentes niveles que asume la violencia, a tres tipos de modos de práctica y de lucha social: el económico, el de la lucha de clases y el ideológico o cultural. No obstante que ya hemos precisado que en sentido estricto la violencia se produce propiamente en el primero y en el segundo modos, queremos reiterar y recordar los grados de violencia que se incluyen en el presente trabajo.

De hecho, toda praxis es violencia: "Cuando esta alteración o destrucción se ejerce sobre un objeto real, físico, podemos calificarlo de violenta, y los actos realizados para alterar o destruir su resistencia física podemos denominarlos violentos. En cuanto que la actividad práctica humana se ejerce sobre un objeto físico, real y exige la alteración o destrucción

(81) Discurso de la guerra, *Ibid*, págs. 326 y 327.

física de su legalidad o de ciertas propiedades suyas, puede decirse que la violencia acompaña a la praxis" (82).

En un sentido similar, André Glucksmann afirma de Mao: "Originalidad doble: por una parte considera toda praxis como una lucha en el sentido estricto i.e. una matriz de decisión gobernable por una teoría... por otra, enumera tres praxis, cada una posee una forma específica y una inteligibilidad propia" (83).

Sin embargo, ya también hemos aclarado que la violencia de que aquí se trata es la ejercida por el hombre contra el hombre, con el fin exclusivo de preservar ciertos intereses de un lado, y de lograr intereses antagónicos, del otro.

Pero para Mao, como para todo marxista, la violencia revolucionaria es más bien una especie de contraviolencia impuesta por la dictadura de la clase dominante, y sólo se justifica en razón de la clausura de las clases y con ella de todo tipo y todo nivel de violencia del hombre contra el hombre, la guerra es pues lamentablemente pero necesaria, la guerra es, literalmente, un "monstruo", al que hay que erradicar para siempre, la guerra militar contra el despliegue de todas las potencialidades del hombre, pero los revolucionarios, históricamente, no la imponen, la aceptan para

(83) Ibid, pág. 300.

acabar con ella. Mao titula uno de los apartados de Problemas estratégicos de la guerra revolucionaria en China, justamente: "El objetivo de la guerra es eliminar la guerra", y sus primeras palabras son contundentes:

"La guerra, ese monstruo de matanza entre los hombres, será finalmente eliminada por el progreso de la sociedad humana, y lo será en un futuro no muy lejano. Pero sólo hay un medio para eliminarla: oponer la guerra a la guerra, oponer la guerra revolucionaria a la guerra contrarrevolucionaria, oponer la guerra revolucionaria nacional a la guerra contrarrevolucionaria nacional y oponer la guerra revolucionaria de clase a la guerra contrarrevolucionaria de clase" (84).

Los comunistas, estratégicamente, son los únicos que pueden eliminar las guerras, son los únicos que pueden y quieren alcanzar el bien kantiano: "la paz perpetua", es por eso que: "Al estudiar las leyes de la guerra revolucionaria, partimos de la aspiración de eliminar todas las guerras. Esta es la línea divisoria entre nosotros, los comunistas, y todas las clases explotadoras" (85).

(84) Ibid, pág. 355.

(85) Mao Tse-Tung, Obras escogidas, Tomo I, Ediciones en Lenguas Extranjeras, Pekín, 1968, pág. 197.

Todo esto lo resume Mao, lo supone y lo explica en el estilo aforístico que le imponen la tradición china y las necesidades pedagógicas para el pueblo más grande del mundo, en las famosas palabras: "uno tiene derecho a rebelarse".

ESTADO, VIOLENCIA Y CONSENSO ACTIVO.

En el curso de la elaboración del presente trabajo, se nos fue haciendo cada vez más patente un hecho de primera importancia: la ausencia de una verdadera teoría general del Estado desde un punto de vista marxista. Ya hemos tenido oportunidad de subrayar cómo las definiciones de los clásicos, que fijan al Estado como una simple organización de la violencia, son francamente parciales, en cuanto dejan fuera de la definición notas que son igualmente esenciales a toda formación estatal.

Por supuesto, este trabajo no es, ni pretende serlo, una teoría del Estado que colme la laguna antes señalada, simplemente quiere abordar, de manera directa y específica, las relaciones entre el Estado y la violencia, para lo cual tendrán que esbozar una caracterización general del Estado que incluya otras características igualmente esenciales.

Para lograr nuestro propósito con la mayor profundidad posible es preciso hacer un poco de historia. Ya el primer teórico del Estado moderno y fundador de la ciencia política como una disciplina autónoma, el florentino Nicolás Maquiavelo, enlaza en más de una ocasión el concepto de Estado, con los conceptos de fuerza y violencia.

Al respecto, algunos de los argumentos de Maquiavelo, se presentan de la siguiente manera: en el capítulo

-105

VI de El príncipe, Maquiavelo se refiere a "los príncipados" que hombres valerosos han adquirido con sus propias armas. En el mismo capítulo, se hace una lúcida interpretación de cómo el proceso en el cual el hombre de excepción, militar y estadista, se eleva sobre los demás por el hecho de que aprovecha condiciones propicias: la dialéctica del hombre individual, haciendo su propia libertad superando las condiciones objetivas de la necesidad se plantea así por el florentino: "Examinando sus actos y su conducta no se encuentra que debiesen a la fortuna sino una ocasión propicia, que les permitió introducir en sus nuevos Estados la forma que les convenía. Sin la ocasión se hubiera extinguido el valor de su ánimo; pero sin éste se hubiera presentado en balde aquella... No hay duda sino que tales ocasiones constituyeron la fortuna de semejantes héroes. Pero su excelente sabiduría les dió a conocer la importancia de dichas ocasiones, y de ello provinieron la prosperidad y la cultura de sus Estados"(86).

Los estadistas eficaces, deben obligar a sus subordinados, por la fuerza abierta si es preciso, a cumplir con sus órdenes: "Por esto todos los profetas armados han sido vencedores, y los desarmados abatidos"(87).

(86) El príncipe, Santiago Rueda Editor, Buenos Aires, 1968, pág. 47.

(87) Ibid., pág. 49.

Sin embargo, Maquiavelo, impuesto ya de que la política no es un puro hecho de fuerza y coerción, no aconseja el uso permanente e indiscriminado de los actos violentos, así en el capítulo VIII de su más conocida obra, pide que éstos se ejecuten al principio de la toma de un Estado y de una vez por todas: "Es menester pues, que el que adquiriera un Estado ponga atención en los actos de rigor que le es preciso ejecutar, a ejercerlos todos de una vez o inmediatamente" (88), posteriormente, se podrá dedicar a "tranquilizar a sus gobernados; a los que ganará después, haciéndoles bien" (89).

Además, en el célebre y exaltado capítulo XXVI, con el que culmina la obra, Maquiavelo realiza una justificación de la forma extrema de la violencia, que vale la pena transcribir: "una guerra es legítima por el mero hecho de ser necesaria". A estas alturas, nos es posible pasar esta sentencia por el rigor de la "guillotina" de Hume: no se puede, lógicamente, deducir de que es (la necesidad de que nos habla nuestro autor, se identifica con una necesidad "natural") aquello que debe ser, no se puede derivar de un juicio fáctico, aunque aparezca "necesario"; un juicio normativo: la guerra

(88) Ibid, pág. 72.

(89) Ibid, pág. 72.

como acorde con la ley, con la norma, la guerra como "legítima". Del mismo modo la sentencia sería víctima de la "falacia naturalista" de G.E. Moore: no podemos definir lo "legítimo", que no es natural, a partir de la necesidad, que se presenta, ahistóricamente, como "natural".

Esto nos parece cierto, pero una explicación de este juicio, en el contexto general de la obra, quizá nos indique que en Maquiavelo hay, como un hilo conductor permanente, la necesidad pragmática de proteger el fin político por antonomasia: la conservación del Estado y el poder, y es este el fin indeclinable el que justifica los medios, violentos o no, pero siempre necesarios en esa perspectiva:

"En las acciones de todos los hombres, pero particularmente en las de los príncipes, contra los que no cabe recurso de apelación, se considera simplemente el fin que llevan. Dedíquese, pues, el príncipe a superar siempre las dificultades y a conservar su Estado. Si logra con acierto su fin se tendrán por honrosos los medios conducentes al mismo, pues el vulgo se paga únicamente de exterioridades y se deja seducir por el éxito"⁽⁹⁰⁾.

(90) Ibid., pág. 137.

No obstante los constantes argumentos en favor de la violencia, ésta es siempre vista más bien como un mal necesario, además, el padre de la ciencia política como disciplina autónoma, advierte que la práctica política dista mucho de ser el mero ejercicio de la violencia por el poder irrestricto del príncipe. Primero que nada éste debe confiar en la institucionalidad de la ley, y sólo en casos en los que ella es insuficiente, apelar a la violencia:

"Es necesario que el príncipe sepa que dispone, para defenderse, de dos recursos: la ley y la fuerza. El primero es propio de hombres, y el segundo corresponde esencialmente a los animales. Pero como a menudo no basta el primero, es preciso recurrir al segundo" (91).

Más aún, Maquiavelo echa mano del mito del centauro Quirón, quien fue el preceptor de varios príncipes y de Aquiles, para señalar que ya los antiguos sabían que el gobernante debe hacer caso a veces a la parte de hombre que conforma al centauro, y gobernar con las leyes, y en otras ocasiones a la parte bestial, y acudir a la violencia.

Cuatro siglos más tarde, Antonio Gramsci ilustra, desde un punto de vista marxista, el concepto clave de "consenso activo" como una necesidad de

(91) Ibid, pág. 138.

todo Estado relativamente estable, y sin desconocer la parte represiva de éste, da un impulso formidable a la concepción dialéctica del Estado: "arguyendo la necesidad de una "doble perspectiva" en toda acción política, escribió que, en sus "grados fundamentales", las dos perspectivas corresponden a la "doble naturaleza del Centauro maquiavélico, de la bestia y el hombre" (92).

No cuesta trabajo aceptar que si en un Estado cualquiera, rige fundamentalmente la institucionalidad de las leyes, el "consenso" de los gobernados se manifiesta proporcionalmente poderoso. Si no hay una mínima solidaridad del pueblo con el poder del Estado, no habrá defensa material posible para el gobernante: "La mejor fortaleza con que puede contar un príncipe es no ser aborrecido de sus pueblos ... Más que poseer estos baluartes expugnables le hubiera servido con el baluarte invencible del amor del pueblo" (93).

En el hecho de que Maquiavelo haya advertido esta doble vertiente del poder, Sheldon S. Wolin ubica la principal aportación del gran teórico político:

"La más importante intuición de Maquiavelo en

(92) Perry Anderson, "Las antinomias de Antonio Gramsci", en Cuadernos Políticos Núm. 13, Ed. Era, México, julio-septiembre de 1977, pág. 16.

(93) Nicolás Maquiavelo, Ibid, págs. 164 y 165.

torno del problema de la actividad política del poder interno apareció cuando comenzó a explorar las implicaciones de un sistema político basado en el apoyo activo de sus miembros. Comprendió que el consentimiento popular representaba una forma de poder social que, adecuadamente explotada, reducía la magnitud de la violencia dirigida hacia la sociedad en su conjunto" (94). De tal manera que, con el amplio apoyo de la institucionalidad legal, Maquiavelo aplicaba una suerte de "economía de la violencia", que se aplicara mínimamente, sobre todo al principio de los nuevos gobiernos y de una vez por todas en la medida de lo posible, como ya tuvimos oportunidad de observar.

Es preciso hacer constar, pues, que la filosofía política moderna nace como una concepción que si bien implica el uso de la fuerza, para toda formación estatal, también predica la necesidad de que sea el pueblo la fuente substancial del poder, y mientras más sea así, mayor éxito logra el soberano: "La aprobación pública, lejos de limitar su iniciativa, podía ser utilizada para reducir el alto costo en violencia que implicaban las reformas profundas" (95)

(94) Sheldon S. Wolin, Política y perspectiva, Amorrortu editores, Buenos Aires, 1973, pág. 240.

(95) Ibid, pág. 241.

Más aún, la cuestión del consenso, a partir de las exactas y riquísimas observaciones de Gramsci, gana cada vez más en importancia, hasta el punto de que podría ser, para Arnaldo Córdova por ejemplo, la piedra angular del Estado moderno, su meollo explicativo:

"Si se quisiera precisar en una palabra el fundamento social y político del Estado moderno, diríamos sin temor a equivocarnos que es el consenso del pueblo, es decir, el "acuerdo" que, teóricamente, da lugar a la organización del Estado y que, prácticamente, acepta el orden establecido y se somete al mismo; un acuerdo, por tanto, que es continuo y permanente y que se transforma en abierta rebelión (es decir en algo ilegítimo) cuando tal no sigue siendo. El consenso está en la base de todas las concepciones políticas modernas y es la razón misma de la existencia del Estado" (96).

Más tarde, otros filósofos seguirían por la ruta iniciada con Maquiavelo, el mismo Kant, por ejemplo, nos recuerda Arnaldo Córdova, afirma "que sujeción a la ley y consenso resultan equivalentes" (97), sólo que Kant va más allá y define al derecho como fundamento de la propiedad, con lo cual afirma y solidifica a la ideología jurídica.

(96) Sociedad y Estado en el mundo moderno, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1973, págs. 50 y 51.

(97) Ibid., pág. 95.

como, acaso, el sostén ideológico más consistente de la burguesía.

Como quiera que sea, pertenece a Maquiavelo el enorme mérito de haber sido el primer teórico que advierte, bajo la doble determinación de estar viviendo en un tiempo en el que nace la modernidad capitalista, y en el que ya hay Estados conformados, el de Francia y el de España, la necesidad del Estado-nación unificado, tal es la idea rectora de toda su obra teórica, y que él quería, como el político práctico y apasionado que era, se hiciera realidad para Italia.

A este respecto, las vehementes y casi delirantes palabras finales de El príncipe, dedicadas, como toda la obra, a Lorenzo el Magnífico, no dejan lugar a dudas:

"Acepto, pues, vuestra ilustre casa este proyecto de restauración nacional con la audacia y con la confianza que infunden las empresas legítimas, a fin de que la patria se reúna bajo vuestras banderas y de que bajo vuestros auspicios se cumpla la predicción del Petrarca: El valor peleará con furia, y el combate será corto, porque él denuedo antiguo aún no ha muerto en los corazones de los italianos"⁽⁹⁸⁾.

Por cierto, quizá el más encendido homenaje al epílogo de El príncipe, provenga del mismo Antonio Gramsci,

(98) Ibid, págs. 201 y 202.

quien no obstante someter a crítica el concepto de "res-
tauración", considerándolo un concepto retórico, "liga-
do al concepto literario de la Italia ascendente de Ro-
ma", aunque en una nota de pie de página suaviza la crí-
tica, al recordar que la referencia a Roma debe ubicar-
se en el horizonte de su tiempo, el del humanismo rena-
centista (99). No obstante esa crítica, digo, para Gram-
sci la conclusión a la que arriba Maquiavelo es nada me-
nos la que nos permite entender el sentido general de
la obra:

"En la conclusión, Maquiavelo mismo se vuelve
pueblo, mas no con un pueblo concebido en forma genéri-
ca, sino con el pueblo que Maquiavelo previamente ha
convencido con su trabajo, del cual procede y se vuelve
conciencia y expresión y con quien se identifica total-
mente... He aquí por qué el epílogo de El príncipe no
es extrínseco, "pegado" desde afuera, retórico, sino
que por el contrario debe ser explicado como un elemen-
to necesario de la obra o mejor, como el manifiesto que
ilumina toda la obra y que aparece como su "manifiesto
político" (100).

Podemos pues afirmar que la teoría sobre el Esta-
do moderno era, a la vez, una necesidad práctica íntima-
mente sentida por Maquiavelo, quien inaugura las re-

(99) Notas sobre Maquiavelo... Ibid, pág. 28.

(100) Ibid, pág. 26.

reflexiones filosófico-políticas sobre tal Estado, afirmando la doble naturaleza de sus funciones, dualidad complementaria que el gobernante deberá asumir, "Así obtendrá una doble gloria: la de haber originado una soberanía y la de haberla corroborado y consolidado con buenas armas, buenas leyes, buenos ejemplos y buenos amigos" (101).

Siglo y medio más tarde, Thomas Hobbes abordará también el tema del Estado desde el estricto punto de vista de la ciencia política, estructurada autónomamente por Maquiavelo. De hecho, la realidad del mundo capitalista ha tenido oportunidad de desplegarse, en ese lapso, de modo más intenso, de tal suerte que el Estado que Hobbes hace motivo de sus reflexiones, es obviamente un Estado más desarrollado. Maquiavelo escribe en los albores del capitalismo -la redacción de El príncipe data de 1513- Thomas Hobbes lo hace a la mitad del siglo XVII, cuando se puede hablar ya del modo de producción capitalista como dominante: "Aunque los primeros indicios de producción capitalista se presentan ya, esporádicamente, en algunas ciudades del Mediterráneo durante los siglos XIV y XV, la era capitalista (subrayado de Marx) sólo data, en realidad, del siglo XV. Allí donde surge el capitalismo hace ya mucho tiempo que se ha abolido la servidumbre y que el punto de esplendor de la

(101) -Ibid, págs. 184 y 185.

Edad Media, la existencia de ciudades soberanas, ha declinado y palidecido" (102).

En este contexto histórico se explica, pues, que si para Maquiavelo la idea que principalmente guía sus trabajos teóricos es la de la construcción de un Estado nacional unitario (103), para Hobbes, partiendo ya de la construcción histórica de ese Estado, el concepto de soberanía sea el que, a nuestro juicio, está en el centro de su concepción política.

Thomas Hobbes no se anda por las ramas, sin subterfugios ideológicos, en aquel entonces innecesarios, declara a lo largo de El Leviatán que la soberanía del Estado debe ser absoluta, que nada ni nadie debe limitarla, que ésta es condición de posibilidad para lograr la seguridad, el fin primordial para el que fue instituido el Estado (104).

El Estado soberano es tal, entre otras cosas también esenciales, por el monopolio del ejercicio de la fuerza, por sus facultades inherentes para ejecutar la violencia que "aterroriza", según la explícita terminología hobbsiana.

(102) El Capital, T.I. Cuarta edición, Fondo de Cultura Económica, México, 1966, Traducción de Wenceslao Roces, pág. 609.

(103) Arnaldo Córdova, Ibid, pág. 64.

(104) El Leviatán, Ed. de la Universidad de Puerto Rico, pág. 147.

Thomas Hobbes funda toda su construcción política en una hipótesis o supuesto esencial: el estado de naturaleza, en el interior de este estado el hombre no tiene ningún obstáculo de tipo social que le impida ejercer la violencia limitada sobre el resto de los hombres, su condición natural se expresa en la famosa sentencia: "Homo homini lupus", en efecto, dado que el hombre por naturaleza es cruel y desconfiado, sujeto a sus propios apetitos y a ningún poder propiamente social, el hombre es entonces el lobo del hombre.

Sin embargo, este estado natural es una hipótesis sobre la que descansa lo que Helly Schnaith ha llamado la "ciencia política" hobbsiana en sentido estricto (para diferenciarla de la teoría política, que abarcaría también, justamente, la descripción del estado de naturaleza y de las leyes naturales⁽¹⁰⁵⁾), de acuerdo con la misma autora, el estado de naturaleza, por su carácter hipotético, es "esa ficción (que) no ha tenido existencia histórica, sino que es una situación potencial en la base de toda asociación humana, ya sea dentro de un Estado, como de los Estados entre sí"⁽¹⁰⁶⁾.

La condición de mera naturaleza es, un supuesto

(105) Thomas Hobbes y los orígenes del Estado burgués, Guillermina Carmendia y Helly Schnaith, Siglo XXI, Argentina, 1973, págs. 115 a 118.

(106) Ibid, pág. 126.

teórico sin referente fáctico; podemos citar, en apoyo de la tesis de que el estado de naturaleza es un supuesto, al propio Hobbes, que al discutir las condiciones en las que se adquiere el dominio del padre sobre los hijos, y al afirmar que esas condiciones reposan, en el interior de los Estados, por medio de la ley civil, en el contrato, afirma también: "Pero la cuestión se refiere, ahora, al estado de mera naturaleza, donde se supone (subrayado nuestro) que no hay leyes de matrimonio ni leyes para la educación de los hijos, sino la ley de naturaleza, y la natural inclinación de los sexos, entre sí, y respecto a sus hijos"⁽¹⁰⁷⁾, el estado de naturaleza es una posibilidad permanente de disolución que amenaza siempre a toda sociedad: en el interior de cada Leviatán está siempre emboscado el lobo de cada hombre, el "dios mortal" enfrenta siempre el peligro larvatorio de las tendencias disgregantes individuales.

Pero si el hombre no ha caído en esa condición natural que lo asemeja a la condición animal, es porque en virtud de un pacto que celebra con el resto de los hombres, crea una personalidad ficticia, un "actor" de aquellos actos de los cuales en última instancia todos los hombres que han pactado son los "autores".

Los hombres individuales emplazan en ese artificial que es el Estado, todas sus posibilidades indivi-

(107) El Leviatán, Ibid, pág. 174.

duales de soberanía sobre los demás, y entre otras, la del ejercicio de la fuerza; el lobo que cada hombre lleva dentro, se mediatiza, aunque nunca se destruye, por el "dios mortal", tal es el origen del Estado:

"Esta es la generación de aquel gran LEVIATAN, o más bien (hablando con más reverencia), de aquel dios mortal, al cual debemos, bajo el Dios inmortal, nuestra paz y nuestra defensa. Porque en virtud de esta autoridad que se le confiere por cada hombre particular en el Estado, posee y utiliza tanto poder y fortaleza, que por el terror que inspira es capaz de conformar las voluntades de todos ellos para la paz, en su propio país, y para la mutua ayuda contra sus enemigos, en el extranjero" (108).

Más aún, la definición específica y precisa que Hobbes ofrece del Estado, incluye expresamente tanto los conceptos de fuerza como los de poder y soberanía, el Estado es: "una persona de cuyos actos se constituye en autora una gran multitud mediante pactos recíprocos de sus miembros con el fin de que esa persona pueda emplear la fuerza y medios de todos como lo juzgue conveniente para asegurar la paz y defensa común. El titular de esta persona se denomina SOBERANO, y se dice que tiene poder soberano; cada uno de los que le rodean es SUBDITO

(108) Ibid, Pág. 150.

suyo" (109)

El pacto que los hombres establecen entre sí los obliga a renunciar a los actos de fuerza y violencia unilaterales, así como al ejercicio de su soberanía personal ilimitada, de tal manera que el artificial político que surge de este pacto, es el que puede, el que tiene el poder ilimitado, de ejercer la fuerza y la soberanía.

El pacto, si bien es el origen de la soberanía, no se encuentra en éste con uno de sus polos, vale decir, el Estado no ha pactado con los hombres, porque si así fuera, tendríamos que inferir una tercera instancia que obligara a ambos, Estado y particulares, a cumplir con lo pactado, y el Estado es, por definición, para Hobbes, la máxima e ilimitada soberanía, éste es, a nuestro juicio, el sentido de las siguientes palabras de Hobbes, que pueden inducir a error si las aislamos del contexto total de la teoría hobbsiana:

"Es, por tanto, impropio garantizar la soberanía por medio de un pacto precedente. La opinión de que cada monarca recibe su poder del pacto, es decir, de modo condicional, procede de la falta de comprensión de esta verdad obvia, según la cual no siendo los pactos otra cosa que palabras y aliento, no tienen fuerza para obligar, contener, constreñir o proteger a cualquier hombre,

(109) Ibid, págs. 150 y 151.

sino la que resulta de la fuerza pública; es decir, de la libertad de acción de aquel hombre o asamblea de hombres que ejercen la soberanía, y cuyas acciones son firmemente mantenidas por todos ellos, y sustentadas en la fuerza de cuantos en ella están unidos" (110).

El "monarca, o la soberanía que puede residir en uno o en una asamblea, no recibe su poder del pacto, sino de la fuerza, de la capacidad real de violencia que puede ejercer, justamente para hacer respetar los pactos y los contratos entre los particulares.

El poder y la fuerza del Estado son pues necesarios para reducir las naturales pasiones de los hombres particulares, cuyos pactos son garantizados por la soberanía (y no viceversa, como ya anotamos más arriba), y es este el sentido que da Hobbes a las siguientes palabras: "Los pactos que no descansan en la espada no son más que palabras, sin fuerza para proteger al hombre, en modo alguno" (111).

Sin embargo, y en virtud del propio pacto, el soberano es el actor de los actos de fuerza de los que, propiamente hablando, todos los súbditos particulares son autores, de tal suerte que los actos contra el soberano son actos contra sí mismo y contra el resto de los hombres, y no deben ser permitidos, sino por el contrario,

(110) Ibid., pág. 155.

(111) Ibid., pág. 147.

rigurosamente castigados.

Así, los autores particulares pactan entre sí, y este pacto está en la génesis del poder estatal soberano, pero no hay ningún pacto con éste, el pacto es siempre externo al soberano, cuya unidad soberana es superior al propio pacto, puesto que es ella quien lo garantiza:

"El pacto, que no se realiza entre soberano y súbditos, sino entre cada hombre y los demás (subrayado de la autora), para elegir a uno de ellos, o una asamblea, que represente su personalidad, crea, a través de la persona artificial autorizada, una unidad que excede el mero consentimiento" (112).

Pero Hobbes, al igual que Maquiavelo, se da perfecta cuenta de que la capacidad y el ejercicio de la violencia no son lo único que distingue al poder soberano del Estado. En efecto, la soberanía absoluta debe ser justa para mantener cohesionados a sus subordinados, de acuerdo con las leyes de la naturaleza que aquella debe respetar y traducir a leyes de la naturaleza que aquella debe respetar y traducir a leyes civiles, pero tanto el poder coercitivo como la justicia deben administrarse por una sola entidad (ya sea uno o una asamblea) absolutamente soberana:

(112) Ibid, pág. 166.

"Además, se dice: los dos brazos de un Estado son la fuerza y la justicia, el primero de los cuales reside en el rey, mientras el otro está depositado en manos del Parlamento. Como si un Estado pudiera subsistir cuando la fuerza esté en manos de alguno a quien la justicia no tenga autoridad para mandar y gobernar"⁽¹¹³⁾.

Las leyes de naturaleza, entre las que se cuenta a la justicia (y que son además, la conservación de la paz, la equidad, la gratitud y otras "virtudes morales"); son leyes que obligan al hombre internamente, sin la coacción de ninguna fuerza exterior a él mismo; y se suponen absolutas en el estado de naturaleza, de tal modo que en este hipotético estado, cada hombre es un soberano que no tiene más límite que el de su propia fuerza, y es por tanto un estado de "guerra de todos contra todos".

Es en virtud del pacto que los hombres delegan en un artificio político (el Estado) sus respectivas voluntades hipotéticamente soberanas, y es este artificio el que elabora las leyes civiles, que no dependen, para su aceptación, del fuero interno de los hombres, sino de la fuerza del soberano que las promulga: "Entiendo por leyes civiles aquellas que los hombres están obligados

(113) Ibid, pág. 226, subrayado de Hobbes.

a observar porque son miembros no de este o aquel Estado en particular, sino de un Estado... aquellas reglas que el Estado le ha ordenado de palabra o por escrito o con otros signos suficientes de la voluntad, para que las utilice en distinguir lo justo de lo injusto, es decir, para establecer lo que es contrario y lo que no es contrario a la ley"⁽¹¹⁴⁾.

Detengámonos un poco en la definición hobbsiana de ley civil. La ley civil, promulgada por el Estado, es un conjunto de reglas que sirven para "distinguir lo justo de lo injusto", es decir, para identificar una ley de naturaleza, preguntémosnos, entonces, cual es la relación entre las leyes de naturaleza y las leyes civiles.

Para Hobbes, y de acuerdo con esta misma definición, hay una estricta correspondencia entre ambas, y así lo dice un poco más adelante: "Ley civil y ley natural no son especies diferentes, sino partes distintas de la ley; de ellas, una parte es escrita, y se llama civil; la otra no escrita, y se denomina natural"⁽¹¹⁵⁾.

Pero como ya hemos visto, y es preciso reiterar lo, el estado de mera naturaleza es una hipótesis, un principio explicativo del que Hobbes deduce toda su concepción política, sin ningún referente empírico-histórico. Así, según el propio Hobbes, leyes en sentido

(114) Ibid, pág. 223, subrayado de Hobbes.

(115) Ibid, pág. 225.

estricto son las leyes civiles, porque son promulgadas por quien detenta el poder de prodigar la violencia para hacerlas cumplir; en rigor las leyes de naturaleza "no son propiamente leyes, sino cualidades que disponen a los hombres a la paz y a la obediencia". Y a continuación Hobbes dice lo que debe ser considerado estrictamente como ley: "Desde el momento en que un Estado queda establecido, existen ya leyes, pero antes no: entonces son órdenes del Estado, y, por consiguiente, leyes civiles, porque es el poder soberano quien obliga a los hombres a obedecerlas" (116).

La obsesión de Hobbes es la misma que la de Maquiavelo: definir la naturaleza del Estado, pero Hobbes va en este sentido, para bien o para mal, más allá: indaga las condiciones de posibilidades de la naturaleza del Estado, en la naturaleza del hombre y por consecuencia en las mismas leyes de naturaleza. ¿Cuál es la naturaleza del hombre para Hobbes?

La respuesta a esta pregunta indicará, creemos, que Hobbes sostiene básicamente la misma concepción del hombre que Hegel llevará a sus últimas consecuencias. En efecto, tanto para Hobbes, como para Hegel, los hombres son iguales, en términos generales, antes de constituir su propia diferencia en la lucha, lucha por la

(116) ibid, pág. 225.

misma cosa material en ambos: lucha por la "valoración" en Hobbes, lucha por el reconocimiento en Hegel. "En efecto, cada hombre considera que su compañero debe valorarlo del mismo modo que él se valora en sí mismo" (117).

Mejor aún, los hombres no se constituyen sólo en la lucha sino en los resultados de ésta: para Hegel, en las relaciones de dominación y servidumbre que marcan propiamente el inicio de la historia; para Hobbes, en la constitución de un "poder común" por encima de todos que los atemoriza, para ambos el Estado sanciona el terror compartido de los particulares, y la disuación proveniente de ese terror.

Ahora bien, el terror y la disuación operan en su eficacia "social", sólo porque el estado de guerra de todos contra todos es, en cierto modo, permanente, aunque en estado de latencia, la misma latencia que hace que en cada hombre, esté acechante el lobo de otro hombre. El "tiempo" propio de la violencia no es estrictamente el de su manifestación desnuda, sino el de su posibilidad efectiva:

"Porque la GUERRA no consiste solamente en batallar, en el acto de luchar, sino que se da durante el lapso de tiempo en que la voluntad de luchar (que Hegel localiza plenamente en el deseo de reconocimiento) se

(117) Ibid, pág. 108.

manifiesta de modo suficiente. Por ello la noción del tiempo debe ser tenida en cuenta respecto a la naturaleza de la guerra, como respecto a la naturaleza del clima. En efecto, así como la naturaleza del mal tiempo no radica en uno o dos chubascos, sino en la propensión a llover durante varios días, así la naturaleza de la guerra consiste no ya en la lucha actual, sino en la disposición manifiesta a ella durante todo el tiempo en que no hay seguridad de lo contrario. Todo el tiempo restante es de paz" (118).

En este momento del desarrollo de nuestro trabajo, nos está permitido decir claramente que la "seguridad" de una nueva vida de paz entre los hombres, primera ley de naturaleza para Hobbes, sólo la proporciona el Estado, más aún, es como ya lo vimos, su primera obligación y su razón de ser.

La lucha sólo se suspende, tanto en Hobbes como en Hegel, literalmente, por el "temor a la muerte" y la paz es, para ambos, la posibilidad de obtener las cosas que necesita el hombre, para realizar una vida humana, por medio del trabajo (119). Por último, para ambos, en principio, "la desigualdad del poder no se discierne sino en la eventualidad de la lucha" (120).

(118) Ibid, pág. 109, paréntesis nuestro.

(119) El Leviatán, Ibid, pág. 111.

(120) El Leviatán, Ibid, pág. 122.

De hecho, todas las leyes de naturaleza, previamente transformadas en leyes civiles, sólo pueden ser actualizadas por el Estado. Llegados a este punto, queremos hacer notar cómo, para el propio Hobbes, el "estado de naturaleza" que postula, implica ya una forma incipiente de socialidad, que logra su plena realización en la "sociedad civil" plenamente política y regida por el Estado soberano.

En efecto, los mismos conceptos de paz, justicia, equidad, etc. que están en la base de las leyes de naturaleza, son conceptos que remiten claramente a una vida en sociedad, más que a una existencia exclusiva y literalmente "natural", aunque como ya vimos, el "estado de naturaleza" y su legislación, operan más bien a manera de hipótesis de trabajo a partir de las cuales Hobbes construye el edificio propiamente político.

Lo que ocurre es que en Hobbes se produce un asalto teórico de gran envergadura, del supuesto elemental de un estado natural regido por las leyes de la mecánica, a un Estado civil regido, entre otras cosas, por las "leyes humanas de la praxis política. En ambos casos está presente la violencia, pero de muy distinta manera: en el estado de naturaleza, la satisfacción instintiva de los apetitos lleva al enfrentamiento entre los hombres, el uso de la razón evita este enfrentamiento; pero

el uso de la razón, exclusivo, no basta para lograr la paz, la razón lleva a los hombres a pactar para entregar a un cuerpo artificial, el Estado, el monopolio de la coacción y la fuerza que se requiere para mantener a raya las fuerzas disolventes, "naturales" de los individuos en una situación prepolítica.

La razón sujeta a sus propios designios y a sus propias fuerzas para contener a los instintos del hombre, puede ser incapaz de asegurar la paz, el Estado vela por la seguridad y la paz porque es un ente, ahora sí, "por encima de la sociedad" según la famosa definición de Engels.

Thomas Hobbes, igual que Maquiavelo, no intenta enmascarar ideológicamente el carácter esencialmente violento de todo Estado, ambos pensadores escriben en épocas en las que las luchas de la burguesía por crear un orden nacional soberano, poderoso y único, son luchas eminentemente revolucionarias que no requieren justificaciones ideológicas auxiliares: la lucha por el poder político y su posterior conservación es una prueba de fuerza, una manifestación concreta de la violencia:

"Frente a posteriores apologistas del orden burgués, Maquiavelo y Hobbes tienen la sinceridad y el desprejuicio de admitir el papel que la violencia y la coacción juegan en la instauración de toda relación del

poder^u (121)

La violencia incontrolada del hipotético estado de naturaleza lleva a un estado de guerra permanente, la violencia como instancia extrema y exclusiva del aparato estatal, reduce sus consecuencias negativas al mínimo, aunque también las hace permanentes: en el mejor de los casos los hombres siempre estarán en situación de guerra potencial.

Sin embargo, Hobbes no solo expresa el lado violento del Estado, sino su cara legal, su carácter de creador de leyes que lo hacen gobernar con la aquiescencia de los gobernados. El haber visto ambos rostros del centauro maquiavelano, no es el mérito menor de Hobbes, y a nosotros nos sirven de "leit motiv" para continuar nuestra indagación sobre los datos esenciales del Estado moderno.

(121) Guillermina Garmendia y Nelly Schnaith, Ibid,
pág. 21.

LA CONCEPCION DEL ESTADO EN GRAMSCI Y EL PAPEL
DE LA VIOLENCIA.

Siglos más tarde, Antonio Gramsci, quizá el más grande teórico marxista de la filosofía política contemporánea, retoma esta idea, presente en Maquiavelo y en Hobbes, y la profundiza y arraiga en el centro de lo que pudiera ser el punto de partida para una verdadera teoría marxista del Estado.

Aún más, queremos iniciar estas notas sobre Gramsci, afirmando que el gran revolucionario italiano no recorre, en cierta medida (medida que aquí se intentará hacer explícita y precisar sus alcances), un camino opuesto al de los grandes clásicos -Marx, Engels y Lenin-. Una lectura regularmente atenta de Gramsci, nos entrega una concepción del aparato estatal que difiere esencialmente de la tradición clásica arriba aludida: el Estado no es esa "máquina nacional de guerra del capital contra el trabajo" únicamente; más aún, el Estado no es primordialmente la instancia violenta que nos entregaron los clásicos, sino una instancia compleja y específica que, incluyendo la violencia como una nota esencial, no se agota ni mucho menos en ella.

Pero hay todavía más, la visión gramsciana de la sociedad en su conjunto, que incluye los conceptos claves de su teoría, tales como los de hegemonía, consenso activo, bloque histórico, etc. nos está indicando con

toda claridad que hay toda una constelación de conceptos sociales y políticos que son las claves para entender a la sociedad en su conjunto y dentro de ésta al Estado moderno, y todo esto como motivo central de sus preocupaciones de un hombre que vivió en carne propia el lado represivo y violento del estado capitalista.

En un espléndido trabajo, Perry Anderson (122) alude explícitamente a la vinculación que existe entre el lado represivo y el lado consensual del Estado:

"Simbólicamente, Gramsci tomó la obra de Maquiavelo como punto de partida para esta nueva gama teórica. Arguyendo la necesidad de una "doble perspectiva" en toda acción política, escribió que en sus "grados fundamentales", las dos perspectivas corresponden a la "doble naturaleza del Centauro maquiavélico, de la bestia y el hombre". Para Gramsci, estos eran los niveles de la fuerza y del consenso, de la autoridad y de la hegemonía, de la violencia y de la civilización" (123).

La teoría de la "doble perspectiva", y el dualismo que conlleva no son rigurosamente exactos, puesto

(122) Las antinomias de Gramsci, Cuadernos políticos, julio-septiembre de 1977. Ed. Era, págs. 5 a 57.

que el Estado puede, y de hecho lo hace, poner en práctica mecanismos para mantenerse, que no implican ni la apelación al consenso ni la puesta en práctica de medidas represivas: la corrupción, por ejemplo, no es ni una cosa ni la otra. Sin embargo, es claro que haciendo ésta y algunas otras salvedades, el Estado está fundamentalmente parado en dos pies que combina de múltiples maneras: el consenso y la violencia potencial o en acto.

No es este el lugar para intentar caracterizar la evolución, más de una vez contradictoria, que a lo largo de la obra de Gramsci han soportado sus conceptos centrales y las relaciones entre ellos: hegemonía, sociedad civil, consenso, dominación sociedad política, etc. Bástenos decir, para los efectos del presente trabajo, que el Estado es siempre visto por Gramsci como el detentador legal de los aparatos cuya tarea específica consiste en aplicar la violencia.

En este sentido, debemos decir que esta afirmación no es de ninguna manera exclusiva de la tradición marxista, las afirmaciones que sobre el asunto encontramos en Max Weber son inobjectables: "La violencia no es, naturalmente, ni el medio normal ni el único medio de que el Estado se vale, pero sí es su medio específico. Hoy, precisamente, es especialmente íntima la "

relación del Estado con la violencia. En el pasado las más diversas asociaciones, comenzando por la asociación familiar (Sippe), han utilizado la violencia como un medio enteramente normal. Hoy, por el contrario, tendremos que decir que el Estado es aquella comunidad humana que, dentro de un determinado territorio (el 'territorio' es elemento distintivo), reclama (con éxito) para sí el monopolio de la violencia física legítima. Lo específico de nuestro tiempo es que a todas las demás asociaciones de individuos sólo se les concede el derecho a la violencia física en la medida en que el Estado lo permite. El Estado es la única fuente del 'derecho' a la violencia" (124).

Algunos textos de Gramsci sugieren, según Perry Anderson (125) "que la hegemonía como coerción más consensuado está copresente, tanto en la sociedad civil como en el Estado", esta concepción ambigua, que parece identificar también en la sociedad civil el lugar del ejercicio de la violencia, estaría determinada, y en esto seguimos también a Perry Anderson, por el momento histórico que le tocó vivir a Gramsci, quien entre 1920 y 1922 fue testigo de la proliferación de bandas fascistas que se imponían por la violencia y el terror, y que operaban fuera del control, por lo menos directo, del Estado. Debido a esta constatación empírica,

(124) Max Weber, El político y el científico, Alianza Editorial, Madrid, 1972, págs. 83 y 84.

(125) Ibid., pág. 20.

por aquellos años Gramsci no pudo ver muy claro que "Existe siempre una asimetría estructural en la distribución de las funciones consensuales y coercitivas de este poder. La ideología es compartida por la sociedad civil y el Estado pero la violencia (recordemos a Max Weber) pertenece sólo al Estado. Es decir, el Estado entra dos veces más en cualquier ecuación entre ambos" (126).

La ciencia política moderna, de Maquiavelo a Weber, pasando por Hobbes, siempre ha considerado que la fuerza ha sido monopolizada legalmente por el aparato estatal, y que cualquier uso de ella por particulares, o es una excepción tolerable y hasta prohibida en circunstancias muy específicas, o es una acción que tiende a ser suprimida por el propio Estado.

Sin perjuicio de que la afirmación de Anderson, en lo que se refiere a la dificultad, en un periodo de la formación de Gramsci, para localizar esa "asimetría estructural", nosotros podemos afirmar que, en lo general y esencial, Antonio Gramsci localizó en el Estado, en la instancia propia y específicamente política, el ejercicio normal y legal de la violencia, y advierte con mucha claridad dos cosas fundamentales: que la función estatal de la violencia se

(126) Ibid, pág. 125.

complementa y combina con la consensual; y que la "doble perspectiva" admite algunas excepciones a las que hemos aludido:

"El ejercicio "normal" de la hegemonía en el terreno devenido clásico del régimen parlamentario se caracteriza por la combinación de la fuerza y el consenso que se equilibran en formas variadas, sin que la fuerza rebase demasiado al consenso, o mejor tratando de obtener que la fuerza aparezca apoyada sobre el consenso de la mayoría que se expresa a través de la opinión pública -periódicos y asociaciones- los cuales, con este fin, son multiplicados artificialmente. Entre el consenso y la fuerza está la corrupción-fraude (que es característica de ciertas situaciones de ejercicio difícil de la función hegemónica, presentando demasiados peligros el empleo de la fuerza) la cual tiende a enervar y paralizar a las fuerzas antagónicas atrayendo a sus dirigentes, tanto en forma encubierta como abierta, cuando existe un peligro inmediato, llevando así la confusión y el desorden a las filas enemigas" (127)

En este párrafo Gramsci advierte, además, otras cosas acaso aún más importantes: el régimen parlamentario, típico de las democracias burguesas occidentales, se caracteriza por una combinación especial de

(127) Antonio Gramsci, Notas... Ibid, págs. 135 y 136.

la fuerza y el consenso, en la cual se intenta siempre evitar "que la fuerza rebase demasiado al consenso; es decir, todo Estado de este tipo - y probablemente de cualquier tipo-, contemple las medidas abiertamente coercitivas como medidas de excepción, que si se convirtieran en permanentes, excluirían el consenso y desgastarían su legitimidad. "O mejor", dice Gramsci, cuando la apelación a la fuerza se torna necesaria, se trata de que esta fuerza "aparezca" apoyada en la legitimidad del consenso, es decir, la fuerza, como medida de excepción, aparece como una medida legítima en la medida en que parece apoyarse en el consenso, expresado a través de medios de comunicación y asociaciones civiles. En este punto, el nivel ideológico se manifiesta como portavoz de un consenso real o ficticio, cuando estos medios "son multiplicados artificialmente".

sin embargo, la estructura política expresada en el parlamentarismo clásico del capitalismo, y que se integra por la aceptación consensual de la sociedad, tiene siempre como punto de apoyo último y permanente a la violencia potencial detentada por el Estado:

"Las últimas condiciones normales de subordinación ideológica de las masas - las rutinas día tras día de una democracia parlamentarista están consti
tuídas por una fuerza silenciosa y ausente que les

confiere su valor corriente: el monopolio de la violencia legítima detentado por el Estado. Privado de él, el sistema de control cultural se volvería frágil al instante puesto que desaparecerían los límites de las posibles acciones en su contra" (128).

Es decir, el puro apoyo del consenso es incapaz para mantener el control político capitalista si no existe la capacidad de violencia de parte del Estado, éste no puede renunciar al monopolio de esa capacidad sin dejar de ser tal Estado, una vez más, la estructura de la violencia le es esencial, y aún en los casos en los que no se actualiza esa capacidad, detrás del aparato jurídico-político-ideológico estatal, está siempre presente ese monopolio en el que insiste Weber.

Y es que, como bien señala Perry Anderson, el propio Gramsci, en sus primeras formulaciones sobre la relación entre consenso y violencia, advierte cómo el dominio o la preponderancia pertenece al consenso, al mismo tiempo que la determinación fundamental pertenece a la coacción, olvidar el carácter de esta determinación, contiene efectos prácticos y políticos de primera importancia, es un hecho que el consenso de las masas es esencial para la reproducción del sistema.

(128) Perry Anderson, Ibid, pág. 32.

"Pero, al mismo tiempo, olvidar el papel "fundamental" o determinante de la violencia en el seno de la estructura de poder del capitalismo contemporáneo en última instancia es retroceder al reformismo con la ilusión de que una mayoría electoral puede legislar pacíficamente desde un parlamento" (129).

En realidad, el aserto que indica que quien detenta el poder no puede desprenderse de él de una manera pacífica, está fundado en el hecho previo de que este poder está "revestido" de coerción, a la que se apela en última instancia cuando se trata de conservar ese poder. Este hecho previo existe en toda democracia capitalista, aún en la de funcionamiento más democrático, en aquella en la que la sociedad civil incluya las organizaciones y formas culturales más poderosas y avanzadas, es decir, aquellas en las que el "dominio" cultural sea más pacífico, de tal modo que incluso cuando el proletariado vaya ganando, en este terreno amplísimo y complejo de la sociedad civil, la hegemonía moral y cultural de que habla Gramsci, al final de cuentas se encuentra a la violencia estatal para defender la organización económica y política de la sociedad en cuestión, y de este hecho también es consciente Gramsci, para quien la hegemonía que podía y debía

(129) ibid., pág. 31.

establecer el partido del proletariado, no debía hacerle olvidar que en el aparato estatal capitalista la violencia es determinante y se expresa directamente cuando es su propia existencia la que peligra. Gramsci alude a las dos determinaciones fundamentales del Estado: el consenso y la violencia, sólo que:

"Al hacerlo, nunca pretendió negar o rescindir los axiomas clásicos de esa tradición acerca del papel inevitable de la coerción social en cualquier gran transformación histórica mientras subsistieran las clases sociales. Su objetivo era -en una de sus frases "complementar" el tratamiento de uno con la exploración del otro"(130).

En lo que se refiere al tema del presente trabajo, ésta es la aportación principal de Gramsci, el haber tratado con profundidad y rigor, las relaciones e interrelaciones complejas entre la parte consensual y la parte coercitiva en las que se asienta todo Estado, no creemos exagerar si afirmamos que antes de Gramsci ningún pensador marxista había tratado con tanta seriedad esta doble determinación, el haberlo hecho así no es el menor de los méritos del genial pensador italiano.

Como ya hemos afirmado, las relaciones entre la pareja de conceptos, soportan un desarrollo conceptual

(130) Ibid, pág. 38.

y semántico en ocasiones inclusive contradictorio en la obra de Gramsci. Sin embargo, es posible arribar a resultados firmes; por ejemplo, en un momento determinado Gramsci afirma "que en la noción general de Estado entran elementos que deben ser referidos a la sociedad civil (se podría señalar al respecto que Estado es igual a sociedad política más sociedad civil, vale decir, hegemonía revestida de coerción)"(131).

Independientemente de la inclusión, a nuestro juicio equivocada, de la sociedad civil en el seno del Estado, (aunque esta inclusión no está confirmada en el conjunto de la obra de Gramsci, y ni siquiera es dominante), lo que aquí queremos destacar textualmente es algo a lo que ya hicimos referencia: "hegemonía revestida de coerción" significa que ambos términos intercambiables por "consenso revestido de violencia", expresan con justeza, una vez más, la relación estructural de ambos conceptos. La hegemonía cultural que se expresa en el consenso de los ciudadanos, y que puede ser amplísima y compleja, está siempre revestida, de coerción, del apuntamiento violento, potencial o actual, en el que se sustenta todo Estado capitalista. Según el

(131) Gramsci, Notas... Ibid, pág. 165.

mismo Gramsci, en una "sociedad regulada" el elemento estatal-coercitivo tiende a desaparecer, en la misma medida en la que se desarrollan los elementos culturales característicos de la sociedad civil, inmediatamente a continuación de la cita anterior, escribe lo siguiente:

"En una doctrina del Estado que conciba esto como pasible de agotamiento parcial y de resolución en la sociedad regulada, el argumento es fundamental. El elemento Estado-coerción se puede considerar agotado a medida que se afirman elementos cada vez más conspícuos de sociedad regulada (o Estado ético o sociedad civil)"(132)

Nosotros nos queremos preguntar ¿qué entiende Gramsci por "sociedad regulada"? Puede entender lo que al traductor de la edición que citamos le parece tan claro, en la correspondiente nota de pie de página: "Como es evidente, con la expresión "sociedad regulada", Gramsci quiere hacer referencia a la sociedad sin clase, donde la anarquía de la producción ha desaparecido y una serie de funciones cumplidas antes por el Estado pasan a ser desempeñadas por diversas organizaciones del pueblo, preparando así, la extinción del Estado (sociedad política)"(133)

(132) Ibid, págs. 165 y 166.

(133) Ibid, pág. 165.

Pero la anterior formulación no está exenta de ambigüedades, porque si se está "preparando la extinción del Estado", se supone que nos encontramos en la fase del socialismo como organización político-económica; pero en esa fase aún no llegamos "a la sociedad sin clase".

Sin embargo, ateniéndonos estrictamente al texto gramsciano, es difícil que se esté refiriendo al socialismo, puesto que en éste no se puede decir que "el elemento Estado-coerción se puede considerar agotado", pero las cosas se complican si creemos que Gramsci se refiere al comunismo, pues por un lado nos resulta difícil creer que lo conciba a priori, cosa que ni Marx ni Engels ni Lenin hicieron, y por el otro nos resulta más difícil creer que un marxista como él se refiera al comunismo como la sociedad del "Estado ético o sociedad civil".

EL ESTADO Y LA DICTADURA DEL PROLETARIADO.

Actualmente, a la luz del estado actual de desarrollo del marxismo, no podemos decir que la cuestión carece de importancia. Precisemos: gran parte de la problemática actual gira justamente en torno a las formas políticas que asumirá la sociedad una vez superado el capitalismo, e inmediatamente después del mismo. Estas formas políticas nuevas se examinan en su relación con la multimencionada pareja de conceptos a veces dicotómicos, a veces complementarios: consenso y violencia.

Al hablar de desarrollo actual del marxismo, nos referimos concretamente a problemas tales como los que se plantean al hablar de la dictadura del proletariado o del eurocomunismo, hoy en el centro del debate europeo.

Así, por ejemplo, el XXII Congreso del Partido Comunista Francés abandonó la perspectiva de la dictadura del proletariado así como el concepto mismo, de acuerdo con una lógica que atendía a una contradicción antagónica: o dictadura del proletariado o "vía democrática al socialismo", es decir, o medios violentos para la toma del poder, que se mantiene con el uso o la posibilidad de uso de esos medios violentos en la dictadura del proletariado, o la vía pacífica que incluye tanto la toma del poder como la construcción

misma del socialismo si apelar a la violencia.

A nuestro juicio, el abandono del concepto de la dictadura del proletariado no es solamente una medida táctica aconsejada para acercarse a una gran masa de ciudadanos comunes que no estarían dispuestos a prestar su adhesión a ningún tipo de dictadura, sino una medida estratégica en la que el PCF cree a pie de juntillas, en cuya base estaría el siguiente razonamiento, puesto al descubierto por Balibar: "... el Estado no es solamente, no es siempre el instrumento de la lucha de clases; comporta también otro "aspecto", inhibido en el capitalismo, por el que puede volverse el instrumento de la gestión de los negocios públicos en interés común de los ciudadanos" (134).

(134) Etienne Balibar, Sobre la dictadura del proletariado., Siglo XXI Editores, México, 1977, págs. 29 y 30. Es un tanto lo escrito sobre la vía pacífica, sobre el eurocomunismo y sobre problemas adyacentes, que el esfuerzo de síntesis hecho por Balibar y que el que nosotros hagamos en adelante, es muy probable que deje fuera de ella algunos rasgos apuntalados por algún o algunos de los autores que se refieren a estos problemas, pero nosotros queremos apuntar, de la misma manera que creemos lo hizo Balibar, los rasgos esenciales que permitan reducir a conceptos comunes y comparativos, la gran variedad de consideraciones sobre el asunto, aunque por supuesto, no toda la variedad de consideraciones.

Creemos justo afirmar que las anteriores palabras sintetizan con fidelidad la común imagen que todos los "pacifistas" europeos se hacen del Estado, cuya expresión más sofisticada se encontraría en los filósofos y políticos Italianos. Creemos justo decir, también que vistas las cosas desde esta óptica, la imagen del Estado se deforma hasta perder de hecho su concreta determinación de clase, los intereses de clase, que siempre, aunque de manera mediada e indirecta, representa en cualquier formación social real de que se trate.

En efecto, si el mismo Estado puede, bajo el capitalismo, servir al interés de la clase dominante: la burguesía bajo el socialismo "puede volverse el instrumento de la gestión de los negocios públicos en interés común de los ciudadanos", en realidad desaparece el interés particular de clase que para Marx, Engels y Lenin el Estado siempre representa.

A juicio nuestro, el mismo Balibar tiene razón cuando refiere el poder a los intereses particulares de una clase determinada: "El poder de Estado es siempre el poder de una clase. Producido en la lucha de clases, el poder de Estado no puede ser sino el instrumento de la clase dominante: lo que Marx y Lenin llamaban la dictadura de la clase dominante"⁽¹³⁵⁾, dicho de otra

(135) Ibid, pág. 42.

Creemos justo afirmar que las anteriores palabras sintetizan con fidelidad la común imagen que todos los "pacifistas" europeos se hacen del Estado, cuya expresión más sofisticada se encontraría en los filósofos y políticos italianos. Creemos justo decir, también que vistas las cosas desde esta óptica, la imagen del Estado se deforma hasta perder de hecho su concreta determinación de clase, los intereses de clase, que siempre, aunque de manera mediada e indirecta, representa en cualquier formación social real de que se trate.

En efecto, si el mismo Estado puede, bajo el capitalismo, servir al interés de la clase dominante: la burguesía bajo el socialismo "puede volverse el instrumento de la gestión de los negocios públicos en interés común de los ciudadanos", en realidad desaparece el interés particular de clase que para Marx, Engels y Lenin el Estado siempre representa.

A juicio nuestro, el mismo Balibar tiene razón cuando refiere el poder a los intereses particulares de una clase determinada: "El poder de Estado es siempre el poder de una clase. Producido en la lucha de clases, el poder de Estado no puede ser sino el instrumento de la clase dominante: lo que Marx y Lenin llamaban la dictadura de la clase dominante"⁽¹³⁵⁾, dicho de otra

(135) Ibid, pág. 42.

manera, "El concepto de poder se refiere a la capacidad de una clase para realizar intereses objetivos: específicos" (136).

Por razones práctico-metodológicas, antes que referirnos a la polémica actual sobre la concepción de la dictadura del proletariado, queremos intentar describir qué entendieron los clásicos por este concepto, para partir de la realidad de la teoría, tal como nos fue entregada por sus fundadores, y no de consideraciones posteriores, las que, equivocadas o no, si se hacen o se pretenden hacer dentro del campo del marxismo, derivan de la lectura y la interpretación de los clásicos.

Creemos que este es un método correcto porque remite al origen del concepto que examinamos, de tal suerte que posteriormente nos permitirá fijar nuestra posición personal, fundamentada, al mismo tiempo que referirnos a las posiciones más relevantes que la contradicen, así como desechar una buena parte de posiciones francamente irrelevantes.

Hay un pasaje muy conocido de la carta de Marx a Weydemeyer fechada en Londres, el 5 de marzo de 1852, que para efectos del tema que nos ocupa vale la pena, una vez más, transcribirlo completo:

(136) Nicos Poulantzas, Poder político y clases sociales en el Estado capitalista, Siglo XXI Editores, México, 1974, pág. 128.

"Y ahora, en lo que a mí respecta, no ostento el título de descubridor de la existencia de las clases en la sociedad moderna, y tampoco siquiera de la lucha entre ellas. Mucho antes que yo, los historiadores burgueses habían descrito el desarrollo histórico de esta lucha de clases, y los economistas burgueses la anatomía económica de las clases. Lo que yo hice de nuevo fue demostrar:

1) que la existencia de las clases está vinculada únicamente a fases particulares, históricas, del desarrollo de la producción; 2) que la lucha de clases conduce necesariamente a la dictadura del proletariado; 3) que esta misma dictadura sólo constituye la transición a la abolición de todas las clases y a una sociedad sin clases" (137)

La lucha de clases, la violencia en la historia no ha sido descubierta por Marx, los historiadores burgueses ya habían descrito a las clases en términos económicos, pero mientras que ellos observan a la violencia y al estatuto económico de las clases, y más aún, la misma existencia de las clases como productos del azar y la casualidad, como simples productos contingentes de la historia que, sin embargo, una vez

(137) Carlos Marx/Federico Engels, Correspondencia, Editorial Cartago, Buenos Aires, págs. 56 y 57, (subrayados de Carlos Marx).

que han ingresado a la escena jamás podrán ser desalojados, Marx, y en eso consiste a sus propios ojos la originalidad de su contribución:

- 1) Las vincula necesariamente a determinadas etapas del desarrollo de la producción.
- 2) Vincula a la lucha de clases, llegada a un estadio determinado del desarrollo histórico, necesariamente también a lo que él llama "la dictadura del proletariado".
- 3) Esta misma dictadura sólo se despliega necesariamente, en una fase de transición cuyo fin consciente sería la abolición de todas las clases y consecuentemente una sociedad sin clases.

Así pues, para Marx, la dictadura del proletariado es una etapa necesaria, objetivamente determinada, así como han sido objetivamente determinadas las etapas anteriores, sin embargo, esta última etapa se torna consciente antes de su advenimiento, es decir, su necesidad es aprehendida previamente a su entrada en escena, de ahí la necesidad del Partido que Lenin llevó a sus últimas consecuencias.

A diferencia también de las etapas anteriores; la de la dictadura del proletariado conlleva también, en su propio enunciado, la declaración explícita y abierta de que pertenece a su carácter una cierta instancia

de violencia y represión institucionalizadas en un Estado que por primera vez se reconoce como un Estado legitimador de intereses particulares, los del proletariado, de ahí que se conciba como el Estado de una fase transitoria al final de la cual desaparecerá como tal, porque todo Estado es siempre la representación de ciertos intereses particulares, de clase, es decir, es siempre una dictadura, lo reconozca (como lo hace explícitamente la dictadura del proletariado) o no lo reconozca (como hasta hoy lo ha hecho todo Estado, cuya ideología lo presenta como una democracia representante de intereses universales).

Esta afirmación en el sentido de que todo Estado es una dictadura, lo reconozca o no, es muy importante porque permite salir al paso de ciertas concepciones liberales hoy día en boga, según las cuales el Estado liberal-democrático capitalista, no sería una dictadura en el sentido global de la palabra, sino que simplemente tendría adherencias dictatoriales nada graves que deberían suprimirse en el Estado socialista, el cual sería "democrático" en vez de dictatorial. Un buen ejemplo de esta posición liberal -llamo posición liberal a aquella que intenta salvar y prolongar el carácter democrático del Estado capitalista en el Estado socialista, prescindiendo del carácter

abiertamente dictatorial que tendría este último según la cita de Carlos Marx- lo observamos en una crítica del excelente novelista pero muy discutible teórico político, Juan Goytisolo, al militante izquierdista Teodoro Petkoff⁽¹³⁸⁾, Goytisolo afirma lo siguiente:

"El abandono del dogma de la dictadura del proletariado por los dirigentes y teorizadores del eurocomunismo parece haber sido más bien fruto de una estrategia política, en sí justa y válida, que resultado de un análisis profundo de dicho concepto a raíz de la transmutación operada por el estalinismo. Dejando de lado el tema de su "necesidad histórica" -habría que preguntarse, como lo hace Petkoff, por qué si la burguesía puede ejercer su gobierno de clase sin recurrir a formas abiertamente dictatoriales se debe descartar ab in initio dicha posibilidad en el caso de una sociedad revolucionaria"⁽¹³⁹⁾.

En primer lugar ¿Por qué llamarle "dogma" al concepto de dictadura del proletariado? Si bien es un concepto poco utilizado por Marx, éste es suficientemente explícito en su enunciación como para advertir que lo razona y lo fundamenta. En todo caso, Goytisolo y los que piensan como él, debían razonar y fundamentar por qué consideran que tal concepto es un dogma, al no

(138) Vuelta, núm. 14, "Proceso a la izquierda", págs. 15 a 23.

(139) Ibid., pág. 19.

hacerlo así, se quedan en la simple transmisión abstracta de un discurso ideológico al que espanta toda formulación que contenga la palabra "dictadura". Carlos Marx no habló de la dictadura del proletariado para que se la tomara como un artículo de fe, como un dogma indiscutible, sino en todo caso para que se la meditara en concreto, que es lo que hace Lenin, a nuestro juicio, cuestión que posteriormente abordaremos.

En segundo lugar, lo que justamente no podemos "dejar de lado", es lo que Marx mismo llamó su necesidad histórica, porque de la respuesta a esta cuestión depende todo el enfoque teórico sobre el asunto. Lo que ocurre es que para el discurso liberal siempre abierto y dispuesto a discutir problemas tácticos y de coyuntura, y su correspondiente oportunidad, la discusión teórica a fondo sobre ciertos conceptos del marxismo, se aplaza indefinidamente "y se deja de lado".

En tercer lugar, y todavía más importante, lo que habría que preguntarse es por qué ninguna clase puede gobernar, a través de la organización estatal, sino recurriendo a formas, abiertas o veladas, de dictadura permanente. Para los marxistas, pensamos, se trata en todo caso en el que se enfrentan a estructuras y a fenómenos sociales, de desentrañar su significado interior de clase, sobre todo cuando éste no se manifiesta

claramente en la apariencia, cuando no acude a formas "abiertas". El carácter recusable e intolerable del capitalismo, para los explotados, no se ofrece solamente en las formas dictatoriales abiertas y extremas, sino en las formas más democráticas que puede asumir el Estado capitalista.

Es justamente el velo ideológico que le permite a ese Estado mantener su dictadura sin recurrir a formas inmediatamente evidentes el que se debe rasgar practicando un minucioso análisis de clase. Allí donde el discurso liberal observa la organización política capitalista como "no abiertamente dictatorial", el discurso marxista advierte la manera esencial como una clase mantiene su superioridad en las relaciones de dominio: la dictadura.

Es muy probable que se nos demuestre que el concepto de la "dictadura del proletariado" debe ser abandonado por la terminología marxista, pero no es por cierto con los argumentos del Partido Comunista Francés ni con los de Juan Goytisolo.

En lo que Carlos Marx insiste es en que toda organización política de la sociedad, envuelve relaciones de dominio, porque se trata de una organización jerárquica impuesta, en última instancia, por la clase que detenta el poder.

La diferencia esencial estaría en que las organizaciones políticas previas al socialismo, tienden a reproducir al infinito el sistema en el que surgen y del que forman parte, mientras que el socialismo es la primera forma de sociedad en la que éste carácter dictatorial y represivo, por un lado se reconoce de antemano y por el otro tiende a desaparecer con las clases mismas.

Lenin entendió perfectamente la idea cardinal en lo que se refiere al Estado como una institución que organiza la violencia de clase: "Según Marx, el Estado es un órgano de dominación de clase, un órgano de opresión de una clase por otra, es la creación del "orden" que legaliza y afianza esta opresión, amortiguando los choques entre las clases"⁽¹⁴⁰⁾. Los subrayados, del propio Lenin, tienden a insistir en el carácter violento de toda máquina estatal

Por eso, en su interpretación de Engels, Lenin continúa en el mismo sentido lógico su argumentación: El Estado burgués debe ser destruido y el Estado proletario se extinguirá paulatinamente, en la medida en la que ya no se hará necesaria la explotación de una clase sobre otra. Pero tanto Marx, como Engels y Lenin insisten en que el Estado burgués debe ser desmantelado.

(140) El Estado y la Revolución, Ibid, pág. 276.

destruido, así se trate del más del más "democrático" y del menos aparentemente dictatorial. Pero en tanto el Estado se extingue o "adormece" no puede dejar de ser dictatorial, solo que ahora la fuerza represiva es, justamente la dictadura del proletariado:

"... el Estado es una "fuerza especial de represión". Esta magnífica y profundísima definición nos la da aquí Engels con la más completa claridad. Y de ella se deduce que la "fuerza especial de represión" del proletariado por la burguesía, de millones de trabajadores por unos puñados de ricachos, debe sustituirse por una "fuerza especial de represión" de la burguesía por el proletariado (dictadura del proletariado) (subrayado nuestro) (141). Más aún:

"El Estado, es decir, el proletariado organizado como clase dominante"; esta teoría de Marx se halla inseparablemente vinculada a toda su doctrina acerca de la misión revolucionaria del proletariado en la historia. El coronamiento de esa misión es la dictadura proletaria, la dominación política del proletariado" (142)

En este párrafo podemos aquilatar en toda su profundidad, sin lugar a dudas, la importancia que según Lenin asignaba a Marx a la dictadura del proletariado. Y por

(141) Ibid, pág. 284.

(142) Ibid, págs. 290 y 291. (subrayados de Lenin).

si fuera poco, cuando Lenin se refiere a la carta de Marx a Meydemeyer que más arriba hemos citado, advierte que la lucha de clases es una constatación em pírica aún para la burguesía, pero que: "Marxista só lo es el que hace extensivo el reconocimiento de la lucha de clases al reconocimiento de la dictadura del proletariado" (143).

Ahora bien, el propio concepto de dictadura, im plica que ningún Estado es "libre" en el sentido de que asegure el pleno desenvolvimiento de las capaci- dades de los ciudadanos, en este sentido, el Estado seguirá siendo ese Leviatán de que nos hablaba Hob- bbes. El mismo Lenin cita una carta de Engels a Bebel del 18 al 28 de marzo -y que a su juicio es acaso el razonamiento más notable respecto al Estado que se hicieron tanto Marx como Engels- y que es meridianamente claro respecto al problema que plantearon:

"Siendo el Estado una institución meramente tran sitoria que se utiliza en la lucha, en la revolución, para someter por la violencia a los adversarios, es un absurdo hablar de un Estado libre del pueblo. (sub rayado nuestro): mientras el proletariado necesite to davía el Estado, no lo necesitará en interés de la li bertad, sino para someter a sus adversarios, y tan pronto como pueda hablarse de libertad, el Estado como

(143) Ibid, pág. 297.

tal dejará de existir" (144).

A nuestro juicio, dos ideas gobiernan este párrafo, una ya la dijimos: 1) todo Estado es, en el sentido expresado, negación de la libertad y 2) el proletariado, en sentido estricto (y esta idea también ya ha sido abordada) sólo tiene como interés negarse a sí mismo, incluyendo las instituciones que lo representan como tal proletariado, incluyendo su propio Estado, que no deja de ser instrumento violento de dominación, y por tanto, negación del humanismo que está a la base del proyecto proletario marxista.

Esta cuestión es importante porque separa al marxismo de toda otra corriente socialista "humanista" que niega y se opone a la necesidad del comunismo. Pero para Marx, como para Engels y para Lenin, la estrategia comunista debe gobernar toda táctica coyuntural. Lenin cita a Engels, en lo que se refiere al uso de los términos "socialdemócrata" y "comunista":

"... Para Marx y para mí -prosigue Engels- era, por tanto, sencillamente imposible emplear una expresión tan elástica para denominar nuestro punto de vista especial. En la actualidad, la cosa se presenta de otro modo, y esta palabra ("socialdemócrata") puede, tal vez, pasar. (pag passieren), aunque sigue siendo

(144) ibid, págs. 320 y 321.

Inadecuada (impassend) para un partido cuyo programa económico no es un simple programa socialista en general, sino un programa directamente comunista, y cuya meta política final es la superación total del Estado y, por consiguiente, también de la democracia" (145).

Etienne Balibar, en Sobre la dictadura del proletariado ha visto, a nuestro juicio, con toda claridad el problema estratégico del comunismo, basta leer el capítulo 5: "Socialismo y Comunismo", además de que ya casi para cerrar el libro advierte que la dictadura del proletariado: "Es la tendencia histórica que conduce del capitalismo al comunismo a través de la transición socialista, en las condiciones del imperialismo" (146). Volveremos sobre Balibar.

El problema de la democracia, tanto por tener que ver directamente con el tema de aquí trato, el de la dictadura del proletariado, como por ser un motivo polémico actual si los hay en el debate político, merece unas líneas especiales. La democracia es una forma de gobierno, y más que nada, una forma de Estado, es, en estricto sentido, un concepto político que siempre ha correspondido a formas políticas de dominación. Obviamente, no quiero decir con ello que sea, necesariamente, él mismo, una forma de dominación, de hecho,

(145) Ibid, pág. 133, (subrayado nuestro).

(146) Ibid, pág. 144.

la lucha por la democracia ha marcado las grandes revoluciones de los oprimidos, y no se puede, sin tontería y sin sectarismo, oponerse al concepto en la lucha cotidiana. Pero un análisis de clase cuidadoso debe poner de relieve su carácter ideológico actual, y sus posibilidades reales futuras. Lo primero lo hace Lenin cuando escribe con un poder de síntesis realmente notable: "La democracia es una forma de Estado, una de las variedades del Estado. Y, por consiguiente, representa, como todo Estado, la aplicación organizada y sistemática de la violencia sobre los hombres..." (147)

Lo segundo lo hace a continuación:

"...al llegar a un cierto grado de desarrollo de la democracia, ésta, en primer lugar, cohesiona al proletariado, la clase revolucionaria frente al capitalismo, y le da la posibilidad de destruir, de hacer añicos, de barrer de la faz de la tierra la máquina del Estado burgués, incluso la del Estado burgués republicano, el ejército permanente, la policía y la burocracia, y de sustituirlos por una máquina más democrática, pero todavía estatal, bajo la forma de las masas obreras armadas, como paso hacia la participación de todo el pueblo en las milicias" (148)

(147) Lenin, ibid, pág. 346.

(148) ibid, pág. 388.

La dictadura del proletariado no sólo prolonga pues la democracia sino que la amplía a la gran masa del pueblo trabajador, sin embargo, el problema estratégico subsiste: la democracia implica al Estado y a la lucha de clases, y para los marxistas de lo que se trata es de abolir ambos, nadie sabe, mucho menos ahora, 1982 cuánto tiempo se llevará esto, pero para ningún marxista es soslayable que la democracia es un concepto estatal que desaparecerá al desaparecer el Estado, porque simplemente ya no será necesaria. Volvamos a Lenin:

"La dictadura del proletariado, el período de transición al comunismo aportará por vez primera la democracia para el pueblo, para la mayoría, a la par con la necesaria represión de la minoría, de los explotadores.

"Sólo el comunismo puede proporcionar una democracia verdaderamente completa, y cuanto más completa sea antes dejará de ser necesaria y se extinguirá por sí misma" (149).

Tácticamente la lucha por la democracia es necesaria y correcta, y además, debe corresponderse con el largo período del socialismo, del Estado de transición, del que "ya no es un Estado en el estricto sentido de

(149) Ibid, pág. 340, (subrayado nuestro).

de masas, independientemente de las instituciones en las que circunstancialmente encarne (150). Además, la dictadura del proletariado debe hacerse seguir por la gran masa de los oprimidos, debe ser, en esencia, una revolución popular. De acuerdo con Balibar, entonces, la dictadura del proletariado es inseparable de la democracia proletaria de masas al mismo tiempo que es una revolución popular, creemos que esta síntesis leninista evita toda concepción obrerista que aislaría al proletariado y lo condenaría a la derrota. El proletariado debe dirigir la lucha, la guerra civil, el Estado de transición del socialismo, en suma, la revolución, pero no debe ni puede ser el único en participar en ella. De hecho, la experiencia primaria de las grandes revoluciones así nos lo ha enseñado. El capitalismo construye la riqueza material que lo caracteriza sobre la base de la plusvalía arrancada al obrero, pero también le proporciona a éste, y en particular al obrero urbano como clase, la posibilidad --que no le proporciona a ninguna otra--, de organizarse para recuperar la riqueza que ha salido de sus manos, y de organizar a todos los otros sectores de oprimidos.

A juicio del mismo Balibar, Lenin sustenta tres tesis teóricas a propósito de la dictadura del

(150) Sobre la dictadura del proletariado, Ibid, pág. 103.

proletariado, a saber: la del poder de Estado, la del aparato de Estado y la que hace referencia al vínculo entre socialismo y comunismo. De hecho, la última ya ha sido sintetizada por nosotros, trataremos ahora de decir algo sobre las dos primeras:

"El poder de Estado es siempre el poder político de una sola clase", es decir el poder político, es por esencia, lo sabemos desde Hobbes, incompatible. Esta tesis es aceptable si hacemos la reflexión que ya antes hemos enunciado: en el Estado capitalista la burguesía no ejerce el poder político directamente, sino por la mediación del Estado, de cuya relativa autonomía ya hemos hablado. Dicho de otra manera: el poder político es uno y el poder económico es otro. Desde luego, éste último determina en última instancia al primero, pero ambos conservan su propia especificidad. Si el Estado no fuera más que el "administrador" de los intereses de la burguesía, podríamos imaginarlo funcionando al modo como funciona sencillamente una empresa, y no es así. El poder político, el Estado, contiene intereses de clase, y de una clase en particular, pero es el que organiza a toda la sociedad, se coloca "por encima" de ella y tiene por lo tanto un peso específico intransferible e inconfundible.

La segunda tesis de Lenin a propósito de la dictadura del proletariado, a juicio de Balibar, contesta

a la pregunta: ¿Cómo se materializa el poder de Estado? Encarna en el aparato de Estado, constituido, ya lo sabemos, por los aparatos represivos: el ejército permanente y la policía, y por la burocracia y sus laberínticas ramificaciones.

De la tercera tesis ya sólo podemos hacer una síntesis diciendo que el socialismo, la dictadura del proletariado y su Estado, no deben concebirse sino en función del comunismo, negación dialéctica de todo Estado y aún de toda democracia en el sentido antes explicado.

Para Lenin pues, el poder de Estado pasa de una clase a otra normalmente por métodos violentos, mismos que destruyen el aparato de Estado en su conjunto, para sustituirlo por otro que es justamente la dictadura del proletariado, democracia del pueblo que asegura un máximo de personas, pero que aún no es la finalidad expresa del marxismo: la construcción de la sociedad comunista, única que cancela toda posibilidad de violencia organizada, de organización estatal.

A nuestro juicio, El Estado y la Revolución es una síntesis magistral del pensamiento de Marx y Engels a propósito de la violencia política. No es, de ninguna manera, una apología abstracta de la violencia, pero sí es la afirmación más contundente

al grado de ser esta la aportación propiamente leninista, de la idea rectora que gobierna todo el libro: no se trata de reformar el aparato de Estado capitalista, se trata de destruirlo y la historia enseña que esto se hace normalmente por medio de la violencia revolucionaria. Violencia revolucionaria que es la condición de posibilidad de cancelar toda violencia política y social y que podrá instaurar el reino de la libertad y dejar atrás "la prehistoria del hombre". Es preciso repetirlo, en sentido estricto, la lucha armada revolucionaria es más bien una contraviolencia impuesta por la historia, por la violencia económica y política a la que siempre ha sido sujetado "aquel que tiene razón en rebelarse".

Una concepción liberal.

Ahora bien, de la misma manera como los clásicos acentuaron el papel violento que caracteriza al aparato de Estado, pero en sentido inverso, hay quienes sólo aciertan a observar el carácter consensual del mismo. Es el caso, por ejemplo, de Hannah Arendt quien en su Sobre la violencia (151), define: "El poder: corresponde a la capacidad humana no sólo de actuar sino de actuar de concierto. El poder no es nunca propiedad de

(151) Cuadernos de Joaquín Mortiz, México, 1970.

un individuo; pertenece al grupo y existe sólo mientras éste no se desintegra. Cuando decimos de alguien "está en el poder", no nos referimos a que determinado número de personas le ha dado poder para actuar en nombre suyo. En cuanto desaparezca el grupo del que originó el hombre "su poder" se desvanece también (potestas in populo, sin el pueblo o el grupo no hay poder)⁽¹⁵²⁾. La violencia es, en cambio, definida en otra parte por su carácter puramente instrumental, como un simple medio que se justifica por los fines, no pertenece de ningún modo, según la Arendt, a la esencia del poder:

"Empleando un lenguaje conceptual, se podría decir que el poder es efectivamente la esencia de todo gobierno, pero la violencia no es efectivamente la esencia de todo gobierno, pero la violencia no lo es. Por naturaleza, la violencia es instrumental: como todos los medios, precisa de la dirección y la justificación que proporciona el fin que persigue. Y lo que necesita justificarse no puede ser la esencia de nada"⁽¹⁵³⁾.

A nuestro juicio, en este libro escrito de modo innegablemente inteligente, subyace una idea liberal: la de que el poder es del pueblo. El poder político,

(152) Ibid, pág. 41.
 (153) Ibid, págs. 47 y 48.

ya se vió, no es el poder del pueblo, sino justamente una aparato organizado por encima del pueblo, cuya finalidad principal es la de perpetuar las relaciones de producción vigentes y que lo sustentan.

Hacemos alusión a este trabajo, porque a nuestro juicio marca los límites de las posibilidades de la concepción liberal respecto a las relaciones entre el poder y la violencia.

EL EUROCOMUNISMO Y LA VIOLENCIA

No quisiéramos concluir este trabajo sin referirnos a un tema contemporáneo en el cual podamos aplicar algunos de los conceptos teóricos del marxismo que hemos intentado identificar aquí. No se trata, digamos de entrada, de hacer un estudio acabado sobre el llamado eurocomunismo, sino sólo sobre éste en cuanto que tiene que ver, de algún modo, con el problema de la violencia.

Lo primero que podemos constatar, es que el eurocomunismo es una clara respuesta al aparato coercitivo, sobre todo de la Unión Soviética, pero también al resto de los países socialistas que están adscritos a su órbita. Como quiera que sea, es claro que ni Marx, ni Engels ni aún Lenin pensaron nunca en algo parecido a la Unión Soviética cuando hablaron de socialismo, de la etapa de transición hacia el comunismo. Si bien es cierto que ninguno de ellos profetizó sobre las características que asumiría el socialismo, dejándonos tan sólo -y nada más pero nada menos- una concepción general de sus fundamentos económicos, políticos e ideológicos. (se encuentran valiosas indicaciones, digamos nada más a título de ejemplo, en El Capital y en la Crítica del programa de Gotha, de Marx; en El Estado y la revolución de Lenin, etc), no es menos cierto que todos ellos pensaron en una sociedad

democrática -la democracia como modo de funcionamiento interno de las organizaciones de los obreros y del pueblo en general, se entiendo, en la cual los trabajadores directos se comenzaran a hacer dueños de sus propios destinos en todos los terrenos de la vida social. A estas alturas, nos parece claro que ni la Unión Soviética ni ninguno de los países socialistas de la Europa del Este han logrado, ni con mucho, avanzar por el camino de la democracia de tal suerte que podamos decir que su historia avanza ya por los caminos de la desenajenación y la humanización del hombre.

Este es un tema difícil en verdad, porque se presta para hacer la más vulgar propaganda anticomunista. Sin embargo, pensamos que la manera más efectiva de evitar ésta, es haciendo la crítica, desde el interior del marxismo y del movimiento comunista, al socialismo que vivimos en el siglo XX.

Lo primero que verificamos, decíamos, es que el eurocomunismo es una respuesta al aparato coercitivo sobre todo de la Unión Soviética. Más aún, diremos ahora que es una respuesta más o menos organizada y unitaria a la violencia reaccionaria que ha utilizado este país para incrementar el poder de un Estado burocrático que obra, repetidamente, contra los cuadros comunistas, contra el proletariado, contra la causa misma del socialismo.

Es un hecho: de los procesos contra la oposición de izquierda hasta el último disidente político recluido en un hospital psiquiátrico, podemos constatar el ejercicio de la violencia y aún del terror por el aparato estatal soviético: no pedimos, por cierto, que el Estado soviético abandone la violencia y el terror, pero siempre y cuando estos fueran revolucionarios y se plantearan como inevitables para la causa del socialismo. El problema es que son nítidamente reaccionarios y han llegado a ser un poderoso factor que impide el desarrollo histórico en el sentido del socialismo y en última instancia del comunismo.

El eurocomunismo es en efecto una respuesta a esta violencia aparecida en la historia de... menos se esperaba: en los países que hipotéticamente debían erradicar toda coerción y todo terror de derecha. Por encima de sus obvias diferencias, es claro que el rasgo definitorio de los partidos "eurocomunistas", de los cuales los más importantes son el italiano, el español y el francés, es el de que buscan, como dice Claudín⁽¹⁵⁴⁾ las rutas para implantar un socialismo democrático que milite, en el interior de sus respectivos países, contra la concepción económica, social y política de la Unión Soviética y Estados adláteres.

(154) Fernando Claudín, Eurocomunismo y socialismo, Siglo XXI Editores, México, cuarta edición, 1977.

Hasta allí, las tesis del eurocomunismo parecen ser irreprochables. Vayamos a un segundo aspecto de la cuestión.

Santiago Carrillo⁽¹⁵⁵⁾, en "Eurocomunismo y Estado" define: "Los partidos incluidos en la corriente eurocomunista coinciden en la necesidad de ir al socialismo con democracia, pluripartidismo, parlamento e instituciones representativas, soberanía popular ejercida regularmente a través del sufragio universal, sindicatos independientes del Estado y los partidos, libertad para la oposición, derechos humanos, libertades religiosas, libertad de creación cultural, científica artística y el desarrollo de las más amplias formas de participación popular en todos los niveles y ramas de la actividad social"⁽¹⁵⁶⁾.

Si bien esta definición es un claro deslinde respecto del socialismo hasta ahora instaurado, a veces de manera específica y explícita, como cuando se habla de la libertad para la oposición y los derechos humanos, también alude a otra cuestión de la que es preciso hablar: en realidad, el eurocomunismo intenta profundizar, llevar a cabo hasta sus últimas consecuencias, colmar digamos la distancia entre el dicho y el hecho de los derechos y conceptos políticos fundamentales

(155) "Eurocomunismo y Estado", Grupo Editorial Grijalvo, Barcelona, 1977.

(156) Ibid, pág. 141.

de la "democracia burguesa". Basta repasar la definición de Carrillo para convencernos de nuestro acerto.

Ahora bien, no se trata aquí de discutir por qué, por ejemplo, Carrillo borra simplemente del mapa de la sociedad por hacerse el sistema de los soviets, de los consejos que se implementaron en la antigua Rusia, ni de discutir por qué no alude en ningún momento a formas de democracia directa sino simplemente representativas, por ejemplo.

No, se trata más bien de decir, para despejar la discusión que aquí nos interesa, que Santiago Carrillo está en lo justo cuando quiere profundizar los "derechos burgueses". En realidad, la crítica del marxismo a tales derechos no es contra los contenidos que proclaman, sino contra su mistificación y falta de vigencia. Así cuando se habla en el mundo burgués del derecho de reunión o el derecho de información, estos tienen vigencia muy limitada, por distintas razones, podemos decir que no se cumplen, por ejemplo si el primero es ejercido como un arma que reúne a un gran número de masas que cuestiona los fundamentos mismos del sistema, el segundo caso es aún más inmediato: el derecho a la información no existe porque las masas no controlan los medios (recuérdese la crítica de Marx en la Gaceta Renann). De lo que se trataría justamente, sería de que la sociedad

civil en su conjunto regulara y se beneficiara de estos derechos que hasta ahora se han visto severamente limitados por la propia clase que los ha expresado y sancionado en sus leyes, la burguesía.

Aceptamos pues que en este sentido la definición de Carrillo es impecable. ¿Pero, por qué para alcanzar tal modelo de sociedad se tiene que enfatizar la vía pacífica? Por más que nos esforzamos en querer entender las razones eurocomunistas no acertamos a lograrlo. Si se quiere decir: "queremos conservar el sufragio en la sociedad socialista y con sufragio llegaremos a ella", realmente una cosa no se deduce de la otra. Por el contrario, la historia es pródiga en la enseñanza contraria, detengámonos tan sólo hasta el año 68 y advertiremos que la clase poseedora y el bloque histórico encabezado por ella han ejercido la violencia cuantas veces han querido y creído -en multitud de ocasiones, falsamente-, que sus intereses estaban amenazados.

Y si en escaramuzas y coyunturas que no ponen en peligro su hegemonía echa mano del peso de sus aparatos represivos, ¿qué será cuando en verdad se trate de acabar para siempre con la unidimensionalidad que el universo burgués nos propone?

Debe notarse que decimos: el eurocomunismo enfatiza, y ello no quiere decir que sólo contemple la "vía

(*) La llamada por Claudín vía democrática (págs. 146 y 167), y por Carrillo también (págs. 99 y sgts.)

pacífica" o "vía democrática". A este respecto dejemos hablar una vez más a Carrillo.

"El sufragio universal no es la panacea que va a remediar todos los males; no es el único (subrayado de S.C.) método de acción política para los trabajadores y las fuerzas de la cultura; pero ... en la Europa de hoy las fuerzas socialistas pueden acceder primero al gobierno y sucesivamente al poder a través del sufragio universal y se mantendrán en una posición hegemónica en la sociedad si son capaces de conservar la confianza popular a través de la consulta periódica al electorado" (157).

Aquí se puede observar cómo Carrillo, -no obstante que matiza declarativamente mucho al advertir que el socialismo "puede" acceder al gobierno y al poder a través de medios pacíficos- privilegia la vía pacífica y más específicamente llamada por él "vía democrática". Este privilegiar la vía pacífica, repetimos, es un rasgo definitorio de los tres partidos que conspicuamente representan al eurocomunismo. Este es el segundo aspecto de la cuestión y nosotros decimos: tácticamente sería irresponsable que los partidos comunistas hicieran llamadas a la violencia y al enfrentamiento final, por ejemplo. Pero estratégicamente es

(157) Ibid, pág. 122.

por lo menos ingenuo pensar que ese enfrentamiento final tiene pocas probabilidades de realizarse.

Si por los métodos que pregonan el eurocomunismo, el capital monopolista de todos los países desarrollados ve amenazada su existencia, se defenderá acudiendo al aparato coercitivo del poder político, ejército inclusive por supuesto, para preservar el poder económico.

Santiago Carrillo es un político militante, su libro está lleno de ese pragmatismo que en mayor o en menor medida define a un hombre con intereses partidarios bien definidos. El libro de Fernando Claudín, en cambio, está hecho una vez que ha cobrado mayor distancia respecto de los hechos, es más profundo y más meditado. El trabajo de Claudín, publicado en mayo de 1977, se cierra advirtiéndole que hay muchos motivos para ser pesimistas respecto del eurocomunismo, pero que "siempre ha sido así en vísperas de los grandes cambios históricos". Sin embargo, en un artículo publicado posteriormente en la revista Zona Abierta ⁽¹⁵⁸⁾, Claudín repasa uno por uno los tres países sede de los principales partidos eurocomunistas, y profundiza a principios de 1979 el pesimismo de dos años atrás. Parece ser que la concepción eurocomunista, sometida a la áspera

(158) Zona Abierta, 18, enero-febrero de 1979, Madrid, "La evolución reciente del eurocomunismo", págs. 5 a 15.

prueba de la práctica no ha salido muy bien parada. El propio Claudín sintetiza los resultados:

"Al cabo de tres años el balance no es muy alentador. Si bien la salida final de la crisis capitalista no está decidida, ni mucho menos, en todo el sur de Europa la izquierda ha retrocedido, ganando puntos las fuerzas conservadoras. Retrocede la revolución en Portugal. En España, como en Grecia, aunque la democratización ha dado pasos positivos importantes, sigue transcurriendo bajo la dirección de fuerzas políticas de derecha o centro-derecha. La Democracia Cristiana italiana ha logrado recuperarse un tanto de los retrocesos anteriores. Pero el golpe más sensible sufrido por la izquierda en esta región de Europa ha sido la derrota electoral de marzo de 1978 en Francia. Los tres partidos comunistas han visto debilitarse su audiencia y su prestigio. Y algunos analistas comienzan a preguntarse si el eurocomunismo, apenas nacido, se encuentra ya en crisis (159).

No se sabe si el eurocomunismo se encuentra ya en crisis, esperemos que el eurocomunismo no se encuentre en crisis. Una cosa es advertir que hay por lo menos ingenuidad en la posición del eurocomunismo ante el papel de la violencia, la propia y la del enemigo, y

(159) ibid., pág. 6

otra declarar que el eurocomunismo "debe" terminar derrotado. Además, en todo caso, los ritmos históricos son muy distintos en cada etapa, y nadie tiene derecho a extender, a la defunción al eurocomunismo por sus últimos fracasos. A lo que sí obviamente hay derecho es al escepticismo frente a una "vía democrática" que no ha pasado la prueba de la práctica.

No podemos terminar estas notas sin hacer una aclaración que nos parece absolutamente necesaria. Claudín dice, en uno de los apartados de su trabajo, que el problema clave es la naturaleza del sistema (160); y conmina, en esta parte y en otras de Eurocomunismo y socialismo, a los partidos eurocomunistas para que desconozcan la naturaleza socialista de todos los países de la Europa del este, incluyendo a la Unión Soviética, por supuesto. Según Claudín, la naturaleza de estos sistemas, sin ser capitalistas, tampoco es socialista. En ellos ha germinado una nueva clase dominante que ejerce su dominio, a través del Estado y las empresas, sobre el resto de la sociedad. Nosotros no podemos estar de acuerdo con esta caracterización.

Como quiera que sea y míresele por donde se le mire, todos los países socialistas han dado un gran

(160) ibid, págs. 71 a 75.

paso adelante que debe ser irreversible: Han socializado los medios de producción y con ello han abierto la posibilidad de un "socialismo de rostro humano" que deseñe radicalmente a sus pueblos. Respecto a lo que afirma Claudín queremos decir dos cosas: primero, define a los países de Europa del Este sólo en sentido negativo, por lo que no son. Ni socialistas ni capitalistas, pero no hace una caracterización ni con mucho suficiente de la "verdadera" naturaleza de los Estados y las economías de esos países; y segundo, que la pretendida "nueva clase" dominante, tampoco está suficientemente caracterizada ni fundada. Nosotros aceptamos, en esa cuestión, más bien la posición trotskista que afirma que no hay una nueva clase ni desde luego una restitución del capitalismo, sino una deformación -todo lo grotesca y monstruosa que se quiera- del Estado, acaparado por burocracias laberínticas y policíacas, pero que no son dueñas de los instrumentos de producción, ni se apropian directamente el producto del trabajo ajeno, es decir, no reciben plusvalía en el proceso de producción... El conjunto de los medios de producción y distribución obedece a un plan central y no a decisiones privadas, típicas del capitalismo.

Pero si en la esfera de la producción, la socialización de los medios es un hecho que debe ser

irreversible, esto no significa que las castas burocráticas de los países socialistas del Este no reciban un beneficio, una ventaja económica, es en la esfera del consumo donde hay que buscar éstos, porque allí se muestra claramente a la burocracia con mayor acceso a los bienes que sí revisten la forma del valor, que efectivamente se cambian por dinero en un mercado inerte y no controlado, del que se benefician los burocratas y con el que se perjudica la gran base social de esos países.

De todas maneras, el eurocomunismo se ha mostrado excesivamente cauto en la caracterización económica y política de los países socialistas que están a las puertas del país con el partido eurocomunista más fuerte: Italia. El eurocomunismo, creemos, podría dejar la cautela y empeñarse en una discusión a fondo sobre las nociones socialistas no solo del continente que comparten, sino también sobre el socialismo de naciones con un bajo nivel de las fuerzas productivas, particularmente China, Vietnam, y Cuba. En estos momentos todo afecta a todos, bástenos decir que una firme y adecuada aprehensión teórica de lo que ocurre en los países de Europa del Este, ayudaría a los movimientos opositores que en nombre del socialismo, y no de ninguna posición de derecha, están librando una dura batalla contra sus respectivas burocracias, cuya crítica en el plano teórico iniciara Carlos Marx hace ya mucho tiempo.

CONCLUSIONES

No intento aquí otra cosa que resumir las conclusiones más generales y que tienen, desde mi punto de vista, el mayor alcance teórico de mi trabajo.

1.- Comienzo explicando las relaciones de dominación y servidumbre tal como las concibe Hegel, porque como ya lo digo muchas páginas atrás, constituyen el antecedente más logrado de lo que después será la teoría marxista de la división de la sociedad en clases antagónicas. Y porque constituyen también el antecedente más inmediato y que más influyó a Marx y a Engels para desarrollar sus ideas al respecto.

Por supuesto, no intento más, no intento ni siquiera mínimamente ubicar las hegelianas relaciones de dominación y servidumbre en el contexto total del despliegue histórico del espíritu hasta que éste logra devenir en espíritu absoluto. La índole del tema que me he impuesto rebasa semejante propósito. Me doy por bien servido si expliqué de manera coherente y completa lo que en el texto utilizado, el Dr. Roces ha traducido como las relaciones de señorío y servidumbre.

2.- Esta segunda conclusión que ahora intento explicar es acaso la más importante y la más específica de mi trabajo, la que constituiría la piedra angular, a saber: la de que en las relaciones de explotación que

se establecen entre la clase explotadora y la clase explotada, entre la clase apropiadora y la clase directamente productora, se ejerce ya lo que yo he llamado la violencia económica, debo reiterar que es quizá el fundamento más importante de mi trabajo. Pero también debo aclarar que si se me objeta que una cosa es la explotación y la dominación y otra la violencia, yo respondería en el sentido en el que utilizo los tres términos, y con las acotaciones que en su momento he realizado, tales términos son sinónimos, y que si el vocablo "violencia" es al que acudo para definir lo que he llamado el primer nivel que explico, caen por su propio peso las razones que me llevaron a ello. Además de que creo fundamentar mis conceptos a propósito de la violencia económica en los propios textos de Marx y, desde luego, en mis interpretaciones personales.

3.- La tercera conclusión es acaso la más difícil de explicar para mí y la que encontraría resistencias más fundadas. Encuentro que esto se debe a que el nivel ideológico de la categoría de la violencia está abordado a un nivel de generalidad que permite rechazos, desacuerdos e incomprensiones.

Por eso mismo, quiero aclarar aquí que el término "Ideología" es aquí utilizado en más de un sentido, pero que la mayor parte de las veces se usa en el sentido

epistemológico que define Pereyra (161), por un lado como conciencia falsa, "no justificada teóricamente", y por el otro como conciencia interesada. Debo reconocer que ésta es quizá la parte más débil de mi trabajo, porque de un lado hay actualmente un amplísimo debate en torno al término "ideología", y del otro los alcances y los límites de mi trabajo me han impuesto la necesidad de emplear el término, lo confieso, de una manera no tan rigurosa como cuando me refiero a los otros dos niveles.

4.- Una cuarta conclusión se refiere al que siendo menos específico y original que el segundo, es por cierto más vasto: el de la violencia política. En este nivel debo decir, de entrada, que también los avances teóricos actuales son de una riqueza impresionante y de mayor vastedad que el de lo que yo llamo aquí la violencia económica.

5.- Una quinta conclusión que sería quizá más justo llamarla un planteamiento, es la de que debo aquí reiterar, una vez más, la alusión al hecho de que el tema central y apasionante que encuentro en este nivel de la violencia política, es el del problema del Estado. Un problema que, debo reiterarlo también ofrece perspectivas mucho más vastas que las tratadas

(161) "Ideología y ciencia", en Cuadernos Políticos, Núm. 10, Ed. Era, México, octubre-diciembre de 1976, pág. 26.

por mí en estas líneas. Es en esta dirección, en concreto, en la de una teoría general del Estado marxista, en la que yo veo que podrían seguir un curso amplio y abierto mis futuras preocupaciones. Una reiteración más derivada de lo dicho anteriormente y que también planteo en el cuerpo de mi tesis: no existe una teoría general del Estado clásica, en el territorio marxista, en el sentido de que ni Marx, ni Engels ni Lenin se avocaron con profundidad y amplitud a la cuestión.

6.- Tratando de seguir fiel al hilo de mis conclusiones, piense que el camino inaugurado por Gramsci, es el que ofrece un camino y un método correctos para abordar el asunto del Estado que es, teórica y prácticamente, un asunto que acucia a los marxistas para su solución de él se desprende en mucho el destino del socialismo y finalmente de los gravísimos problemas que planteará la sociedad comunista.

7.- Por último, el problema de la violencia política, ligado indisolublemente al problema de una justa caracterización del Estado, resueltos de una manera satisfactoria, problemas que me propongo abordar en un trabajo futuro, con el definido propósito de contribuir a la extinción del Estado en una sociedad comunista, no importa cuán lejana se vea esta desaparición de aquella entidad que concentra, por decirlo

así, las relaciones más "violentas" de poder, justifi-
caría plenamente y dotaría de todo su sentido a la ya
citada frase de Mao, y que quiero volver a citar para
culminar mi trabajo: "uno tiene derecho a rebelarse".

BIBLIOGRAFIA CONSULTADA

- 1.- Anderson, Perry
El Estado absolutista. Siglo XXI Editoriales, México, 2a. ed., 1981.
Los antinomias de Antonio Gramsci. Cuadernos Políticos, Núm. 13,
Ed. Eua, México, julio-septiembre de 1977, pág. 16.
- 2.- Balibar, Etienne
Sobre la dictadura del proletariado. Siglo XXI Editores, México,
1977, págs. 29 y 30.
- 3.- Carrillo, Santiago
Eurocomunismo y Estado. Grupo Editorial Grijalbo, Barcelona, 1977.
- 4.- Claudín, Fernando
Eurocomunismo y socialismo. Siglo XXI Editores, México, 4a. ed.,
1977.
La evolución reciente del eurocomunismo. Zona Abierta, Núm. 18,
enero-febrero de 1979, Madrid, págs. 5 a 15.
- 5.- Córdova, Arnaldo
Sociedad y Estado en el mundo moderno. Universidad Nacional Autó-
noma de México, México, 1973, págs. 50 y 51.
- 6.- Engels, Federico
El Anti-Dühring. Ed. Grijalbo, México, 1968.
- 7.- Glucksmann, André
El discurso de la guerra. Ed. Anágrama, Barcelona, pág. 44:

- 8.- Gramsci, Antonio
Notas sobre Maquiavelo, sobre política y sobre el Estado moderno.
Juan Pablos Editor, México, 1975, págs. 107 y 108.
- 9.- Goytisolo, Juan
Proceso a la izquierda. Vuelta, Núm. 14, México, págs. 15 a 23.
- 10.- Harendt, Anna
Cuadernos de Joaquín Mortiz, México, 1970.
- 11.- Hegel, G.W.F.
Fenomenología del espíritu. Traducción de W. Roces con la colaboración de Ricardo Guerra, Fondo de Cultura Económica, México-Buenos Aires, 1966, pág. 113.
- 12.- Hobbes, Tomás
El Leviatán. Ed. de la Universidad de Puerto Rico, pág. 147.
- 13.- Kojève, Alexandre
La dictadura del amo y del esclavo en Hegel. Ed. La Pléyade, Buenos Aires, 1971, págs. 11 a 14.
- 14.- Lenin, V.I.
El Estado y la revolución. en Obras Escogidas, Ed. Progreso, Moscú, 1971, págs. 272 a 364.
La guerra de guerrillas. en Marxismo y terrorismo, Ed. Grijalbo, México, 1970, pág. 85.
Marxismo y terrorismo. Carta titulada por los Editores, El marxismo y la insurrección, Ed. Grijalbo, México, 1970, págs. 101 y 108.
Carta. al Comité Central del POSDR, escrita entre el 13 y el 14 de septiembre de 1917, pág. 104.

- 15.- Marx, Carlos
Correspondencia. Ed. Cartago, Buenos Aires, págs. 56 y 57.
El Capital. T. 1., Fondo de Cultura Económica, 4a. ed., 1966,
Traducción de Wenceslao Roces, México-Buenos Aires.
La guerra civil en Francia. en Obras Escogidas en dos tomos, T. 1.,
Ed. Progreso, Moscú, 1955, pág. 497.
La ideología alemana. Traducción del alemán por Wenceslao Roces,
La Habana, 1966, pág. 31.
- 16.- Maquiavelo, Nicolás
El Príncipe. Santiago Rueda Editor, Buenos Aires, 1968, pág. 47.
- 17.- Pereyra, Carlos
Ciencia e ideología. Cuadernos Políticos, Núm. 10, Ed. Era, México,
octubre-diciembre de 1976, pág. 26.
Política y violencia. Fondo de Cultura Económica, México, 1974,
págs. 17 a 22.
- 18.- Poulantzas, Nicos
Poder político y clases sociales en el Estado capitalista. Siglo
XXI Editores, México, 1974, pág. 128.
- 19.- Sánchez Vázquez, Adolfo
Filosofía de la Práxis. Ed. Grijalbo, México, 1967, págs. 300 a 306.
- 20.- Schnaith, Nelly.
Tomás Hobbes y los orígenes del Estado burgués. Siglo XXI Editores,
Argentina, 1973 págs. 115 a 118.
- 21.- Sheldon S., Wolin
Política y perspectiva. Amorrortu Editores, Buenos Aires, 1973,
pág. 240.

- 22.- Tse-Tung, Mao
Problemas estratégicos de la guerra revolucionaria de China. en
Obras Escogidas, T.1., Ediciones en Lenguas Extranjeras, Pekín,
1968, pág. 205.
Obras escogidas, Tomo 1, Ediciones en Lenguas Extranjeras, Pekín,
1968, pág. 197.

- 23.- Weber, Max
El político y el científico. Alianza Editorial, Madrid, 1972,
págs. 83 y 84.