

CUATRO CONCEPTOS DE LA DEMOCRACIA¹

En el desconcierto absoluto o malestar cósmico que produce la multiplicación de los objetos del mundo, los hombres están solos en medio de las cosas que se amplían sin cesar. ¿No es verdad acaso que esto es ya la soledad de la época, la falacia general de su identidad y, en fin, lo que podemos llamar la segunda pérdida del yo?

El conjunto de estos acontecimientos ontológicos desemboca en la cuestión de la democracia, que es la medida de la presencia del hombre, como una entidad activa frente a la vida, en una época cuya señal de esencia es su totalización.

Pues bien, en este trabajo nos interesa describir cuatro movimientos del concepto de la democracia en la interpretación de nuestro tiempo.

1. LA DEMOCRACIA CONSIDERADA COMO MOVIMIENTO GENERAL DE LA ÉPOCA

Consideremos, en primer lugar, el problema de la democracia como movimiento general de la época.

¹ Texto extraído *Bases 1: expresiones del pensamiento marxista boliviano*, México, s.e., 1981, pp. 101-124.

La experiencia —dice Marx— enseña que, para que todas las formas (las formas especiales del dinero) existan, basta con una circulación de mercancías poco desarrollada. No acontece así con el capital. Las condiciones históricas de éste no se dan, ni mucho menos, con la circulación de mercancías y de dinero. El capital sólo surge allí donde el poseedor de medios de producción y de vida encuentra en el mercado al obrero libre como vendedor de fuerza de trabajo, y *esta condición histórica envuelve toda la historia universal*.²

Nos parece que aquí Marx se refiere a la construcción del “estado de separación” o desprendimiento, o sea, al advenimiento del yo en el sentido de que no se reconoce la existencia del individuo antes del capitalismo, o de que sólo en el capitalismo el rudimento del viejo individuo concluye su acto. En otras palabras, se propone aquí el *continuum* que va de la adquisición general de la individualidad que antecede a la subsunción formal (es su “elemento”) y la pérdida particular de la individualidad que ocurre en la subsunción formal.

Que el hombre libre sea el requisito de la supeditación real es ya bastante decisivo. Es algo, no obstante, que no obtendrá su verdadera elocuencia sino cuando se resuelva que tampoco la propia subsunción real es posible sin el *sine qua non* que es el hombre libre. Es por tal concepto que puede escribirse que la fuerza productiva primaria de este momento de la civilización que es el capitalismo es el hombre libre. Es una inferencia infalible hacia el espacio de lo colectivo: el hecho mismo de la libertad, como una compulsión misteriosa y antes desconocida, es una referencia al otro. En consecuencia, no se es libre sino entre hombres libres y, en último término, uno sólo es relativamente libre si la libertad no es un hecho que comprende a todos los hombres del escenario al que uno refiere su existencia.

La propia plusvalía no es sino una forma histórica de excedente que proviene de la fusión entre la libertad comprometida

² Véase Carlos Marx, *El capital (obra completa). Crítica de la economía política*, Madrid, Akal, 2000.

y la socialización productiva. Las consecuencias espirituales de la entrega de la propia independencia por el tiempo pactado serán globales. Tal es el presupuesto de que se trata de “una condición histórica que envuelve toda la historia universal”, porque donde no hay libertad, no habrá propagación; la valorización misma es el paralelo productivo de la ampliación jurídica de la igualdad individual. El hombre ha puesto entonces su medida, que es el valor, al conjunto de las unidades de la materia.

Es en tanto ello que la democracia es el requisito de la existencia de la burguesía, aunque es cierto que ella misma, la burguesía, al promover la acumulación originaria (pues la burguesía es el *sujeto* de la acumulación originaria y no sólo su resultado) está engendrando su propia condición o requisito. Éste es un episodio o dilema que, no obstante, debe ser vinculado con los problemas ideológicos que derivan de la lógica de la fábrica y de la magnitud del valor. ¿Por qué se dice, en efecto, que el valor es una “medida histórico-moral”? Porque no es una cosa dada sino un resultado, o sea, un movimiento. Mientras lo histórico es la separación del momento respecto del devenir no discriminado, lo moral es ya la inserción de lo humano en el tiempo discriminado.

Con esto no queremos decir sino que la magnitud de valor es como *última ratio* la medida del grado en que existe la fuerza productiva primaria del capitalismo que es la libertad obtenida y entregada del individuo ya separado. Luego de ello, no se podrá discutir en consecuencia que la medida en que los hombres son libres y la manera en que intercambian su libertad es la escala de la productividad social.

Habla también ello, como está a la vista, de los grados de la libertad, es decir, la medida en que el hombre es el amo de las cosas. Nadie es libre infinitamente, y ni siquiera lo es en su medida limitada de una manera impune, porque el ego mismo, la independencia, son ingresos a la erosión del vórtice social. Pero el grado de su libertad no es constante, sino que es algo que se gana, que se disputa y se pierde, una medida en movimiento, algo que se disuelve siempre si no se lo conquista de nuevo como por primera vez. Es a partir de estos pródromos que es legítimo

señalar a la democracia como un indicador de las contracciones y extensiones del capital variable. Esto mismo, sin embargo, es algo que debe justificarse.

El primer aspecto de la lógica de la fábrica trata del consumo productivo de la libertad individual, o sea, su abolición productiva. Aquí los hombres no sienten su libertad porque la practican, sino porque la pierden (pérdida de la libertad en los aspectos pactados y por el tiempo pactado). Tal es el aspecto de alienación o pérdida, pero existe también otro, que es el paradigmático. Es, pues, indisputable que la lógica de la fábrica da también lugar para la metamorfosis del obrero libre de la primera circulación en el obrero colectivo del momento productivo. Pues bien, es el obrero colectivo la clave de la conciencia del mundo considerado como lo social. Es el horizonte de visibilidad otorgado por el obrero colectivo la causa final de la existencia de la ciencia social como autoconciencia del modo de producción capitalista.

La conciencia de la libertad (porque la libertad real es la combinación de la disponibilidad y la conciencia, y el salvaje tiene disponibilidad, pero no conciencia) es a la vez la consumación de la libertad y su ampliación. Con todo, el que se ha perdido como individuo no puede aquí recobrase (devolverse) como conciencia sino a partir de la totalización a la que concurre también como un todo. El concepto de masa adquiere en este punto su sentido propio: la libertad como pertinencia de las masas da como resultado una libertad global más amplia que la suma de las libertades de los individuos, cuya individualidad por lo demás no es posible ahora sino en los *locus* de lo no individual.

El reconocimiento es, pues, la segunda función de la lógica de la fábrica, aunque también la más trascendental. Al margen de la concentración, que es un símbolo de la concentración del tiempo histórico por el capitalismo (que es la “capacidad” de la era, su naturaleza y su sello), uno puede ser libre y no saber jamás que lo es. Se colige de ello que la mecánica del acto que llamamos *ser libre* consiste en lo inmediato en el reconocimiento de la libertad del hombre siguiente (pero no como una toma de cuenta sino como un imperativo que ocurre dentro de uno, aunque provocado

por el hombre siguiente). En esta trama, la conciencia de clase no es sino la democracia para nosotros. En ese momento se deja de ser parte y objeto de la democracia de los otros para asumir el momento de la autorreferencia.

La lógica de la fábrica o, si se quiere, lo que Weber llama la “democratización social” es, por otro concepto, lo que demuestra el carácter de la democracia burguesa. O sea: eres libre en la medida que respetes (y quizá sacrifiques) la lógica de la fábrica. En otras palabras, en tanto aceptes como una petición de principio la consecuencia ideológica del núcleo corpóreo que es la supeditación real. No se podría explicar por razón alguna, sin tener en cuenta esto, por qué los hombres no imponen de manera taxativa y sensible el hecho de su mayor número. Es porque la mayoría por sí sola es incapaz de sí misma. Por el contrario, no es sólo que la cantidad no es la ley inmediata del poder, o sea que no toda cantidad produce poder, sino que es en la lógica de la fábrica donde muchos obedecen a muy pocos por propio asenso, donde se cuaja el aprendizaje de la dependencia. Es, entonces, una escuela de subordinación. Para decirlo en otros términos, la democracia (el estado de desprendimiento) está contenida en la dictadura (la lógica de la fábrica). La condición histórica del modo de producción consiste en que la lógica de la fábrica no sea jamás rebasada por la lógica del desprendimiento. De esta manera, la dictadura es ilógica para el capitalismo cuando no contiene y devela democracia, en tanto que la democracia existe sólo en razón de la naturaleza de la dictadura para la que existe. Tal es el carácter clasista de la primera totalización.

¿Qué quiere decir, por lo demás, Marx cuando habla de que el burgués y el proletario se enfrentan como “propietarios privados” de distintas mercancías? No, desde luego, que esto haya sido concebido y originado por los burgueses de carne y hueso, que suelen ser gente bastante más insignificante que el universo al que simbolizan. Es un hecho, con todo, que en el momento objetivo de la aparición de este cosmos social habrá un sector con mejores condiciones de colocación, de avidez y de herencia informativa para la explotación *pro domo sua* (incluso en su patria territorial

específica, Occidente), de esfuerzos que habían venido sin embargo del dolor de la historia entera. Con ello no queremos sostener sino que en el momento del advenimiento del yo, el obrero futuro está practicando un acto *burgués*, por decirlo así, o sea que aquí, puesto que no tiene otro remedio que asentar en el capitalismo su acto de constitución o reconocimiento, se genera la relación de pertenencia con relación al capitalismo, o sea la práctica del espíritu de internidad. Todas las discusiones políticas que tienen algo que ver con los movimientos populares o con la clase obrera llegarán fatalmente a este punto dilemático. *Internidad*, no obstante, no significa *incapacidad de externidad*. Todo lo contrario: es el que pertenece plenamente al capitalismo el que construye su negación, cierto que sin saberlo ni desearlo. El espíritu de la internidad es entonces un requisito de la práctica estratégica de la externidad. Es cierto que sobre ello volveremos cuando nos refiramos a la democracia en cuanto a democracia representativa.

Como conclusión de esta parte de la democracia en cuanto condición de la época diremos todavía que la secuencia consiste en advenimiento del yo, compulsión o ansiedad por la entrega productiva del yo, reconstitución colectiva del yo a partir de la praxis clasista de la fábrica o de la prosecución fábrica-sindical-teoría-partido-poder. Es así, por último, como debemos explicitar la relación entre la ley del valor y la construcción del Estado moderno. En otras palabras, la libertad de la democratización social contiene a la vez la grandeza del capitalismo, capaz de generar masas de individuos nacionales e identificados y la pérdida del capitalismo, porque la socialización de la producción es la preparación de la socialización del poder. El propio fetichismo de la mercancía es una necesidad porque los hombres son iguales. Son iguales, pero todavía no lo saben. Pues todo aquí significa dos cosas, hay un doblez que está en la naturaleza del modo productivo.

2. LA DEMOCRACIA COMO REPRESENTACIÓN

El mismo razonamiento anterior presume que la acepción democrática tiene un tipo de validez en cuanto a la sociedad civil y otro

en cuando al Estado político, aunque ambos tendrán su propia forma de superposición o matriz. Aquí sucede algo semejante al valor en cuanto forma: si los problemas de su simbolización sucesiva y de su manera de aparición son tan importantes, es porque el valor existe en lo previo como el núcleo ancestral de la sociedad. Donde no existe el hueso/valor, no disputamos en formas. Mutatis mutandis, si no existiese la democracia como condición histórica epocal, tampoco nos interesaría su revelación, es decir, la forma democrático-representativa. Una cosa, sin embargo, está dando numen y contexto a la otra. Hay, por cierto, un grado delimitado en que el Estado político puede recibir a la sociedad civil. En general, se diría que nunca la puede recibir del todo. Los problemas de la erupción del Estado civil sobre la sociedad y la determinación de ésta sobre aquél merecen una consideración especial. No obstante ello, podemos decir al menos que, por más armónico y translúcido que sea el aparato-Estado político, la sociedad civil no será capaz de informarlo sino en la medida de su propia autodeterminación democrática.³

Esto parece muy simple, pero no lo es por la fuerza. Ningún sistema, capitalista o socialista, puede evitar en una proporción absoluta la idea de la democracia representativa en tanto que tampoco podrá evitar el carácter de dictadura que es el *concretum* del Estado. Lo que nos interesa, por consiguiente, es la forma del descubrimiento o revelación del poder y, sobre todo, en esta parte, la imputación del origen de poder.

³ Éste es un problema por demás delicado. Aunque el carácter propiamente estatal del Estado (digamos *la ratio* o irresistibilidad) no está dado sino por la soberanía o poder político, y no por la población y el territorio, que son sus otros elementos, es decir, aunque el Estado no es en sí mismo material sino una relación, con todo, hay ciertos síntomas o soportes corpóreos sin los cuales el Estado está inédito. La burocracia y los agentes en general son la corporeidad del Estado. Por la opuesta, aunque por *sociedad civil* se ha definido siempre a las clases sociales y al conjunto de los aspectos materiales de la estructura cuando todavía no han sido inflamados por el flujo estatal, no hay duda de que en su seno (en la sociedad civil) están asentadas las mediaciones. Ahora bien, las mediaciones son como enclaves del poder político en una zona que, en principio, se define como de no poder político, es decir, algo estatal *in partibus* en una parte no estatal.

Es un problema que no puede plantearse sino con relación a la formación económico-social de que se trate. No significa ello sino que la implantación cuantitativa de la representación, su aptitud para expresar el número de la voluntad de los hombres en proporción de poder correspondiente, requiere cierta universalidad en la práctica de la opción política. Tiende éste, como se sabe, a la unidad. En él la unidad es una tendencia estructural y la aceleración de rotación en torno a la unidad, su continuación. El hecho de la nación en el sentido que ahora lo entendemos es la consecuencia de eso y de allí que exista una prosecución entre el mercado interno, el Estado nacional y la democracia.

Un proceso atado al ascenso de la burguesía no es, sin embargo, obra de la burguesía. Ningún hecho social es, en realidad, obra de alguien, pero todos lo son, en cambio, de alguien en la línea de una determinación. Es verdad, por ejemplo, que la burguesía necesitaba en algún grado de la democracia para prevalecer sobre la aristocracia. Lo es mucho más, empero, que la democracia representativa declaraba el llamado del mercado y que, entre ambos, mercado interno y democracia representativa, componen el marco de la nacionalización. En el caso de las formaciones unificadas, por llamarlas de algún modo, no existe mayor problema estructural, como no sea el propiamente político y fenoménico. Esto es, la nacionalización, o sea que el mercado interno completa la homogeneidad y el aparejamiento de los hombres que, por otro lado, no habría sido posible sin la cancelación palmaria de su particularidad en lo previo; la marea descampesinizadora va acompañada del esparcimiento del patrón hegemónico y obliga a los hombres a ser unos idénticos a otros en torno a esta liturgia, que es el núcleo ideológico de la nacionalización. En tal caso, la unificación o nucleamiento favorece palmo a palmo a la generalización democrático-burguesa y no sólo a ella porque, remontándose sobre la difusión de democratización material, puede tener como núcleo decisivo un momento de democracia esencial, es decir, de autodeterminación popular. Los enemigos del apelativo *democracia burguesa* suelen olvidar que su punto

de partida quizá sea el más brillantemente popular: la revolución democrático-burguesa.

El proceso igualitario se refiere por su naturaleza más a los sectores que se llaman nacional-populares de la sociedad civil que a la burguesía. De alguna manera, aunque distorsionado muchas veces por una hegemonía que no es fruto de la autodeterminación, lo nacional-popular está en eso más cerca de la sociedad civil, y la burguesía del Estado, que es su unidad, la forma de unidad que ha logrado obtener. El Estado, en contraparte, nunca es la forma de la unidad de la sociedad, sino la expresión de su diferenciación interna, es decir, la forma de dominar del lado dominante de la diferenciación.

Es cierto que habría que tomar en cuenta otros factores, como el patrón de desdoblamiento de la plusvalía (porque el Estado es receptor nato de plusvalía y el sector estatal de la plusvalía es la medida de la existencia del capitalista colectivo), de la velocidad del ciclo de la rotación (porque éste es el ritmo de la nacionalización una vez concluido al nivel de la infraestructura) y la propia mayor reconducción de la plusvalía hacia las mediaciones (porque eso da la medida de la presencia del Estado en la sociedad y de la sociedad en el finalismo estatal). Lo que interesa en lo inmediato es la imputación de la representación en las sociedades abigarradas, que son el caso opuesto a las descritas antes. Hemos de atender por lo menos a tres momentos: primero, el de la no unificación de la sociedad o, al menos, el diferente valor de la penetración de la unidad en sus sectores, que es a lo que se refiere el abigarramiento. En su extremo, se puede captar aquí un grado de desconexión o no articulación entre los factores, y entonces se habla de un Estado aparente, pues la sociedad civil no es sino una enumeración, no está vinculada entre sí en lo orgánico. Segundo, la no unificación nacional ni clasista de la propia clase dominante, lo que presume una modalidad de circulación de la plusvalía que aspira a retenerla como renta y no como tiempo estatal. En tercer lugar, la aparición de planos de determinación diacrónicos, es decir, que el núcleo de intensidad de la determinación se sitúa de un modo errático según el tiempo estatal. Aquí la sociedad se

mueve de un modo ocasional, como si estuviera totalizada, pero en torno a convocatorias o momentos estructurales ocasionales. Carece por tanto de la continuidad como devenir, que es el complemento de la unificación actual en los países con unificación.

La base misma de la estructura de esta suerte de países está corrompiendo la lógica de la representación que dice que una misma cantidad electoral debe producir siempre un tipo de calidad estatal. Donde los hombres no son iguales o no están comunicados, los resultados que produce su voluntad electiva no son los mismos. De hecho, hay sectores articulados con el mercado del poder y sectores exiliados de la democracia representativa. La topografía misma de la política es heterogénea. En la lucha por el poder se aspira más a la captura de los núcleos de determinación que a la cantidad democrática. En esas circunstancias, ¿cuál sería la plataforma de la democracia representativa? Como decíamos, puede ser un momento de determinación insólita (las circunstancias lo hacen decisivo pero no lo es en lo estructural) o puede ser incluso uno en principio mayoritario pero incapaz de acumular los elementos del poder. El caso típico es la clave victoriosa de la insurrección que pierde el poder porque no conoce la ceremonia en que consiste.⁴ Lo que se conoce como *inestabilidad política de los países atrasados* tiene estos referentes. La propia nominación de los hombres de poder puede no ser otra cosa que la elección entre integrantes distintos (pero no distintos en su adscripción a la naturaleza de clase del poder) de la clase dominante. De cualquier forma, la incapacidad para autorrepresentarse es característica de los pueblos que no se han convertido en naciones.

3. LA DEMOCRACIA COMO PROBLEMA DE LA TEORÍA DEL CONOCIMIENTO

Veamos, por partes, una descripción verticalista de la democracia que es, en cierto modo, la aplicación de la democracia representativa a la democracia como requisito de la época o condición

⁴ Es el caso de Bolivia en 1952. Véase *El poder dual*, México, Siglo XXI, 1974.

histórica universal del capitalismo. Esto es algo enlazado con el problema de la cognoscibilidad de la época o, al menos, con el aspecto de su comprobabilidad superestructural. En otros términos, aquí vamos a considerar la cuestión de la democracia en cuanto problema de la teoría del conocimiento.

En considerable medida es legítimo sostener que la democracia cumple en este orden de cosas, con relación al cómputo o recuento burgués de la sociedad, una función comparable a la que tiene la ley del valor con relación al materialismo histórico. No es que sea algo ligado *in fine* a cada una de las clases, pero las clases tienen, respecto a un punto de exposición o el otro, sus preferencias, sus dificultades o imposibilidades. La situación de poder, el ser dominante, tiene consecuencias en materia de conocimiento de la sociedad. En lo que se refiere a la ciencia social misma, su valor es universal, como en cualquier otra ciencia, pero sin embargo su punto de partida es una colocación u horizonte de clase, y su única utilidad o subsunción en la realidad posible es también una de monopolio clasista. Tras el oscurecimiento de la conciencia burguesa, la ciencia social no podía ser otra cosa que el desarrollo de la perspectiva total (Goethe), considerada como un acto del proletariado. Esto es lo que se aseveraría como el análisis de la sociedad desde el punto de vista de la plusvalía. Digamos entonces que el propio marxismo, en lo que tiene de ciencia, no es sino la comprobación de una *Weltanschauung* a partir de la nuez cognoscitiva que es la plusvalía.

Esto, en lo que se refiere a la prelación o centralidad proletaria. Con todo, la medición coyuntural de la política parece ser cosa muy distinta y, en todo caso, por lo que podemos ver, casi una suerte de privilegio de la burguesía, un don final. Quizá en esto se esté expresando otra vez la infinita productividad de nociones contradictorias e interactuantes que son tan propias de este modo de producción que se disfraza con el sarcasmo de sí mismo.

Se dice, en efecto, que el carácter fundamental del modo de producción se está expresando en el modo de su reproducción.

Pues se basa en un tipo particular de *excedente*,⁵ que es la plusvalía, de ello se sigue la existencia colectiva, subrogable y fáctica (no jurídica) de las clases sociales que la integran. Pues es la destrucción —y aquí no hablamos sino de la lógica clasista y categórica del obrero total—, la continuidad de la expansión de las fuerzas productivas y la medra constante de la materia incorporada, que han de causar también una reorganización permanente de los roles, colocación de clase y perspectivas de los sujetos, que son vectores de los traslados de su compulsión como ciclo económico. Todo esto no es sino lo que se llama *reproducción en escala ampliada* como ley básica del modo de producción capitalista. La agitación eterna de la base económica, o sea, la valorización, que es la impulsión invencible, se constituye en una determinación antinómica pero a la vez impositiva con relación a la superestructura.

Permítase aquí una digresión. El concepto de reproducción en escala ampliada no designa sólo al hecho cuantitativo que es, sin duda, existente. No obstante, es más bien en la calidad de la acumulación, en su interreemplazo interno, en la suplección de sus individuos por otros dentro de la clase general y en la propia composición o cadencia del recorrido de la plusvalía, o sea el nivel de eficacia de los instantes de la circulación, en todo ello, en fin, donde se constituye este tipo de reproducción, fundamento del proceso de totalización, porque allá donde las cosas no se multiplican, las cosas no se totalizan. Los romanos, como es patente, construyeron muchos caminos, y tanto el esclavismo como el feudalismo movieron la frontera agrícola, pero nada de eso desmiente el carácter simple de su reproducción, reproducción que es propia, por lo demás, de todos los modos de producción precapitalistas. La simplicidad de la fuerza productiva, que es la ecuación entre el hombre en su situación y el medio de trabajo, conducía entonces a la reproducción automática; pero eso no ocurre ni podría ocurrir con el capitalismo, donde la reposición debe

⁵ No usamos este término sino en su sentido lato, conveniente por cuanto se refiere a cada caso. Lo que excede se remite a lo que se considera necesario, porción histórica y local.

prepararse (Althusser). Por eso la crisis de aquellos sistemas no puede explicarse por el atajo de la ampliación productiva. Tal es el comentario que podemos hacer a la aseveración tan escueta de que la sociedad se mueve siempre, como se dice en los malos manuales de materialismo histórico. En realidad, lo que no cambia en su cualidad y no sustituye su identidad *no se ha movido* (en un sentido sociológico). Es decir, el movimiento en su comprensión vulgar no alcanza a definir el sentido de los ejes entrecruzados, siempre reemplazados, de la civilización capitalista. A tal hecho nos referimos cuando hablamos de *la multiplicación del mundo*. Es la ampliación sistemática de la producción, pero sobre todo la constante del tiempo histórico como ley de repercusión del capitalismo y de su ápice, que es la crisis revolucionaria o hecatombe superestructural.

La aparición de la burocracia en su sentido moderno es el desenlace clásico de la perplejidad de la burguesía ante la reproducción ampliada y la crisis cíclica. Entre tanto, el fervor ante esta suerte de acontecimientos, que demuestran que la subalternidad no es un *fatum*, se revela en el otro extremo, el de la autosustitución de la clase obrera (resultado tópico del ejército industrial de reserva) con la ideación que los marxistas llamamos *conciencia de clase*. El Estado moderno y la ciencia social son las adquisiciones de estas emboscadas o dificultades de las clases centrales. La composición orgánica del capital o la superpoblación relativa son, por lo tanto, encrucijadas intransferibles frente a las que la sociedad (en sus dos fases, como sociedad que da la forma y como sociedad que la recibe) debe hacer un *stress* de adaptación orgánica. El punto crucial para la exteriorización de este tropismo esencial impelido por el propio peristaltismo de la base económica en su influjo superestructural. Aquí, en el “paraíso”, la democracia es la expresión práctica de la reproducción en escala ampliada.

El aspecto crónico del movimiento reproductivo, en efecto, tiene su enemigo en la construcción superestructural. Es en ella, en la superestructura, donde se manifiesta el puesto agónico del silogismo social capitalista. Es aquí donde la democracia actúa como un método colectivo. Es en la democracia donde la proposi-

ción o hipótesis de la masa encuentra su comprobación consecutiva e inmediata. El punto reiterable está por tanto ensartado en la propia hipótesis real. Las técnicas cuantitativas pueden revelar las modificaciones del modo de producción, pero sólo en el rango de la prognosis, como verosimilitudes medias o, en todo caso, como certeza *ex post*. La política, en cambio, o sea la democracia, que aquí tiene un significado idéntico en absoluto, retiene de inmediato las palpitaciones de los sitios de la sociedad; los mediadores convierten esas contracciones en materia estatal. Para decirlo de otra manera, la democracia oye el ruido del *corpus* social.

Está claro a dónde llegamos en este tercer sentido o índole de lo democrático o, al menos, a dónde queríamos llegar. Aquí la democracia se insinúa como un acto del Estado. Entonces la conciencia del Estado civil, en esta fase gnoseológica, es sólo el objeto de la democracia, pero el sujeto democrático (es un decir) es la clase dominante, o sea su personificación en el Estado racional, que es el burócrata. La democracia funciona por consiguiente como una astucia de la dictadura; es el momento no democrático de la democracia. Sólo un ciego puede no ver esta valencia del concepto.

Pues bien, la legitimidad es la mediación entre la reposición del valor y la distribución de la plusvalía. Es por eso que la coincidencia entre la fase jurídica (la norma consagrada) y la fase de la representación general (la legitimación) debe concluir en la formación del Estado de derecho, o sea la forma racional de dominación. Sostenemos por tanto que la separación entre el Estado político y la sociedad civil es el hecho equivalente, en la política, al fetichismo de la mercancía. Dentro de la mercancía o igualdad está la plusvalía o desigualdad, y dentro de la autonomía del Estado-democracia está la dictadura burguesa. No vamos a escribir aquí acerca de los grados del apartamiento y de fusión que son posibles en el Estado capitalista, sino de su aparición formal más necesaria para la exposición.

Hemos visto el problema de la enormidad y el despotismo de la superestructura. Ella, es verdad, contiene en la mayor parte de sí una causalidad que no es la propia de las leyes de la base econó-

mica. En todo caso, la superestructura es el guardián de la conservación social, en cuanto a su instinto ideológico; en cualquier caso, su soma no pertenece a la fase necesaria o legal de la sociedad, sino a su formación contingente. Es en ella donde se expresa el azar de la historia, es decir, lo combinable con la autonomía de lo político. En otras palabras, el modelo de regularidad del capitalismo comprende a toda la base económica, pero no a toda la superestructura, sino a una sola parte de ella: este momento que se hurta a la manera contingente de la superestructura es el que se ve en el hombre libre como acontecimiento superestructural (ya vimos su valencia productiva). La actuación del hombre libre en la base económica es la plusvalía; la actuación del mismo en la superestructura es la democracia burguesa, pero no hay un hombre para la base y otro para la superestructura. Es el mismo hombre en dos circunstancias que sólo se diferencian por la necesidad del análisis. Ahora bien, el hombre libre es a la vez el movimiento de la valorización y su propia medida, su propia unidad mensural.

La libertad, es claro, existe para el hombre. No obstante, habiendo expropiado ya la naturaleza y la propia acumulación humana. El capital aquí entra a expropiar la propia libertad humana. La libertad, por tanto, se transforma en una suerte de agente confidencial del capital y el hombre libre en algo así como un espía de sí mismo. La lógica de esta expropiación es la siguiente: habiendo hombres libres, no hay manera de recluirlos en el solo momento productivo. La concentración tanto del espacio como del tiempo, el carácter económico e ideológico, y sólo por excepción personal y extraeconómico, de la coerción en el capitalismo, la lucha por el módulo histórico-moral de la sustancia de la sociedad que es el valor (la sustancia social por antonomasia), lo lanzarán temprano o tarde a practicar la misma condición ideal del acto productivo en el plano de la política, lo constituirán en un sujeto democrático en la escena de la construcción de la ideología. Tal es el rol levantado del trabajador productivo clásico en el trazo del curso histórico-ideológico. Es un hombre que será eternamente libre, aunque la libertad lo atormente como una pesadilla. Ya es tarde para decidir si quiere serlo o no.

Estamos en la política ex principio intrínseco. Eso dice que la política existirá siempre, con la legalidad (en el sentido democrático representativo) o sin ella. La política, dentro de ello, sin embargo, es ya la democracia libremente revelada, es decir, la sociedad ya descodificada, no críptica. Dicho de otro modo, la visibilidad de la coyuntura, que es el interés primero de la dominación burguesa, está condicionada a la separación de la sociedad y el Estado, aspecto que ahora mencionamos en otra connotación. La lectura o el reconocimiento, la detección, el recuento y la confutación de la recomposición perseverante, jamás ultimada de la sociedad civil en el capitalismo, son trabajos que están a cargo del *caucus* estatal que sólo de esta manera se adecua a su naturaleza, a causa final de clase. Por consiguiente, aunque no es del todo falso decir que en la reproducción del capitalismo, el Estado tiene una condición sin embargo no capitalista (Althusser) porque es verdad que el Estado capitalista tiene reminiscencias o memorias precapitalistas, como la represión, o sea la violencia como coerción física, al menos en su crisis, en su acumulación y atraso, con todo, no se puede derivar de ello el carácter no capitalista del Estado capitalista: su función esencial es la condensación de la ansiedad de la base en términos estatalmente utilizables para la reproducción.

Volvamos, sin embargo, por un instante, sobre el valor de la democracia para el Estado “separado”. Donde la sociedad civil se mueve, el Estado político se ratifica. La superestructura en general, hablemos en sus aspectos ideales como el derecho (la actitud tética) y la ideología, los soportes (el ejército, los funcionarios, etc.), está para la conservación, la tradicionalidad y la ratificación de las cosas, y no para su desplazamiento, menos para su inversión. Sin la ideología del Estado (la ideología en cuanto emisión) y sin la conciencia del Estado (la soberanía), no hay separación. Los argumentos subjetivos de este tipo son una previdencia. Sin separación, la lectura de la materia entregada por la sociedad civil es conjeturable. Finalmente, el Estado es ciego. En vez de conocer e internalizarse en la sociedad, de hacerse dueño y parte de ella como en el amor, se inclina a la pompa secular de

su aparición, que es la violencia legítima. Contra esto lucha con un género de impaciencia moral la burocracia, es decir, la carnalización del desprendimiento del Estado o capitalista colectivo. En ella se produce la contradicción de que, sin pertenecer a ella, es sin embargo la conciencia histórica de la clase dominante. Esta falacia de imbuir la esencia de una clase sin ser miembro de ella sólo era posible a partir de la separación de Estado y sociedad.

Es aquí donde aparece el argumento de la mediación. Ésta consiste en la aptitud de convertir las reacciones o mensajes, a menudo frágiles, que se producen en el llano de la sociedad en un lenguaje político asimilable para el *telos* clasista del Estado. Evadimos aquí la situación y la mencionada en la que el Estado, de escueta fundación y mínimo excedente, es tan incompleto como formulación estatal misma que su rol no consiste en ser el interlocutor estructural de la sociedad sino que el mismo se exterioriza como un elemento particular dentro de ella, es decir, como parte de las partes. En los hechos, la estructura de mediación (hablemos por ejemplo de que el parlamento o los partidos no insurreccionales o los sindicatos economicistas o los mediadores mismos *in corpore* son espacios de la *hybris* estatal, que es abundante). El Estado no puede creer en nada por encima de sí mismo, porque en esto consiste la irresistibilidad que es su carácter; pero eso no vale con la misma intensidad para el mediador. Éste no necesita tener una fe tan perfecta en el dogma estatal y debe contradecirlo, aunque es cierto que sólo lo suficiente para perfeccionarlo en su dominación. Es entonces el agente de la coyuntura y algo como el recaudador político del movimiento; el mediador es una mezcla entre el funcionario y el jefe social. Si la sociedad civil nacionaliza a los mediadores, es que ha llegado la hora de la crisis nacional general porque ellos ahora no creen más en el Estado y han comenzado o a creer en sí mismos o en el mito revolucionario. Es correcto decir, por tanto, que todo dirigente es un mediador hasta que no se convierte en un amotinado.

Por lo demás, no sólo se trata de que la superestructura tiende a no entender la subitaneidad permanente del magma social; en su otro extremo, es cierto también que el Estado no abarca más

que el ámbito en que existió en el momento constitutivo, o sea que es excepcional que el Estado político tenga la misma extensión que su ámbito espacial. En último término, esto depende (la validez afectiva) del grado en que se ha liberado de la costumbre ancestral que consiste en el acatamiento por el miedo a lo no resistible, aunque sin la pertenencia. *Obedéceme, aunque no creas lo mismo que yo*, tal es el apotegma precapitalista típico. La democracia, por tanto, se convierte en un elemento perentorio para la dictadura de la clase o razón de Estado, pero esto último es también el límite de la democracia. Lo inapelable es que cuando la dictadura, o sea la soberanía o la razón de Estado, no puede evitar que el descubrimiento o aparición sea también dictatorial, entonces estamos ante una mengua radical del óptimo. Éste es el caso de los Estados capitalistas atrasados.

4. LA DEMOCRACIA COMO AUTODETERMINACIÓN DE LAS MASAS

La democracia entendida como autodeterminación de las masas viene a ser el *desideratum* de este discurso. La historia de las masas es siempre una historia que se hace contra el Estado, de suerte que aquí hablamos de *estructuras de rebelión* y no de *formas de pertenencia*. Todo Estado en último término niega a la masa, aunque lo exprese o la quiera expresar, porque quiere insistir en su ser, que es el de ser Estado, es decir, la *forma sustancial* de la materia social. Por consiguiente, tenemos aquí un significado de la cuestión democrática que se coloca en la antípoda de la democracia en su función gnoseológica. Se puede decir que aquí se reemplaza la democracia *para la clase dominante* por la *democracia para sí misma*.

Para empezar por el principio, es necesario responder a la demanda sobre el criterio de *masa*. No entendemos por esto, por masa, un sinónimo de *mayoría*, pues eso nos haría desembocar inmediatamente en el concepto democrático representativo. El apelativo de masa se dirige de hecho a la calidad de la masa (a la

manera de lo que decía Marx de la “fuerza de masa” como fuerza productiva) y no a una mera agregación.

Por masa se tendrá por eso una suerte de polarización. La masa es la sociedad civil en acción, o sea, un estado patético, sentimental y épico de la unificación. Pero ¿qué parte de la sociedad? Un marxista dirá inmediatamente que tiene sus razones para elegir la autodeterminación del proletariado en el seno de la autodeterminación de la masa. Esto vale, sin embargo, para ciertas sociedades, ya proletariadas, y para ciertos proletariados. Lo que interesa es que incluso un número no demasiado grande de hombres, con sentido de la concentración y algún grado de temeridad táctica, puede expresar tendencias que están escondidas en el “sueño” de la sociedad. Es cierto por eso que, por muchos conceptos, la masa representa a la masa. Una parte de ella quiere (querer, equivale a “querer” de modo estatal, a voluntad de poder) en nombre de otra o, de alguna manera, manifiesta lo que la otra contiene y no conoce aún. Quiere decirse con esto que el acto de autodeterminación es un acto revolucionario y no un acto legal, de ninguna manera algo precedido por un escrutinio sino por lo que se llama “mayoría de efecto estatal”, lo cual puede venir del número de la masa o de su colocación más neurálgica o de la eficacia aguda de la determinación que produce. Lo que importa es que su acto contiene la inclinación general. Se deduce de ello que es un concepto localizado sobre todo en la fase de la táctica. Aun diría, la masa es a la táctica lo que la clase a la estrategia. De otro modo, cualquiera que sea la extensión de la masa, lo que importa es la recepción de su *llamado* de masa. Incluso si su pronunciamiento está compuesto por actos conscientes, la verdad de la autodeterminación debe estar dada siempre por un grado importante de espontaneidad y creatividad de masa. Éste es el verdadero *pathos* de la historia, y sin duda no es algo que esté vinculado de manera exclusiva al capitalismo. La autodeterminación de la masa, para decirlo del modo más rotundo, es lo único que puede sellar la definición del momento de fluidez de la superestructura. Si la democracia como conocimiento es un método de la burguesía, tenemos aquí ya un método de la sociedad civil.

Deseamos proponer algunas variables para ejemplificar esta posibilidad. Distingamos, *v. gr.*, los siguientes momentos conspícuos:

1. Momento de la fusión Estado-sociedad por atraso del óptimo, o sea que aquí el soberano es al mismo tiempo el hombre de carne y hueso de la clase dominante. Domina una vez en la sociedad civil, y la segunda, él mismo *in persona*, en el Estado.

2. Separación relativa clásica del capitalismo que obedece a la lógica de la valorización. El Estado sirve a los fines estratégicos de la clase en su conjunto, pero la niega en su particularidad.

3. Desprendimiento falso entre Estado y sociedad, como ocurre en el Estado aparente donde en realidad se llama *Estado*, por nominalismo, a una fracción; en realidad, el germen estatal está todavía sumido en la sociedad civil.

4. Segunda fusión, o sea disolución del *factum* estatal en la sociedad civil.

Si consideramos estas ecuaciones, que pueden ser más, la combinación entre los conceptos de la democracia nos propone algunas aporías. Vamos a examinar algunas.

Por ejemplo, una ecuación entre un Estado civil avanzado y un débil instinto de autodeterminación en la sociedad. Es el calaje típico de una clase política ilustrada. Aquí el Estado político está dispuesto a llevar hasta su ultimidad el principio democrático representativo. Puede, con todo, encontrarse con dos obstáculos. Por ejemplo, si la democratización social no existe. Segundo, si ella existe pero, no obstante, no es todavía uniforme. Aquí la función del conocimiento no puede ser ejercitada porque la cantidad de los votos no expresa su calidad. Tenemos entonces una relación antiética entre momentos que sin embargo son ambos democráticos. Se advierte con claridad hasta qué punto una fase de la democracia otorga o niega las condiciones de la otra. En este ejemplo, la idea igualitaria no es orgánica en las masas porque se debe distinguir entre la libertad como derecho, la libertad como dato asumido y la libertad como práctica. En otras palabras, el

derecho debe convertirse en un prejuicio y el prejuicio en un acto y, si se quiere, el acto en un hábito. La pobreza del hábito democrático inutiliza incluso la propia existencia de la democracia representativa. Rousseau se refería a eso cuando escribió que “el pueblo inglés es libre sólo en el momento de depositar su voto”.

Es claro que el propio uso representativo es una escuela conveniente para la institución del modo de ser del hombre libre. La verdadera escuela del hombre libre, con todo, es el acto de masa, y el principio de la autodeterminación define la manera en que ocurren todos los otros conceptos de la democracia. Con esto quizá podamos llegar a cierta conclusión de este largo *excursus*. Se deriva de él que la democracia representativa no es sólo deseable, sino que es la forma necesaria de toda integración racional del poder. Es, además el hábitat natural de la autodeterminación democrática, aunque los recaudos son notorios en sentido de que ni la democracia representativa es en todos los casos la vía única de la autodeterminación ni su existencia puede hacer oídos sordos a la problemática de la democratización social. Hemos visto también en qué condiciones puede operar la democracia como técnica estatal, o sea como punto gnoseológico de la sociedad. En tanto que es un *élan* propio de todas las épocas, *la autodeterminación de la masa*, sin embargo, *es el principio de la historia del mundo*. Consideramos por eso que es el núcleo de la cuestión democrática. Si es verdad que es un oficio del hombre disputar sobre las proposiciones del mundo, la autodeterminación es ya la aplicación de ese ademán por parte de la masa. Es en ese sentido que *lo que tiene el hombre de humano es lo que tiene de democrático*, porque está controvirtiendo todo lo que existe.

Este aspecto de la nobleza de la masa tiene, sin embargo, su propia desdicha. Quizá por eso Marx escribió alguna vez que la historia avanza por su lado malo. Un pueblo, por decir un caso, se remite siempre al momento de su constitución, es decir, a su *momento originario*, lo cual no se debe confundir con el momento constitutivo del Estado. En este sentido, todo acto fundacional tiene un *requisito* de masa. No obstante ello, ¿por qué hay pueblos que fundan su mito en el orden y pueblos que lo fundan en

la masa y su autodeterminación? ¿Acaso no es verdad que hay aquí una suerte de *temperamento* de los pueblos?

El principio de autodeterminación de la masa está hablando del aspecto de la grandeza de la especie. No se necesita repetirlo: el hombre no acepta la proposición de lo externo, o sea su inercia, sino cuando ha intervenido en ello. Pero el acto de la autodeterminación como momento constitutivo lleva en su seno al menos dos tareas. Hay, en efecto, una fundación del poder, que es la irresistibilidad convertida en *pavor* incorporado; hay, por otro lado, la fundación de la libertad, es decir, la implantación de la autodeterminación como una costumbre cotidiana. Es aquí donde la masa enseña el aspecto crítico de su propia grandeza.

Puede ocurrir, para referirnos a algo más concreto, si hablamos de lo nacional-popular, que lo popular no sea todavía lo nacional, o sea, que la nacionalización no se haya cumplido. Aquí salta la importancia de la democratización social. Con todo, por otro lado, la nacionalización ocurre siempre bajo un signo. Es muy distinta una nacionalización que ocurre bajo el llamado popular democrático, como en Francia, que una que ocurre bajo la convocatoria de la clase dominante en lo previo, como en Alemania. Alemania parece el ejemplo flagrante de una nacionalización reaccionaria. Alemania misma nos demuestra que puede haber *grandes actos reaccionarios de masas*.

Esto no significa que la autodeterminación de la masa es lo que da un sentido al resto de las acepciones sobre democracia. Sin embargo, *no comporta una tendencia progresista por sí misma*. En realidad, la sociedad civil concurre al momento determinativo con todo lo que es. Es en la lucha entre los aspectos de lo que lleva donde se define qué es lo que será. La sociedad civil, por tanto, es portadora tanto de tradiciones democráticas como de tradiciones no democráticas, y a veces es portadora de tradiciones no democráticas incluso en un acto de autodeterminación, es decir, en un instante democrático. En su “carga” está lo racional de su hábito y sus irracionalidades, su juicio y su prejuicio. ¿Cómo podría, por ejemplo, un pueblo como el peruano o el boliviano llegar a su autodeterminación sin considerar que la servidumbre

está en medio de la tradición popular? El antisemitismo, por otro lado, era una auténtica tradición popular alemana. En la crisis de los treinta, el pueblo alemán se autodeterminó eligiendo a su lado reaccionario. Es pues la lucha política, porque la política es el lugar donde se funden las hipótesis teóricas y la factualidad de la determinación de la masa, lo que define la forma de explotación del momento constitutivo.