



VNiVERSiDAD D SALAMANCA

Facultad de Filosofía

Máster Universitario de Estudios Avanzados en Filosofía

TRABAJO FIN DE MÁSTER

ÁLVARO GARCÍA LINERA: VIDA, OBRA Y PENSAMIENTO

Álvaro Pavón González

Tutora:

Prof^a. Dra. María Martín Gómez

Salamanca, junio 2022



VNiVERSiDAD D SALAMANCA

Facultad de Filosofía

Máster Universitario de Estudios Avanzados en Filosofía

Especialidad en Historia de la Filosofía y Filosofía Teórica

TRABAJO FIN DE MÁSTER

ÁLVARO GARCÍA LINERA: VIDA, OBRA Y PENSAMIENTO

Alumno: Álvaro Pavón González

Tutora: Prof^a. Dra. María Martín Gómez

AGRADECIMIENTOS

La presente investigación puede ser entendida como culminación de unos estudios iniciados hace ahora cinco años, cuando me traslado desde mi pequeño pueblo de Cáceres hasta Madrid, para cursar el Grado en Filosofía de la Universidad Complutense. En este tiempo son muchas las personas que han contribuido a mi crecimiento intelectual y personal. Por ello, resulta imprescindible hacer referencia a algunas de ellas, mostrando mi más sincero agradecimiento.

En primer lugar, a los profesores de la UCM durante los cuatro años del grado, y a los de la Universidad de Salamanca y la Universidad de Valladolid a lo largo del último curso que comprende el Máster en el que se encuadra este escrito. Muchos de ellos han contribuido, de una u otra manera, mediante comentarios, correcciones o aportes bibliográficos, a mejorar la calidad de estas páginas en particular, y de mi formación filosófica en general. Mención especial merece mi tutora, la profesora María Martín Gómez, por su honestidad, profesionalidad y cercanía (a pesar de encontrarse a actualmente a muchos kilómetros de Salamanca).

Curiosamente, una de las enseñanzas más valiosas que he podido descubrir gracias a nuestra disciplina es la importancia de la amistad. Estudiar esta carrera me ha permitido conocer a algunas de las mejores y más interesantes personas que forman ahora parte de mi vida, las cuales desinteresadamente, se han mantenido fieles ante toda circunstancia, ayudándome a mejorar y dándome fuerzas, en situaciones relacionadas con la filosofía y en otras que no lo están tanto. Mi agradecimiento sincero, a los que ya estaban antes, a los que han llegado a través de la filosofía y a los que han llegado por otros medios, en Cáceres, Madrid o Salamanca. Por razones obvias no pueden ser mencionados uno por uno, pero no importa. Ellos saben quiénes son.

Por último (y más importante), a mis padres y hermana. No es posible saldar de ninguna manera mi deuda respecto a ellos, pero espero que estas palabras sirvan para reconfortarlos. Por su apoyo y confianza constantes, desde y para siempre, sin necesidad de entender del todo la extraña pasión que aquí nos reúne.

A todos ellos: incontables gracias.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	8
<u>CAPÍTULO I</u>	
Vida y obra	11
1.1 Algunos apuntes biográficos.....	11
1.2 Producción intelectual.....	17
<u>CAPÍTULO II</u>	
Indianismo y marxismo: los fundamentos de una teoría	20
2.1 El problema del indio.....	20
2.2 El “encuentro de dos razones revolucionarias”.....	23
2.3 Una peculiar lectura de Marx.....	30
2.4 García Linera como crítico y receptor de José Aricó.....	38
<u>CAPÍTULO III</u>	
La dificultad interpretativa en su obra magna	44
3.1 Un acercamiento a partir de Dussel y su filosofía de la liberación.....	44
3.2 <i>Forma valor y forma comunidad</i> como punto de partida.....	51
3.3 Antropología y trabajo humano.....	53
3.4 Valor <i>versus</i> comunidad.....	58
<u>CAPÍTULO IV</u>	
El populismo como base	66
4.1 Iberoamérica: una posición complicada.....	66
4.2 La crítica a la modernidad desde dentro y desde fuera.....	67
4.3 Un término denostado.....	71

4.4 Algunas palabras sobre el populismo en España.....	81
--	----

CAPÍTULO V

Más allá de la instrumentalización del Estado.....	86
---	-----------

5.1 El liberalismo (o la reducción del Estado).....	86
---	----

5.2 El marxismo-leninismo (o la hipertrofia del Estado).....	93
--	----

5.3 El Estado como relación: superación del instrumentalismo.....	98
---	----

CAPÍTULO VI

Consideraciones finales: en torno al neoliberalismo.....	107
---	------------

6.1 ¿Continuidad o ruptura?.....	107
----------------------------------	-----

6.2 La conquista de la lógica mercantil en el Estado y la sociedad.....	113
---	-----

6.3 La noción de libertad: metafísica y filosofía política.....	119
---	-----

6.4 De la biopolítica a la psicopolítica.....	124
---	-----

CONCLUSIONES.....	131
--------------------------	------------

BIBLIOGRAFÍA.....	134
--------------------------	------------

“Anotaos esto, orgullosos hombres de acción: no sois más que peones inconscientes de los hombres de pensamiento, los cuales, en humilde silencio, han aprendido a menudo todo vuestro hacer del modo más exacto. Maximilian Robespierre no fue sino la mano derecha de Rousseau, la mano ensangrentada que sacó del seno de los tiempos el cuerpo cuya alma había creado Rousseau”.

Heinrich Heine¹

“Los filósofos no han hecho más que *interpretar* de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de *transformarlo*”.

Karl Marx²

¹ Heinrich Heine. *Sobre la historia de la religión y la filosofía en Alemania* (edición de Juan Carlos Velasco), Madrid: Alianza, 2008, III, p. 152.

² Karl Marx. *Tesis sobre Feuerbach* (traducción de Editorial Progreso), en Karl Marx y Friedrich Engels. *Obras Escogidas*, tomo I, Moscú: Editorial Progreso, 1980, §XI.

INTRODUCCIÓN

La investigación que presentamos trata sobre la vida, obra y pensamiento del autor boliviano Álvaro García Linera. Su *justificación* se encuentra relacionada con la vitalidad y originalidad de una obra en constante producción, que entabla diálogo con autores clásicos y también actuales, abordando temas diversos de gran interés y mostrando su vinculación con varios procesos políticos contemporáneos. Así, localizamos la motivación temática de nuestro Trabajo Fin de Máster en una de las tensiones que han recorrido la historia del pensamiento político: las posibilidades de aplicar de forma práctica lo previamente teorizado, y a la inversa, la fundamentación intelectual de la acción política. Partiremos del hecho de que la usual dicotomía entre teoría y praxis no es, como se ha presentado en muchas ocasiones, una relación antagónica. Dicho en otras palabras, la “pura” especulación teórica, por muy abstraída del mundo que se pretenda, puede tener de una u otra manera repercusiones históricas y sociales; y la acción política, aun procurando ser concreta y apegada a la *Realpolitik*, necesita de unos basamentos teóricos (aunque los mismos sean poco sólidos) para funcionar.

Los *objetivos* propuestos para las siguientes páginas son de dos tipos:

- A) *Objetivo general*: acercarnos a la vida y obra de Álvaro García Linera, con especial interés en sus ideas, ya que la importante difusión de su pensamiento en el ámbito de las ciencias sociales latinoamericanas no se corresponde con su presencia en la misma área de los estudios europeos en general.
- B) *Objetivos particulares*:
1. Localizar las consonancias y disonancias del contexto iberoamericano respecto al europeo-occidental, tomando como referencia al autor propuesto.
 2. Profundizar en el examen crítico que varias figuras del subcontinente (entre las que se encuentra Linera), han llevado a cabo respecto al “marxismo clásico”³, por considerarlo en muchas ocasiones una simplificación de los

³ A lo largo de esta investigación emplearemos, siguiendo a Perry Anderson, la ilustrativa diferencia entre el “marxismo clásico” (al que también nos referiremos como “soviético”, “ortodoxo” u “oriental”), frente al “marxismo occidental” (para no repetirnos, aparecerá nombrado como “heterodoxo”, o “crítico”, pudiendo añadir el lugar concreto del autor o la corriente referida: “iberoamericano”, “anglosajón”); cf. Perry Anderson. *Considerations on Western Marxism*, London: Verso, 1987, especialmente el primer capítulo: “The classical tradition”, pp. 10-31.

postulados marxianos⁴, así como una ideología incapaz de dar cuenta de contextos alejados histórica y socialmente del suyo propio.

3. Estudiar autores entre los grandes nombres de la historia de la filosofía occidental, partiendo de la interesante articulación que el pensador boliviano realiza entre herramientas conceptuales de figuras clásicas y problemas peculiares de la región iberoamericana.

La *metodología* contemplada ha seguido las líneas usuales de una investigación en el ámbito filosófico: lectura y estudio de la bibliografía primaria (obras de García Linera⁵), bibliografía secundaria (aprovechando su difusión y los numerosos artículos científicos publicados en torno a ella), y la selección de textos de autores centrales para la formación de Linera, como Marx, Mariátegui o Weber. A ello se ha sumado la consulta de recursos audiovisuales disponibles en la red, que pueden resultar de interés a la hora de apoyar lo estudiado en las fuentes. Dichos recursos comprenden desde conferencias hasta debates, pasando por intervenciones en televisión. Para hacer nuestra exposición lo más ordenada posible, hemos optado por presentar primero las influencias de Linera, o las corrientes que pueden servir de ayuda para su comprensión, y a continuación, desarrollar las posiciones que el autor boliviano adopta en referencia al problema tratado. Esta será la línea seguida a nivel expositivo en todos los capítulos, excepto en el primero (“Vida y obra”) y en el sexto (“Consideraciones finales: en torno al neoliberalismo”), por razones que explicaremos a continuación.

Por último, para resumir lo que el lector encontrará en las páginas posteriores, vamos a mencionar el *esquema* del TFM, en referencia a cada uno de los seis capítulos que lo conforman: I) Iniciamos la investigación con un breve capítulo en torno a la vida y la obra de García Linera, para poner de manifiesto la relación entre las dos. A continuación, II) estudiaremos las dos fuentes principales de las que (junto con el estatismo), bebe su pensamiento: el indianismo y el marxismo heterodoxo. La comprensión de las dos corrientes que acabamos de mencionar nos servirá como entrada para un III) capítulo dedicado en especial a su obra más importantes: *Forma valor y forma comunidad*; hemos

⁴ Utilizaremos el adjetivo “marxiano” cuando queramos señalar lo expuesto propiamente por Marx, reservando la acepción de “marxista” para las diferentes interpretaciones que otros autores han hecho de ello.

⁵ El Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO) en colaboración con la editorial argentina Prometeo, gestionan la “Biblioteca Álvaro García Linera”, encargada de poner al alcance de cualquier interesado la obra del autor. En su página web se pueden encontrar en abierto la mayor parte de las obras de García Linera: <https://www.clacso.org/biblioteca-alvaro-garcia-linera/>.

decidido comenzar el mismo con unas consideraciones en torno a la filosofía de la liberación, como prefacio a la lectura de la nombrada obra de Linera, debido a su considerable tamaño, la enorme dificultad y las singulares condiciones en las cuales se gesta. En cuarto lugar, IV) nos acercaremos al fenómeno del populismo a través de su teórico más conocido: Ernesto Laclau, por las repercusiones que ha tenido en los procesos políticos contemporáneos en Iberoamérica, acabando el capítulo con unas breves palabras sobre el populismo en España. Después, el lector encontrará una V) parte dedicada al tercero de los fundamentos que, junto con el indianismo y el marxismo crítico, articulan el pensamiento de García Linera, a saber, el Estado y su concepción “relacional” que, como proponemos, representa una superación integradora de la manera liberal y marxista-leninista de entender el entramado estatal como herramienta. Una vez tratada la cuestión del Estado, pasaremos a abordar una de las ideologías mayoritarias (si no hegemónica) del panorama actual: VI) el neoliberalismo, blanco de enormes críticas por parte de Linera. En este momento final, en lugar de seguir el patrón expositivo mencionado al hablar de la *metodología*, que estructura la mayor parte de la investigación, nos ayudaremos de las ideas de García Linera como un autor más entre otros que han estudiado el neoliberalismo, para dar cuenta de la capacidad interpretativa de sus ideas. Por último, presentaremos las conclusiones que se pueden extraer de nuestro Trabajo de Fin de Máster, para acabar con la bibliografía empleada.

CAPÍTULO I

Vida y obra

1.1 Algunos apuntes biográficos

Vamos a comenzar con ciertas consideraciones sobre la vida y la obra de la figura que nos ocupa. La relación entre la biografía y la producción intelectual de un autor suele ser importante y, en el caso del exvicepresidente de Bolivia, las circunstancias que rodean la gestación de sus escritos, así como lo peculiar y atropellado de su vida, hacen más acuciante detenernos en esta materia, advirtiendo primero al lector de que el recorrido que haremos será sintético, ya que en el presente estudio nos interesan más las ideas que la propia peripecia vital, la cual iremos conectando con su pensamiento. A nivel político se puede encuadrar dentro de cierta izquierda⁶ marxista y populista iberoamericana.

Álvaro Marcelo García Linera nace en la ciudad de Cochabamba (Bolivia) en 1962. Es el menor de los cuatro hermanos de una familia humilde, pero con ciertos recursos. Su adolescencia y juventud se desarrollan entre Cochabamba y La Paz, cursando los estudios de enseñanza secundaria y comenzando a esta temprana edad a interesarse por Marx y por clásicos de la corriente marxista, como Lenin. Ya desde este momento va fraguando el interés por los dos horizontes teóricos fundamentales que, junto con el posterior acercamiento al estatismo, compondrán sus fundamentos teóricos: el mencionado marxismo y el indianismo, a cuyo análisis dedicaremos el siguiente capítulo. El acercamiento definitivo al segundo se inicia tras la lectura de un libro de Fausto Reynaga titulado *El indio y el cholaje en boliviano*⁷. El interés por ambas teorías le llevará, como no podía ser de otra manera, a autores iberoamericanos de corte marxista, pero que se

⁶ El filósofo español Gustavo Bueno defendía la falta de unidad existente en la noción de “izquierda”, por la diversidad de las concepciones y los proyectos políticos (a veces muy diferentes) que siguen las corrientes que suelen comprenderse dentro de dicho vocablo. Esto conduciría a una oscuridad conceptual enorme, haciendo imposible la pretensión de claridad de las ideas filosóficas, lastrando también el análisis de aquellos que se acercan a hechos históricos mediante la univocidad. Para superar el problema, Bueno defiende la clasificación de ocho modelos teóricos dentro de la “izquierda”. Aunque no seguiremos tal clasificación, nos resulta sugerente que Bueno tome como criterio al Estado para su taxonomía. Como veremos, este punto de partida guarda interés para nuestra investigación; cf. Gustavo Bueno. *El mito de la izquierda*, Barcelona: Ediciones B, 2006, pp. 24 y ss. En general, no hablaremos en estas páginas de “izquierda” de forma unívoca, sino que intentaremos precisar lo máximo posible tal noción.

⁷ Cf. Juan Pablo Patriglia. “I always speak of a situational marxism: interview with Álvaro García Linera.”, *Religación. Revista De Ciencias Sociales Y Humanidades*, vol. 5, n° 26, 2020, p. 237.

ayudan de las herramientas del indianismo para comprender su realidad. Como veremos enseguida, entre ellos se encuentran José Carlos Mariátegui o René Zavaleta.

A principios de la década de los ochenta se trasladó a la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) para iniciar estudios en matemáticas, combinados con su interés por la sociología, la filosofía y la teoría política. La UNAM era por aquel entonces la institución más importante en el ámbito de las humanidades del subcontinente. Exiliados españoles de la guerra civil como José Gaos, Joaquín Xirau o Wenceslao Roces llegaron a dicha universidad décadas atrás, y contribuyeron al diálogo entre la filosofía europea y la iberoamericana, así como al florecimiento de las humanidades a través de cursos y traducciones de muchos clásicos, impulsados por las instituciones mexicanas y el Fondo de Cultura Económico (F.C.E). En la UNAM encontró Linera seminarios sobre Marx y *El capital*, impartidos por profesores de todo el subcontinente, a alumnos que podían asistir a los mismos libremente, sin necesidad de pertenecer a las facultades de filosofía o economía. Aquí conoció los análisis de Bolívar Echeverría y asistió a los cursos sobre Marx de Javier Fernández. Esta profundización en lo teórico viene acompañada de una de las influencias centrales de este periodo en lo práctico: la toma de contacto con el Ejército Guerrillero de los Pobres (EGP) guatemalteco⁸, que pretendía combinar la intervención armada guerrillera con las cuestiones de clase y etnia.

En esta época nuestro autor se encuentra en un intenso proceso de formación intelectual, manteniendo contacto con compañeros y profesores que contribuyen a profundizar en los temas que le interesan. También es aquí cuando entra en contacto por primera vez con una serie de escritos marxianos que van a ser muy importantes para su pensamiento posterior y que le van a permitir ensayar una lectura del autor alemán acorde con el contexto político de la región. Tales textos se encontraban en los *Marx and Engels Collected Works*, editados en inglés y desconocidos de manera general en el ámbito hispanoparlante. A través de unas fotocopias de dichos textos⁹ puede introducirse en la lectura de un Marx diferente, considerablemente distante a la visión que sobre el filósofo alemán profesaba el marxismo occidental. Esto le permite el estudio de algunas obras “marginales”, como los *Manuscritos sobre List*, el *Cuaderno Kovalevsky* o *Los apuntes*

⁸ Cf. Josefa Salmón. *Valor y comunidad: reencuentro marxista y boliviano. Una conversación con Álvaro García Linera*, La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia, 2018, p. 75.

⁹ Cf. Patriglia. “I always speak of a situational marxism: interview with Álvaro García Linera”, op. cit., p. 238.

etnológicos, recogidos años después en una voluminosa edición en la cual él mismo participará¹⁰.

En 1984 vuelve a Bolivia y está dos años continuando su actividad política e intelectual con el fin de articular el indianismo con el marxismo hasta que, en 1986 funda, junto con su hermano Raúl, su compañera Raquel Gutiérrez, Felipe Quispe (figura del movimiento indigenista), y otras personas, tanto campesinos como compañeros durante su estadía en México, el Ejército Guerrillero Tupac Katari (EGTK). Crean una pequeña editorial, Ofensiva Roja, para autopublicar sus cortas obras, y aparecen los primeros textos del grupo redactados por Linera, siendo firmados con el seudónimo de “*Qananchiri*”, que en aymara significa “el que arroja luz”¹¹. Comienza también su actividad armada a finales del año 1991. Poco más de medio año después, en abril de 1992, los cabecillas de la organización fueron detenidos, disolviendo su estructura con García Linera en la cárcel (donde estará cinco años), torturado por los servicios de inteligencia del gobierno con el fin de que delatase a sus colaboradores¹².

En ese momento comienza su estancia carcelaria, en el penal de máxima seguridad de Chonchocoro, cerca de la ciudad de La Paz. Los primeros meses son especialmente duros, debido a la presión a la que están sometidos él y sus compañeros, junto con las vejaciones por parte de los funcionarios de prisión, y el aislamiento a todos los niveles. Posteriormente y tras muchas dificultades, consigue que le permitan introducir un libro en prisión: *El Capital*, que debido a su título no despertó demasiado recelo en las autoridades que custodiaban su aislamiento. Inicia una lectura sistemática (o más bien relectura, ya que había leído la obra años atrás), aprovechando la cantidad de tiempo que la prisión le brinda. Al análisis de *Forma valor y forma comunidad* (obra que surge a partir de esa lectura) dedicaremos un capítulo entero, por lo cual, para no cansar al lector con repeticiones innecesarias, no diremos mucho más de esta etapa, si bien adelantamos

¹⁰ Cf. Karl Marx. *Escritos sobre la Comunidad Ancestral*, La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional, 2015.

¹¹ Cf. Adrián Pulleiro. “De ideólogo guerrillero a intérprete y copiloto del proceso boliviano. Seis momentos cruciales en la trayectoria intelectual de Álvaro García Linera”. *Revista de la Red Intercatedras de Historia de América Latina Contemporánea*, n° 4, 2016, pp. 11-12.

¹² Las macabras torturas sufridas por Linera y por su compañera, así como el proceso que comprende desde abril del 1992 hasta la redacción de su libro principal, en mayo de 1994, es resumido en la “Introducción a la edición de 2009”; cf. Álvaro García Linera. *Forma valor y forma comunidad. Aproximación teórica-abstracta a los fundamentos civilizatorios que preceden al Ayllu universal*, Madrid: Traficantes de sueños, 2015, pp. 35-40. En adelante, citaremos la obra como *Forma valor y forma comunidad*.

que lo que envuelve a la redacción de esta obra, así como los momentos previos a su salida de prisión fueron muy singulares y duros.

Pasamos a tratar el “lugar de enunciación académico”¹³, comprendido desde que abandona la prisión en 1997 hasta los albores del “lugar de enunciación institucional”, que se inicia en 2006 con la vicepresidencia del país. Durante estos años desempeña su actividad como docente, siendo invitado a múltiples universidades nacionales e internacionales, comenzando la docencia en la Universidad Mayor de San Andrés (UMSA), en diversas carreras y maestrías relacionadas con las ciencias sociales. La sociología será la disciplina que más intensamente trabaje, combinando las lecturas de autores principalmente adscritos de una u otra manera al marxismo (Negri o Bourdieu) con el trabajo de campo en colaboración con alumnos, visitando fábricas y centros de trabajo como material empírico de sus investigaciones¹⁴.

Es a principios del nuevo milenio y hasta finales de la primera década de este (momento en que ocurre su disolución oficial), cuando García Linera trabaja dentro del grupo *Comuna*, uno de los movimientos intelectuales y políticos con más peso en el país andino durante la primera década de los 2000, compuesto también por algunos integrantes del antiguo EGTK. Entre los nombres más ilustres de la agrupación se pueden recordar al propio García Linera, Raúl Prada o Luis Tapia. El interés intelectual de *Comuna* gira en torno a una correcta interpretación de la situación boliviana a través de las herramientas proporcionadas por tres tradiciones: indianismo, marxismo heterodoxo y acción revolucionaria nacionalista. Todo ello en vistas a construir un proyecto político que diese salida al problema histórico en torno a la pluralidad de naciones, respetando sus diferencias, pero estimulando el diálogo y la convivencia entre sí, orientadas hacia un horizonte progresista, intentando superar la hegemonía que un proyecto extraño a sus

¹³ Resulta interesante tomar como punto de partida para el estudio de García Linera los “lugares de enunciación” desde los que genera su pensamiento, ligados indisolublemente a los sucesos vitales y sociohistóricos que lo rodean. Tal es la estrategia seguida por Tomás Torres López en una de las pocas obras publicadas como libro sobre el autor boliviano. En ella, se presentan cuatro “lugares enunciativos” centrales en la trayectoria: guerrillero, carcelario, académico e intelectual. Cf. Tomás Torres López. *Comunidad y Estado en Álvaro García Linera. Un análisis a través de los lugares de enunciación (1988-2017)*, Santiago de Chile: Ariadna Ediciones, 2018, pp. 167-174.

¹⁴ Cf. Pulleiro. “De ideólogo guerrillero a intérprete y copiloto del proceso boliviano. Seis momentos cruciales en la trayectoria intelectual de Álvaro García Linera”, op. cit., pp. 15-16.

*propias características había implantado en la región. La alternativa residiría en una propuesta de carácter multinacional*¹⁵.

El espíritu de diálogo con otras corrientes y su vitalidad a la hora de relacionarse con estudiantes, investigadores e instituciones fue una de las características del grupo, siempre con miras a intervenir en la realidad social y no atrincherarse en la academia¹⁶. La importancia de *Comuna* es central para la posterior configuración del terreno intelectual boliviano, donde pensadores formados en el ámbito de las humanidades y las ciencias sociales (filosofía, sociología, historia), han influido con sus contribuciones de forma esencial al desarrollo del proyecto político que hasta hoy sigue vigente en Bolivia. Sin embargo, las discrepancias de sus integrantes respecto a la manera de entender la *nación* y las consecuencias políticas que se derivan de esta terminaron por disolver el grupo, para después iniciar una serie de debates entre los antiguos integrantes¹⁷.

El lustro previo a la primera victoria del *Movimiento Al Socialismo (MAS)* estuvo marcado por una inestabilidad política tremenda: se sucedieron cinco presidentes en tan solo cinco años (del 2000 al 2005)¹⁸. Tal victoria, lejos de ser un hecho casual, responde al descontento social fraguado como reacción al neoliberalismo, y sus políticas de privatización de lo público llevadas a cabo durante décadas. Muy especialmente desde 1985, con el triunfo de Víctor Paz Estensoro¹⁹. El descontento causado por los gobiernos que ocuparon el poder en momentos posteriores se materializó en dos importantes conflictos: la Guerra del Agua (2000) y la Guerra del Gas (2003), ambas reacciones plebeyas a un proceso de abuso y liberalización de recursos naturales tan básicos como los que dan nombres a ambas trifulcas, en beneficio de empresas extranjeras, con el beneplácito de una élite acomodada y criolla que gobernaba de espaldas al pueblo.

Como tendremos ocasión de ver en el capítulo III, en las organizaciones donde rige la *forma comunidad* la relación del individuo con la naturaleza y sus recursos es muy distinta

¹⁵ Cf. Maddalena Cerrato. “Ciudadanía y plurinacionalidad: líneas de tensión en la reflexión del grupo *Comuna*”, *Religación: Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, vol. 4, n°. 16, 2019, pp. 84-85.

¹⁶ Cf. pp. Christian Kanahuaty. “El campo intelectual en Bolivia: el Grupo *Comuna*”, *Debate*, n° 94, 2015, p. 83.

¹⁷ Para una exposición de tales diferencias, cf. Cerrato. “Ciudadanía y plurinacionalidad: líneas de tensión en la reflexión del grupo *Comuna*”, op. cit., pp. 85-87.

¹⁸ Cf. Álvaro García Linera. “Las tensiones creativas de la revolución”, en *Democracia, estado, revolución. Antología de textos políticos*, Navarra: Txalaparta, 2016, p. 203.

¹⁹ Cf. Pablo Iglesias, Jesús Espasandín, e Iñigo Errejón. “El regreso de Túpac Katari. Bolivia y los procesos de transformación global del capitalismo”, *Tabula Rasa*, n° 7, 2007, p. 134.

a la manera de entender esta que podemos tener los europeos. El abuso de la naturaleza y el saqueo de sus materiales en pos de la producción, se erige como uno de los elementos movilizadores con mayor fuerza de los procesos revolucionarios iberoamericanos²⁰. A pesar de que, en los casos mencionados, las reivindicaciones se inician lejos de las grandes ciudades y los centros de organización del poder y la burocracia. Partiendo de demandas muy concretas y básicas, como el agua, el descontento se va extendiendo hasta los centros urbanos, sumando otras reivindicaciones no satisfechas y buscando puntos de confluencia entre sí, y de oposición respecto al poder establecido, tornando demandas y crisis aisladas en descontentos estructurales. Se puede localizar una doble articulación en estos procesos: por un lado, una “resistencia reciente” hacia la lógica neoliberal, la cual se había introducido en el Estado y llevaba décadas realizando medidas encaminadas a la destrucción del tejido social y, por otro lado, una “resistencia antigua” referida a la oposición durante siglos por parte de los pueblos originarios de la región contra lo extranjero, y particularmente, a través de la lucha india. La introducción en el aparato burocrático de un partido hegemonizado por clases subalterna (especialmente indios) en un Estado que originalmente fue creado por criollos, tomando como modelo las constituciones liberales modernas, implica una reconstrucción de muchos elementos de dicho Estado para poder introducir las necesidades de los grupos mayoritarios a nivel cuantitativo, pero históricamente desplazados. Tal será uno de los temas principales tratados en el capítulo II.

En el año 2005, el *Movimiento Al Socialismo* gana las elecciones con más de la mitad de los votos. Por primera vez en la historia del subcontinente americano un indio, Evo Morales, dirige un Estado de mayoría no criolla. Como copiloto del proceso y fundamento intelectual encontramos a Linera, que asume la vicepresidencia del país andino. Ostentará el cargo desde esa fecha hasta el 2019, cuando ocurre el golpe de Estado que derroca el gobierno del *MAS* y le obliga a exiliarse fuera del país. Durante su larga estancia en la vicepresidencia del gobierno (nada menos que catorce años), se inician en un primer momento (2006-2009) una serie de medidas orientadas a contrarrestar las décadas de medidas neoliberales en el país. De esta manera, las políticas del gobierno tuvieron en el reconocimiento institucional del indio, o la gestión por parte de empresas estatales de los recursos naturales, algunos de sus intereses más importantes. Tras ella, nos encontraríamos con una segunda atapa (2009-2019), cuyo objetivo gira en torno a la

²⁰ Cf. *Ibidem*, p. 127.

recuperación de sectores estratégicos de la producción por parte del país, con una mayor presencia del Estado en la economía, así como la consolidación de las medidas propuestas en el primer momento²¹.

El último periodo biográfico que trataremos es el que comprende entre el 2019 y el presente. Aun siendo un espacio tan corto de tiempo, en él suceden muchas cosas: golpe de Estado, exilio, crisis mundial por el coronavirus y guerra entre Ucrania y Rusia (resumiendo estos últimos años). El golpe de Estado se produjo a finales del año 2019, tras días de protestas por parte de amplios sectores de la población, encuadrados a nivel sociológico dentro de las clases medias, y a nivel ideológicos dentro de las derechas opositoras. El descontento se fundaba en un supuesto fraude en las elecciones celebradas unas semanas antes, que daban nuevamente el triunfo al *MAS* de Evo Morales. Las revueltas en las calles, las voces críticas de algunos organismos internacionales y el apoyo de la policía y las fuerzas armadas obligan a dimitir tanto a Morales como a García Linera, ambos exiliados poco después, una situación que no se apacigua hasta que casi un año después, el *MAS* vuelve a ganar las elecciones, esta vez con Luis Arce a la cabeza, momento en que Linera puede volver al país. Durante su tiempo de exilio, el exvicepresidente continuó con su labor académica, como investigador en la Universidad General Nacional de San Martín (UNSAM), y como docente de sociología en la Universidad de Buenos Aires (UBA).

1.2 Producción intelectual

La obra de García Linera es dispersa y voluminosa. Teniendo en cuenta que es un autor de cincuenta y nueve años, podríamos catalogarlo aún como “joven” (al menos en el ámbito de la filosofía), algo que, unido a un interés por la producción intelectual desde temprano, hace pensar que la bibliografía *de y sobre* Linera proseguirá durante años. El interés mencionado se deja ver en el hecho de que escribió su primer libro con apenas veintiséis años y desde entonces, más de tres décadas después, no se ha interrumpido su labor, ni siquiera cuando se encontraba en la cárcel, o en los momentos de la vicepresidencia.

Vamos a seguir la opción de dividir su producción en tres bloques: I) artículos recogidos en compilaciones y antologías, II) bibliografía primaria en forma de libros, y

²¹ Cf. Patriglia. “I always speak of a situational marxism: interview with Álvaro García Linera”, op. cit., p. 247.

III) conferencias y conversaciones. Haciendo una diferenciación más general, podríamos quedarnos solamente con los dos primeros bloques, incluyendo dentro del segundo a las ponencias, ya que la mayoría de ellas han sido puestas por escrito y posteriormente incluidas en volúmenes, junto con las referencias y el aparato crítico pertinente. Respecto a algunos ejemplos de los textos que trabajaremos durante las páginas que conforman nuestro Trabajo de Fin de Máster, podríamos nombrar, *La potencia plebeya*²², con presentación y antología a cargo de Pablo Stefanoni, o *¿Qué es una revolución? Y otros ensayos reunidos* (I). En el apartado de obras publicadas directamente como libro (II), destaca el más voluminoso e importante, *Forma valor y forma comunidad*, así como *La política como disputa de las esperanzas*, que apareció hace apenas unas semanas. En el cajón final (III) de nuestra clasificación podríamos mencionar *Valor y comunidad: reencuentro marxista y boliviano*, que recoge la conversación del exvicepresidente con Josefa Salmón, o *Hegemonía, Estado y revolución democrática*, junto con Íñigo Errejón, gestado unos meses antes de la crisis política boliviana del 2019.

En cuanto a la bibliografía secundaria se puede apuntar que, aunque sean escasas las publicadas bajo el formato de monografía, es previsible que vayan apareciendo más textos de este tipo en años sucesivos. Por otra parte, es considerable el número de *papers* que podemos encontrar en torno a Linera en revistas especializadas²³, centrados en diversas problemáticas de su obra, en su biografía o en el diálogo de su pensamiento con otros clásicos, como tendremos ocasión de tratar. Los estudios que se han vertido sobre el exvicepresidente desde finales de los años noventa (momento en que comienza la difusión internacional de su pensamiento) se acercan fundamentalmente a cuatro temas²⁴: I) su concepción del Estado, II) la convulsa biografía, III) el extractivismo, y IV) las contradicciones que recorren su labor teórica y práctica. A estos cuatro temas, podríamos

²² Aunque existen artículos en inglés sobre García Linera, aun no encontramos muchas de las obras más importantes de su producción disponibles para el lector angloparlante (a excepción de algunos textos cortos). La compilación a la que hemos hecho referencia es una de las excepciones: cf. Álvaro García Linera. *Plebeian Power: Collective Action and Indigenous, Working-Class and Popular Identities in Bolivia*, Chicago: Haymarket Books, 2015.

²³ Destaca el caso de la revista *Religación*, del Centro de Investigaciones en Ciencias Sociales y Humanidades desde América Latina (Quito). En 2019 dedicó su decimosexto número a García Linera, bajo el nombre de “Nación, comunidad y Estado: aproximaciones críticas a la obra de Álvaro García Linera”, con un total de once artículos, nueve en español y dos en portugués, escritos por investigadores de distintas áreas de las ciencias sociales y las humanidades iberoamericanas.

²⁴ Cf. Torres López. *Comunidad y Estado en Álvaro García Linera. Un análisis a través de los lugares de enunciación (1988-2017)*, op. cit., p. 38.

añadir otras cuestiones posteriores, como la crítica al neoliberalismo o la revisión del marxismo economicista soviético y a la filosofía de la historia.

Como hemos apuntado en la Introducción, debido a que aún se encuentra en el momento de creación y difusión de sus ideas, es muy posible que el pensador boliviano se convierta durante las próximas décadas en una de las figuras más relevantes de las ciencias sociales internacionales. Esto representaría una especie de anomalía en la escena hispanoparlante, donde es muy usual que el diálogo se produzca entre los mismos investigadores iberoamericanos, que no son tenidos en cuenta por una comunidad científica circunscrita al contexto anglosajón. Como tendremos ocasión de estudiar en los cinco capítulos siguientes, el interés por García Linera reside (entre otras cuestiones) en la articulación entre “hombre práctico” (por su intervención directa en la política desde su juventud), y “hombre teórico” (fruto de su interés por la lectura de los clásicos como base para la acción). Tales son las dos facetas que pretendíamos poner de manifiesto mediante las citas de Heine y Marx que inician estas páginas.

CAPÍTULO II

Indianismo y marxismo: los fundamentos de una teoría

2.1 El problema del indio

Las bases filosóficas que articulan el pensamiento de Álvaro García Linera se pueden encontrar en la recepción heterodoxa del marxismo y la lectura crítica de la “cuestión del indio”, sumadas al interés por el estatismo, al que dedicaremos el capítulo V. Históricamente, indianismo y marxismo han estado separados debido, por una parte, a la focalización de la tarea revolucionaria hacia el proletariado por parte de los marxistas ortodoxos, que renegaban del interés hacia cualquier otro grupo por considerarlo pequeño burgués o contrarrevolucionario. Desde el lado indianista, encontramos cierto recelo en cuanto al acercamiento mediante categorías “eurocéntricas” a una realidad no soluble completamente en ellas, como la iberoamericana e indígena.

Un somero repaso histórico de este distanciamiento nos lleva al primer gran representante teórico que piensa en torno a la cuestión del indio, siendo uno de los intelectuales bolivianos con más peso. Se trata de Fausto Reinaga, que inicia una reflexión partiendo de presupuestos marxistas-leninistas, para posteriormente criticarlos y alejarse de ellos, en favor de un pensamiento genuino en torno al indio.

Este mismo desencuentro entre marxismo e indianismo también puede observarse en un segundo momento, a través del líder indio Felipe Quispe, compañero de García Linera en sus primeros años de militancia guerrillera. Su interés por el mundo aimara propone un escenario más concreto y aplicable a la realidad boliviana respecto al programa precedente, basado en una suerte de panindianismo para todo el continente.

El tercer periodo del indianismo se puede intuir entre finales de los noventa y principios de los dos mil. Es en este momento cuando el katarismo se erige como un discurso con la fuerza suficiente como para disputar la hegemonía ideológica al neoliberalismo, pudiendo decir hoy día que este es uno de los discursos políticos más importantes, con una presencia tremenda en el programa de las organizaciones de izquierdas en Iberoamérica. Podríamos entender al indianismo como una ideología comunitarista, que pretende defender unas tradiciones y una cultura ajenas a la lógica de la modernidad capitalista, y por ello, antagónica a la atomización social típica del neoliberalismo.

Las reflexiones de García Linera se encuadran en la línea de José Carlos Mariátegui, figura reivindicada continuamente por el exvicepresidente debido a que pertenece a la misma tradición que este. El filósofo peruano habría sido el primer autor marxista del continente en entender la necesidad de incluir el problema del indio en una reflexión con orientación emancipatoria. En el contexto boliviano, el indio no poseería la condición de raza o cultura más allá de su explotación y el aprovechamiento de su fuerza de trabajo y sus recursos. Ya desde el inicio de la república, con el mismo Simón Bolívar, podemos observar cómo las estructuras de dominación hacia el indio que se habían mantenido durante el control español diferenciaban entre “bolivianos” (todo aquél que hubiese nacido en la jurisprudencia del país) y “ciudadanos”, que debían conocer el español y encontrarse libres respecto a la servidumbre. A partir de esta distinción por la cual, de entrada, los indios no serían miembros de pleno derecho de la nueva república, resulta imposible *convertirse* en ciudadano, ya que el haber nacido indio implicaba estar toda la vida dentro de este grupo, exento de los derechos que poseían generalmente los criollos²⁵.

El intelectual peruano se esmera en señalar el hecho de que el capitalismo no se reduce solamente a una técnica, sino que lleva aparejada toda una serie de componentes morales, psicológicos y políticos que no habrían encajado tan adecuadamente en el subcontinente respecto a otros lugares. Se podría decir que es el primer autor desde sus coordenadas en romper con la ortodoxia marxista. Mariátegui elabora una interesante metodología en la cual se ayuda de elementos interpretativos del marxismo, aplicados de manera crítica y concreta a la realidad de sociedades coloniales como las de América. En este tipo de sociedades conviven elementos económicos y simbólicos anteriores al capitalismo (y en muchas ocasiones, como Linera también señalará, opuestos a él), con la inclusión posterior de sus equivalentes capitalistas.

Mariátegui reconoce al marxismo la explicación de los problemas remitiendo a las condiciones materiales, a la economía y al régimen de propiedad, lugares donde tiene su origen el problema del indio, a diferencia de la mayoría de los intentos de dar cuenta de dicha cuestión mediante lo administrativo o lo moral. La forma de enfocar el tema indio de manera subversiva se da a través del análisis marxista, en contraposición con la concepción liberal, que lo aborda a partir de parámetros morales, que tendrían que ver

²⁵ Cf. Álvaro García Linera. “Indigenous Autonomies and the Multinational State”, en *Latin America Critical Thought. Theory and Practice* (compilación de Alberto L. Bialakowsky, Pablo Gentili, et. al.), Buenos Aires: CLACSO, 2012, pp. 28-29.

más con reivindicaciones del mismo signo, llevadas a cabo hace ya siglos por figuras de la Iglesia, como el padre de Las Casas²⁶. El problema tampoco residiría en el ámbito pedagógico, algo que algunas corrientes pretendían señalar: desde el momento en que los indios lograsen adquirir una formación académica, su situación cambiaría sustancialmente, sin embargo, Mariátegui plantea de nuevo que, tal elemento, se puede entender como algo importante pero accesorio, estéril desde el momento en que no se focaliza la cuestión a partir de sus fundamentos económicos y sociales. La base para el acceso y la reivindicación de carácter moral, cultural y espiritual del indio parte de la cuestión de la tierra.

En paralelo a este debate, es un lugar común entender la independencia de las antiguas colonias españolas respecto a la metrópolis como un avance en comparación con la situación de los pobladores originarios de dichos lugares, sin embargo, para Mariátegui esto no fue del todo así. Esos movimientos se habrían servido de manera estratégica de la población india para conseguir sus objetivos políticos y mejorar su situación. Prueba de ello es que la mayoría de las revoluciones fueron comandadas por criollos, defendiendo el mantenimiento de un régimen que les beneficiaba y que mantenía en una situación de subordinación a la población india. En resumen, el cambio de una clase dirigente por otra no representa en la práctica una mejora real de la situación del indio, en tanto que “la solución del problema del indio tiene que ser una solución social. Sus realizadores deben ser los propios indios”²⁷. Uno de los hechos que explican el problema señalado se encuentra en que, desde el inicio, podemos observar una identificación entre el proceso de modernidad y el silenciamiento de todo aquello que tenga que ver con lo que cae fuera de la misma.

Entre los elementos identificados por el autor de los *Siete ensayos*, que separan el contexto europeo, donde la aplicación de los principios del marxismo ortodoxo puede resultar fecunda, respecto a su esterilidad en el marco iberoamericano y la necesidad de acercarse a este mediante categorías distintas, podríamos contar: la falta de industria y proletarización del continente, el predominio mayoritario del campesinado como clase y del indio como etnia, o la falta de arraigo respecto a la tradición marxista y socialista tanto en las masas como en las élites intelectuales. Mariátegui también se aleja del paternalismo

²⁶ Cf. José Carlos Mariátegui. *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1979, p. 23.

²⁷ *Ibidem*, p. 29.

típico de ciertas concepciones que pretenden decir a otros grupos o clases cómo deben actuar. Contra esto, propone que son los mismos indios los que deben guiar su proceso emancipatorio. No se trata de recuperar la antigua sociedad comunista inca, sino de aprovechar los elementos transformadores de ese contexto, combinados con las herramientas marxistas, para construir un proyecto político, económico y social alternativo al capitalista.

Sin embargo, tanto la propuesta de Mariátegui como después la de Linera, recibirá diferentes oposiciones. Las críticas vertidas tanto hacia Mariátegui como a García Linera son similares: de parte del marxismo ortodoxo, por representar una tergiversación de sus principios clásicos, personificados en la interpretación de origen soviético, y del lado indio, por acercarse a un tema restringido al nuevo continente, mediante categorías extrañas a él y de origen europeo. Por parte de Mariátegui, encontramos respuesta desde las primeras páginas de la obra que hemos citado, contra aquellos que le acusan de europeizante, así como el reconocimiento de que su etapa de mayor riqueza formativa se había dado en el viejo continente, y que la solución a los problemas de “Indo-América” pasa por ayudarse de las categorías interpretativas de la ciencia y el pensamiento occidental, pudiendo localizar también en este aspecto la cercanía con Linera.

2.2 El “encuentro de dos razones revolucionarias”

El “desencuentro” político e intelectual que históricamente han tenido dos movimientos de carácter revolucionario, marxismo e indianismo, se puede explicar, a modo de síntesis, remitiendo principalmente a cuatro hechos²⁸:

- I) La concepción teleológica: tal opción se puede entender como la clásica en referencia a la comprensión de la historia, que muchas corrientes marxistas han vertido, provocando entender las sociedades campesinas e indígenas, con sus formas precapitalistas, como un atraso en las etapas de desarrollo histórico (guardando interés solamente en la medida en que estas pueden encontrarse en tránsito hacia su conversión en proletarios, pero nunca *per se*), ya que para llegar al socialismo es necesario pasar antes por el capitalismo, entendiendo aquel como un desarrollo de este.

²⁸ Cf. Álvaro García Linera. “Nuestra América. Marxismo e indianismo”, *Tareas*, n° 130, 2018, pp. 110 y ss.

- II) La idea de que todo campesinado es pequeño burgués: defensores de su pequeña propiedad y elementos contrarrevolucionarios que deben ser anexionados al proletariado para formar parte de la historia. Esta idea lleva implícita la nefasta concepción de que países como Bolivia, con cerca de la mitad de su población campesina y un sesenta y dos porcientos de indios, son inservibles respecto a una revolución política.
- III) La negativa concepción estilada hacia la comunidad tradicional: por entenderla como desfasada y opuesta a la cultura proletaria. Este elemento no dejaba ver a los viejos marxistas el antagonismo existente entre la comunidad indígena y la estructura de socialización capitalista, perdiendo el potencial emancipador de estas.
- IV) El desinterés filosófico respecto a la multiplicidad de lenguas, culturas e historias de estos pueblos: a excepción de pensadores de principios del siglo XX como Mariátegui. Hasta bien entrado el pasado siglo, el acercamiento de la teoría marxista latinoamericana por esta pluralidad era despreciada, entendiéndose a la manera de un resquicio minoritario y premoderno que acabaría desapareciendo.

De manera similar a los cuatro elementos que habrían imposibilitado el diálogo entre marxismo e indianismo, García Linera menciona (sin pararse en su desarrollo) otros cuatro lugares que pueden ser provechosos a la hora de establecer tal diálogo²⁹: I) La teoría del desarrollo del capitalismo como proceso de subsunción formal y de subsunción real del proceso de trabajo bajo el capital, II) La teoría de la nación y de la colonialidad al interior de las sociedades capitalistas, III) La teoría de las formas de la comunidad y IV) La teoría de la revolución y el poder.

Se podría calificar la posición de García Linera como “indianismo katarista” (de lo que da cuenta su pertenencia en los años 90 a la guerrilla EGTK: Ejército Guerrillero Túpac Katari). El proyecto katarista tendría la ventaja de poder unificar de manera equilibrada el marxismo y el indianismo, ya que ambas posiciones por separado abogaban

²⁹ Cf. *Ibidem*, pp. 117-129.

o bien por el papel primordial del proletariado excluyendo al campesinado y a los indios, o a la inversa³⁰.

La primera gran construcción discursiva que se hace cargo del problema del indio la podemos encontrar, según Linera, en el mencionado katarismo, a través de una intención tanto teórica (de revisión de la historia, la cultura y la lengua que ha excluido a los indios), como práctica (denunciando las desigualdades y los problemas a los que se tienen que hacer frente los indios por el mero hecho de serlo). A partir de la década de 1970 y gracias a una “intelectualidad aimara” (donde encontramos al mencionado Felipe Quispe) que empieza a recibir formación superior, desplazándose a las ciudades, pero sin abandonar los lazos que les unen con sus orígenes, se comienza a construir un discurso propio, que entra en disputa con la narrativa que hacia ellos mismos se había promovido por parte del Estado y el tipo de izquierda a la cual hacíamos referencia antes. Una de las características hasta la fecha de países con una presencia significativa de población india en el nuevo continente, reside en la construcción del Estado a partir de la exclusión y la opresión en torno a los pueblos indígenas³¹.

García Linera no cae en la acrítica y extendida posición marxista de idolatría hacia el Estado como centro neurálgico organizador de la vida pública (algo que desarrollaremos en el apartado 5.3). Critica esta posición e identifica una gran cantidad de similitudes entre el capitalismo y dicho modelo, que no deja de ser una suerte de capitalismo de Estado, como ocurrió en la URSS durante décadas. Mientras el nacionalismo pretendía ignorar (como se había hecho hasta entonces) al indio centrándose en el votante mestizo y así mantener su poder, el socialismo ensayó una suerte de homogenización completa, eliminando las marcas distintivas indígenas para amoldar la sociedad entera en el esquema del proletario y, en cualquier caso, de reconocer la particularidad del indio. Todo esto se hace con vistas a obtener resultados electorales, y no por mor del reconocimiento real y la participación de la clase mayoritaria del país en la vida política. Otro punto de distanciamiento respecto a la lógica de la modernidad capitalista se encuentra en el hecho de que las comunidades indias son fundamentalmente ágrafas, teniendo un papel central

³⁰ Cf. Jian Ren y Ruohui Ma. “El indianismo de Álvaro García Linera”, *Res Publica. Revista de Historia de las Ideas Políticas*, nº 1, 2020, p. 70.

³¹ Cf. Álvaro García Linera. “Indianismo y marxismo. El desencuentro de dos razones revolucionarias”, en *La potencia plebeya. Acción colectiva e identidades indígenas, obreras y populares en Bolivia* (antología y presentación de Pablo Stefanoni) Buenos Aires: CLACSO-Prometeo, 2021, p. 417. En adelante, citaremos la obra como *La potencia plebeya*.

la expresión oral, así, la cultura india se caracteriza por lo que hace y no por lo que dice, siendo las dos etnias predominantes en Bolivia la aimara (con especial interés por parte del katarismo) y la quechua.

Es necesario señalar un sutil pero importante matiz entre *indianismo* e *indigenismo* presente en García Linera: el indianismo pretende focalizar en la importancia histórica de los pueblos indios, así como en su potencial transformador, mientras que el indigenismo procura más bien denunciar la situación de exclusión de estos respecto a la normalidad vigente, intentando incorporarlos mecánicamente. La distinción que acabamos de señalar se deja ver en el proyecto del Estado boliviano a partir de la toma de poder por parte del MAS: el esquema clásico del Estado-nación pretendería homogenizar a los diferentes pueblos que lo componen, mientras que la pretensión del modelo plurinacional boliviano se cifra en la intención de incluir a esos pueblos distintos, atendiendo a sus peculiaridades y con especial énfasis en el indio y el campesino, sujetos que han sido históricamente olvidados. De esta forma, podríamos hablar del indianismo como una ampliación del proyecto indigenista, más inclusivo y atento respecto a las peculiaridades del indio, sin olvidar la convivencia con los otros grupos diferentes que también están en el país³².

En contextos como el andino, algo que en otros lugares puede resultar secundario como es la elección metodológica de la linealidad para comprender la historia, implica plantear el desarrollo de los lugares que parten de formas evolucionadas del comunitarismo, encuadrando a estos dentro de la categoría de feudalismo, aunque sus relaciones productivas sean muy distintas a las de otros sitios que sí caen de lleno dentro de dicha categoría. En muchos casos la elección mencionada se traduce en aceptar que las formas comunitaristas deben ser eliminadas para dar paso al capitalismo, y así alcanzar el siguiente eslabón histórico de la cadena, reservado al socialismo. Esta manera de entender el devenir histórico tiene como inconveniente negar el potencial emancipador de la *forma comunidad*, imposibilitando la cooperación entre proletariado y campesinado (e incluso enfrentando ambos, como se ha visto en muchos momentos históricos), a pesar de la centralidad de la segunda clase en países como Bolivia, llegando a sostener Linera que, sin esta clase, el cambio en países agrarios es, básicamente imposible³³.

³² Cf. Ren y Ma. “El indianismo de Álvaro García Linera”, op. cit., pp. 68-69.

³³ Cf. Álvaro García Linera. “Introducción al *Cuaderno Kovalevsky*”, en *La potencia plebeya*, op. cit., p. 26.

Como podemos observar, encontramos una crítica feroz del pensador boliviano, tanto hacia el marxismo ortodoxo de raigambre soviética, como al marxismo que proliferó de manera hegemónica por el continente durante el siglo XX que, siguiendo su misma estela, acepta de manera acrítica unos principios que ni siquiera eran ya válidos para la situación europea:

“El marxismo latinoamericano [...] al reducir la temática de las clases sociales meramente al ámbito de la economía y de la propiedad, dejó de lado el componente cultural, ideológico y simbólico que siempre está presente en la construcción de las clases sociales y, por lo tanto, no pudo comprender los elementos movilizados o los elementos que gatillan al final la indignación moral de los sublevados.[...] En última instancia lo que moviliza a la gente son las formas cómo se gatillan los mecanismos de indignación moral frente a las autoridades y a los poderosos”³⁴.

García Linera sostiene que los intereses de Marx no *solamente* se centran en las grandes civilizaciones (si bien es cierto que es el centro de su reflexión), ya que encontramos una serie de textos en los que se desmarca de la típica concepción teleológica de la historia que se le ha achacado muchas veces. Podemos ver esto más concretamente cuando el autor de Tréveris analiza sociedades periféricas, abandonando Europa y América del Norte, “al rechazar frontalmente los intentos de caracterización feudal de la historia socioeconómica de India y Argelia, explícitamente está rechazando [...] todo tipo de visión mecánica y lineal de la Historia, según la cual todos los pueblos del mundo tendrían que recorrer caminos similares a los de Europa”³⁵. Marx alejado de la tergiversación mecanicista del marxismo ortodoxo, estaría proponiendo un modelo de estudio a través de categorías concretas del lugar analizado, oponiéndose a la idea de proyectar un único esquema a realidades muy diversas y diferentes.

Se puede establecer un punto de unión entre el modelo de Estado liberal (por mucho que sobre el papel este se regocije en la bandera de la igualdad de los individuos; o más bien de los *ciudadanos*, siendo este el problema, ya que, en rigor, los indios no caían dentro de esta categoría), y la exclusión del indio, reservando durante décadas los derechos propios de la ciudadanía solamente a los criollos. Nos encontramos también desde el inicio de la constitución del país, con que la lengua oficial fue el español (a pesar de que las lenguas habladas en este territorio se contaban por decenas), de tal manera que

³⁴ García Linera. “Nuestra América. Marxismo e indianismo”, op. cit., p. 113.

³⁵ García Linera. “Introducción al *Cuaderno Kovalevsky*”, op. cit., pp. 14-15.

la relación con la educación, las instituciones públicas o la burocracia se hacía en un idioma que, en muchas ocasiones, era poco dominado o simplemente desconocido para la mayoría de la población. Un caso similar encontramos en la situación de la hegemonía cultural, guiada por los mestizos, a pesar de ser nuevamente la minoría. Es visible la manera en que el discurso de la igualdad jurídica y la movilidad en la jerarquía social queda limitado a pura retórica, desde el momento en que no se ofrecen las condiciones materiales que aseguren esto, así como una orientación jurídica que dé cuenta de la pluralidad étnica y cultural de un país. La falta de reconocimiento que hemos nombrado, sumado al expolio de recursos naturales básicos, son el caldo de cultivo para la difusión de un proyecto opuesto al vigente hasta ese momento:

“el punto de inicio de las sublevaciones y de expansión de la ideología indianista se da en el momento en el que las reformas de liberalización de la economía afectan a las condiciones básicas de reproducción de las estructuras comunitarias agrarias y semiurbanas (agua y tierra) [...] el deterioro creciente de la estructura económica tradicional de la sociedad rural y urbana ha dado lugar a un fortalecimiento de los lazos comunitarios, como mecanismo de seguridad primaria y reproducción colectiva”³⁶.

Se podría pensar que la contribución más importante de las comunidades indígenas a la práctica política reside, debido a su organización histórica, en el comunitarismo característico de lo indio. Este modelo casaría a su vez mejor con un régimen de democracia directa que con una democracia representativa (si bien es cierto que este segundo tipo también es compatible), prueba de ello está en la asamblea o la reunión. De esa manera, la estructura de decisiones acordes con el Estado burocratizado pierde su legitimidad, en favor de decisiones cuya base se encuentra en la decisión colectiva y la moralidad que le corresponde, constituyendo nuevas formas de poder: “el viejo poder, enajenado como Estado, retorna a la fuente de donde se autonomizó: las personas sencillas de carne y hueso”³⁷.

La manera de hacer política que acabamos de señalar tiene como horizonte devolver el poder al pueblo del que un día emanó. Se plantea como antagonista a la organización política de un Estado burocratizado al servicio de los intereses del capital (expuesto con mayor detalle en el apartado 5.1). Linera entiende como una de las primeras barreras para

³⁶ García Linera. “Indianismo y marxismo. El desencuentro de dos razones revolucionarias”, op. cit., p. 422.

³⁷ Álvaro García Linera. “Narrativa colonial y narrativa comunal”, en *La potencia plebeya*, op. cit., p. 223

la relación democrática entre el Estado y la sociedad, el hecho de que se construya un Estado “monoétnico”³⁸, a pesar de estar conformado por una pluralidad de naciones de diversas etnias, a lo que se suma un contexto no homogéneo (de ahí que la pretensión de homogenización liberal sea inútil) en el cual también, a nivel infraestructural, conviven varias economías. Para resolver esta suerte de “esquizofrenia” estatal se propone, precisamente, no proyectar de manera forzada el esquema de la modernidad política occidental y la homogenización cultural³⁹.

A Linera le interesa especialmente la noción de propiedad comunal, también presente en el mundo indio, con la que Marx se acerca al tipo de propiedad existente en contextos (generalmente no occidentales) donde el capitalismo no se ha implantado de manera tan clara y no ha dado paso a la propiedad individual y privada. A través de lo expuesto en los estudios marxianos sobre etnología, podemos observar un Marx que desprecia el colonialismo europeo y valora las formas sociales propias de pueblos ancestrales, para las cuales la lógica civilizatoria del capitalismo resulta extraña.

Es necesario abandonar la taxonomía clásica marxista según la cual la pertenencia a una clase social se establece por una relación “objetiva” de posesión o desposesión respecto a los medios de producción, ya que esto, lastra la comprensión de lugares que no se adaptan totalmente a dicho esquema preestablecido. En contextos no industriales como los de las partes del sur y centro de América, encontramos una pluralidad de formas productivas y relaciones sociales que conviven en un mismo tiempo y espacio, al contrario de lo observado, por ejemplo, en Europa, donde el dominio del capitalismo es casi total. A la hora de acercarnos a la relación entre teoría y praxis, detectamos en Linera un diálogo de ambas partes, buscando el equilibrio entre sí. La predominancia de una parte sobre otra estará reservada a la situación concreta, distanciándose así tanto del marxismo ortodoxo, basado en la praxis política y de espaldas a la fundamentación teórica, como del marxismo “mesiánico”, que pretende limitarse a la reflexión teórica intentando proyectar *a priori* un esquema en una realidad que muchas veces no es soluble en él⁴⁰.

³⁸ Cf. García Linera. “Indigenous Autonomies and the Multinational State”, op. cit., pp. 44-45.

³⁹ Cf. Ibidem, p. 56.

⁴⁰ Cf. Ramiro Parodi. “Claves althusserianas para leer el marxismo de Álvaro García Linera”, *Astrolabio*, n.º 17, 2016, p. 295 y ss.

2.3 Una peculiar lectura de Marx

Como es bien sabido, la obra de Karl Marx representa uno de los cuerpos teóricos más extensos y problemáticos de la filosofía moderna. A este hecho hay que añadirle las peculiares circunstancias que rodean la confección de sus obras, así como la gran cantidad de disciplinas en las que influye, o los intereses políticos que han contaminado desde siempre la recepción del autor de Tréveris. Resulta curioso observar cómo casi todos sus seguidores guardan para sí el título de “marxista verdadero”, por mucho que sus lecturas se alejen de cualquier otro intelectual que se atribuya el mismo calificativo. Ríos de tinta se han vertido para intentar determinar aquello que Marx pretendía transmitir en las miles de páginas que conforman su obra publicada en vida o póstuma, los apuntes de sus libretas o los cuadernos donde recogía la preparación para sus textos. Este interés casi místico se inicia ya durante su propia vida, tal y como lo relata su gran amigo Engels: “Marx había dicho a fines de la década del 70, refiriéndose a los “marxistas” franceses, que «*tout ce que je sais, c'est que je ne suis pas marxiste*»⁴¹. Es decir, “lo único que sé es que no soy marxista”.

Estas interpretaciones (y tergiversaciones) se dan en un primer momento, de manera mayoritaria en el oriente europeo, con autores como Lenin (que, por otra parte, resulta ser de gran ayuda en ciertas cuestiones para la teorización de Linera) o Plejánov, centrados en problemas de carácter fundamentalmente económico y político, al calor de los movimientos sociales que desembocarían en la Revolución de Octubre y la posterior formación de la URSS. En un segundo momento encontramos a filósofos pertenecientes al “marxismo occidental”, como Benjamin, Marcuse o Althusser, cuya preocupación se centra en cuestiones más cercanas a la teoría y a la filosofía “profesional”, pudiendo observar cierta desconexión con las masas⁴², así como el rechazo abierto en algunos casos del programa soviético.

El pensador boliviano no se encuadraría, por utilizar la taxonomía de Perry Anderson, ni dentro de los marxistas occidentales ni de los orientales. Aunque *a priori* pueda resultarnos mayor la familiaridad respecto al primer grupo, no podemos olvidar que García Linera toma ideas de unos y de otros. El elemento más importante a la hora de

⁴¹ Friedrich Engels. “Carta a Konrad Schmidt” (traducción de Editorial Progreso), en Karl Marx y Friedrich Engels. *Obras Escogidas*, Tomo III, Moscú: Editorial Progreso, 1973, p. 510.

⁴² Cf. Anderson. *Considerations on Western Marxism*, op. cit., pp. 56 y ss.

encuadrarlo fuera de esta clasificación lo encontramos en el hecho de que la misma se elabora desde Europa, no teniendo en consideración los criterios adecuados para comprender la peculiaridad de la tradición de autores iberoamericanos que, aun siendo marxistas, pretenden ayudarse de las herramientas interpretativas que esta corriente de pensamiento les brinda, para comprender una realidad en muchos casos más plural que la europea, incluyendo en su labor, como acabamos de observar, el problema del indio o del campesino, mientras que los marxistas europeos (orientales), por ejemplo, solo se interesan en determinadas ocasiones por el campesinado, generalmente para señalarlo como una suerte de “residuo feudal”. Frente a esto, en el exvicepresidente podemos observar una triple articulación general: I) diversas lecturas de la tradición marxista y marxiana, II) el interés por el indianismo y el comunitarismo con sus particularidades en el contexto iberoamericano, y III) el Estado como relación, de tal manera que este no sería el objetivo final que alcanzar, ni tampoco simplemente una herramienta, sino una suerte de puente a través del cual implementar una serie de medidas orientadas a un proyecto político progresista que mejore la vida de sus integrantes⁴³.

Se puede sostener que Linera lleva a cabo un ejercicio de “traducción” respecto a las categorías de figuras encuadradas en la tradición marxista occidental, tales como el propio Marx, Gramsci o Bourdieu, siendo dicha corriente la que más presencia tiene en su teoría. Como hemos señalado más arriba, ciertamente, no es adecuado enmarcar a García Linera dentro del grupo de marxistas occidentales, ya que su reflexión parte de la combinación de estos pensadores, con otros del contexto Iberoamericano, y también, con las aportaciones teóricas de Lenin y la experiencia prácticas de los procesos revolucionarios rusos de principios del siglo XX. Podemos encontrar una asimilación del pensamiento de tales escritores, pero de manera crítica y situada, haciéndolo acorde con la situación iberoamericana⁴⁴.

Como hemos esbozado en la parte biográfica, Linera comienza a interesarse por la política desde una edad temprana, iniciando las lecturas de los clásicos marxistas en su adolescencia. Antes de cumplir los veinte años, ya en México, se ve influido por las interpretaciones de Bolívar Echeverría en la Universidad Nacional Autónoma de México, si bien no puede asistir al seminario de este sobre *El Capital*, como sí hizo durante la

⁴³ Cf. Parodi. “Claves althusserianas para leer el marxismo de Álvaro García Linera”, op. cit., p. 302.

⁴⁴ Cf. Juan Pablo Patriglia. “Álvaro García Linera y la sociología de Pierre Bourdieu. Una traducción desde Bolivia y el marxismo crítico”. *Astrolabio*, n.º 28, 2022, pp. 418-419.

misma época con los seminarios de temática similar impartidos por profesores de la facultad de Economía como Javier Fernández. También comienza ahí su interés por las formas de lucha armada y guerrilla⁴⁵.

Denomina a su interpretación como “marxismo situacional”, en tanto que su propuesta, en lugar de pensar el mundo a partir de un esquema y después proyectar el mismo en otra serie de realidades diferentes a él (dicha operación haría el marxismo ortodoxo), tiene la capacidad de tomar en consideración más elementos, añadiendo unos y eliminando otros, en referencia a la correcta interpretación de la realidad a la cual acercarse⁴⁶. Una de las diferencias esenciales entre la propuesta de Linera y la de la ortodoxia marxista radica en que la primera pretende, como venimos señalando, atender a las peculiaridades del contexto desde el cual se piensa, haciendo hincapié en el potencial emancipatorio de las clases subalternas como oposición, por su propia condición, al programa capitalista, mientras la segunda, solo acepta una homogenización universal a través de la batuta del proletariado y la disolución (o asimilación) del resto de clases dentro de este, en tanto que protagonista de la historia en su lucha agónica con la clase dominante y enemiga: la burguesía.

Las lecturas tradicionales de Marx han visto históricamente en la teoría del autor de Tréveris y, más concretamente en su principal obra, *El Capital*, un manual de economía, y también una especie de teoría sociología de las clases sociales. Las interpretaciones a las que se adhiere Linera remarcan no tanto la centralidad de los elementos que acabamos de nombrar en la teoría marxiana, cuanto temas menos conocidos, como la crítica a la supuesta pretensión de cientificidad de la economía política (que podemos observar en el subtítulo de la obra: *Crítica a la economía política*), así como una intención materialista a la hora de acercarnos a disciplinas como la antropología o la historiografía.

Uno de los hechos que hacen caducas las categorías del marxismo clásico deriva de la utilización masiva de la tecnología (y su confianza) en el proceso productivo, algo que provoca además, que se erosione la conciencia de unidad respecto al gremio al cual pertenecían trabajadores que ahora, en lugar de realizar una labor específica y estable, se encuentran expuestos a los envites de la lógica neoliberal, que nos obliga a trabajar un día

⁴⁵ Cf. Patriglia. “I always speak of a situational marxism: interview with Álvaro García Linera.”, op. cit., p. 238.

⁴⁶ Cf. Ibidem, pp. 248-249.

en una fábrica y a la semana siguiente convertírnos en emprendedores y “jefes de nosotros mismos” en otro lugar.

Siguiendo lo expresado anteriormente, el punto de partida del marxismo de cuño soviético hace imposible tanto la comprensión de contextos con tantos actores como el iberoamericano, como la reivindicación del potencial emancipador de clases distintas al proletariado, organizadas en comunidades con formas de vida que, por su historia, cultura o religión, no cuadran dentro de los esquemas típicos de la sociología marxista.

Una de las categorías teóricas que le ayudan a señalar la disonancia que acabamos de mencionar, es tomada del filósofo René Zavaleta, siendo de los pensadores que más le influye, ya que en él se vislumbra el afán por entender la compleja realidad andina mediante categorías cuyo origen se cifra en Marx, pero repensando y ampliando las mismas. Se trata del concepto de sociedad (o formación) *abigarrada*⁴⁷, que hace posible dar cuenta de un fenómeno determinante a la hora de comprender la conformación social e histórica del nuevo continente: la pluralidad en lo que refiere a los distintos modos de producción, lenguas, culturas o formas de gobierno que se han desarrollado en tiempos distintos pero que, a diferencia de otros lugares (señaladamente Europa), donde el devenir va eliminando las formas de organización social y económica precedentes de manera progresiva, en Iberoamérica encontramos la convivencia simultánea de elementos de diversa índole, por lo cual los análisis referentes a la lucha de clases como expresión determinante del motor histórico, deben ser repensados en referencia al abigarramiento mencionado.

Bajo el esquema del marxismo ortodoxo, la opresión principal se encuentra en la pertenencia a las clases dominadas (proletariado, campesinado), encontrándonos con una serie de opresiones de carácter secundario, que religan a aquellos que las sufren a situaciones parciales de represión, pero nunca tan profundas como la de clase. Entre estas opresiones podríamos mencionar, por ejemplo, el ser mujer, homosexual, o pertenecer a una raza o etnia diferente. A través de la categoría de “capital étnico” de raigambre bourdieuana, Linera logra superar la mencionada contraposición para elaborar un análisis

⁴⁷ Cf. René Zavaleta. *Las masas en noviembre*, en *La autodeterminación de las masas* (antología y presentación de Luis Tapia), México D.F.: Siglo XXI, 2015, pp. 209 y ss.

orgánico de las opresiones, poniendo al mismo nivel las referentes a la clase y las de origen racial⁴⁸.

Como ya hemos apuntado, el “marxismo situacional” que García Linera defiende, le lleva a no aceptar la linealidad de la interpretación en clave historicista de una enorme cantidad de pensadores pertenecientes a la filosofía marxista, ya que esta presupone al proletariado como sujeto revolucionario por excelencia, protagonista principal de la historia, excluyendo al resto de grupos, minando a su vez el potencial transformador de las demás clases, mayores en cuanto a número e importancia en el contexto andino⁴⁹.

Respecto a la interpretación en clave historicista de la teoría marxiana, como en tantos otros aspectos, los defensores y detractores de un supuesto camino necesario hacia el cual la humanidad, por razón de la dinámica interna del desarrollo capitalista y de la lucha de clases, se encuentra abocada, se cuentan por decenas. Entre los más célebres intérpretes de la *filia historicista* en Marx encontramos a los autores soviéticos que al inicio del apartado encuadrábamos dentro de la categoría de “marxismo oriental”, de raigambre economicista y que entienden que la sociedad humana debe pasar necesariamente por una serie de estadios de evolución social, sintetizados a través de los cinco modos de producción clásicos: el comunismo primitivo, el esclavismo, el feudalismo, el capitalismo y el socialismo. Autores como Lenin o Stalin entendieron la historia de esta manera, sosteniendo que existía una interpretación necesitarista de la historia en Marx.

Frente a la lectura mencionada encontramos a otros pensadores que, como en el caso de Althusser, aun reconociendo el enorme trabajo respecto a la comprensión de la historia y la pretensión de abordar su estudio de forma científica, presente en Marx, centra sus energías en localizar el momento en que este rompe con las categorías hegelianas (como es conocido, este hecho se daría a partir de 1845), e implícitamente con la filosofía de la historia. Otro autor, en la línea de Álvaro García, muy reacio a la teleología historicista y que, también mezcla corrientes e influencias en la construcción de un pensamiento peculiar es Walter Benjamin. El pensador judío se coloca en las antípodas de los soviéticos para focalizar su atención en los oprimidos en lugar de en los grandes

⁴⁸ Cf. Patriglia. “Álvaro García Linera y la sociología de Pierre Bourdieu. Una traducción desde Bolivia y el marxismo crítico”, op. cit., p. 432.

⁴⁹ Cf. Guillermina Genovese. “Álvaro García Linera y la lectura marxista de la historia”, *Religación: Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, vol. 4, núm. 16, 2019, pp. 41-42.

protagonistas de la historia, centrándose en los lumpen y en los olvidados como sujeto central y baluarte de su crítica al historicismo y a la ideología que lo acompaña⁵⁰.

Para finalizar este apartado, vamos a detenernos en una obra que arroja bastante luz respecto al marxismo que profesa García Linera. El texto en cuestión comienza interrogándonos de forma sugerente: ¿Por qué leer hoy nuevamente el *Manifiesto Comunista*?⁵¹ La pregunta es respondida mediante una afirmación plural: es necesario reivindicarlo por su significado, como texto fundamental en la conformación del marxismo, pero a la vez, mediante una actitud de análisis crítico. Este curioso movimiento le sirve a Linera para criticar el dogmatismo marxista que, bien bajo la forma de partido político o sindicato, bien a través del control del Estado, habría traicionado el espíritu del *Manifiesto*, es decir, el examen del orden de cosas existente, en favor del catecismo adjunto a este texto, convirtiéndolo simplemente en un *recuerdo literario*, tal y como reza el título de la obra en torno a la cual estamos trabajando.

Nos detendremos un momento, para comentar la crítica de Linera a un marxismo de carácter aceleracionista, es decir, aquel que confía en la potencialidad emancipadora que ofrece el uso de la tecnología para acabar con las limitaciones naturales de la humanidad. Recordemos la célebre obra de Paul Lafargue, *El derecho a la pereza*, yerno de Marx, donde básicamente se sostiene que la tecnología creada por el ser humano a través de la orientación correcta podría liberar a este del trabajo y de las sujeciones a las que se encontraba unido en otros estadios históricos⁵². Uno de los pasajes utilizados para defender una supuesta filiación marxiana hacia las opciones revolucionarias y liberadoras de la tecnología, se encuentra en el siguiente fragmento, donde el autor de Tréveris defenderá la idea de que la lógica de libre mercado desarrollada hasta las últimas consecuencias desembocaría en la emancipación social, debido a que se habrían agudizado paulatinamente las contradicciones existentes entre burguesía y proletariado:

“Pero, en general, en nuestros días, el sistema protector es conservador, mientras que el sistema del libre intercambio es destructor. Disuelve las antiguas nacionalidades y lleva

⁵⁰ Este objetivo se puede sintetizar a través de la famosa idea de “cepillar la historia a contrapelo”. Cf. Walter Benjamin. “Sobre el concepto de historia” (traducción de Alfredo Brotons), en *Obras*, Libro I, Vol. 2, Madrid: Abada, 2008, §VII.

⁵¹ Álvaro García Linera. “¿Es el Manifiesto comunista un arcaísmo político, un recuerdo literario?”, en *La potencia plebeya*, op. cit., p. 47.

⁵² Cf. Paul Lafargue. *El derecho a la pereza* (traducción de Juan Giner), México D.F.: Grijalbo, 1970, I, 3, pp. 29 y ss.

al extremo el antagonismo entre la burguesía y el proletariado. En una palabra, el sistema de la libertad comercial acelera la revolución social. Solo en este sentido revolucionario, señores, voto yo a favor del libre intercambio”⁵³.

Para el antiguo vicepresidente, tal interpretación es errónea, en tanto que, por un lado, comulga con la teleología historicista a través de la cual, por su propia dinámica interna expresada en el desarrollo histórico, estaríamos abocados inexorablemente al comunismo. Como hemos comentado, Linera se desmarca claramente de esta línea interpretativa. El otro componente de dicha lectura estriba en la confianza plena respecto a la inclusión de la tecnología en el proceso productivo, como herramienta de liberación, que eximiría al hombre del volumen de trabajo al cual este se debía enfrentar anteriormente, en la línea de Lafargue. Este tipo de marxismo compartiría con el pensamiento liberal una suerte de “matriz fetichizadora de la técnica” por la cual se podría solucionar cualquier problema, centrándose en lo positivo del proceso técnico y dando la espalda a los numerosos elementos negativos de dicha intensificación, que además, entiende el desarrollo de las fuerzas productivas de manera inocente, partiendo de la base de que el uso de la tecnología es neutro, cuando realmente se encuentra siempre lastrado, orientado hacia la lógica del valor⁵⁴.

Poco después de esta apreciación, el texto se centra en un tema que hemos mencionado sin profundizar demasiado, a saber, la sociología de las clases sociales. La pertenencia a una u otra clase social ha sido analizada normalmente a través de un elemento jurídico: la posesión o desposesión de los individuos respecto a los medios de producción, de tal manera que un poseedor de dichos medios productivos se encuadraría dentro de la burguesía, mientras que la persona cuya única posesión es su fuerza de trabajo, se ve obligado a vender esta al mejor postor para sobrevivir, perteneciendo entonces al proletariado. Linera critica esta clasificación marxista por simplificadora, y tergiversadora respecto a lo que el propio Marx propone.

El autor boliviano remarca el hecho de que, para arrojar luz a la problemática, es necesario analizarla bajo tres formas: I) el nivel económico, II) el político y III) el cultural, estando los tres relacionados entre sí⁵⁵. Para comprender mejor la situación, remitiremos

⁵³ Karl Marx. *Miseria de la filosofía* (edición de Martí Soler), México D.F.: Siglo XXI, 1987, p. 158.

⁵⁴ Cf. García Linera. “¿Es el Manifiesto comunista un arcaísmo político, un recuerdo literario?”, op. cit., pp. 64-65.

⁵⁵ Cf. *Ibidem*, p. 92-94.

a un ejemplo de candente actualidad, que muestra por qué no se puede determinar la pertenencia a una clase social en referencia (solamente) a su propiedad jurídica o al nivel económico del que disfrute: los *riders* de plataformas como Glovo. ¿A qué clase social pertenecen estas personas? Si analizamos su situación bajo los términos del esquema marxista clásico, se encuadrarían dentro de la burguesía, ya que (al menos parcialmente), poseen los medios de producción a través de los cuales realizar su trabajo. Sin embargo, la realidad nos muestra que, verdaderamente, estos “nuevos emprendedores” se encuentran precarizados de manera similar a la de cualquier otro trabajador, pero sin la protección sindical que puede cubrir, por ejemplo, al proletario fabril. Vemos pues la necesidad de añadir el elemento político y cultural en el análisis, no limitándonos solamente a la dimensión jurídica de la taxonomía. García Linera entiende que la definición de clase social que se puede encontrar en el *Manifiesto* no es estática, sino procesal, no limitándose al ámbito jurídico-económico, sino que también intervienen las otras dos dimensiones mencionadas hace unas líneas:

“La revolución social [...] es un movimiento práctico, histórico, de larga duración, en el que el trabajo va quebrando y erosionando, incluso mucho antes del derrocamiento político de la burguesía, las relaciones de fuerza en la economía, la política, la cultura y la técnica que sostienen al capital. Aún más, se trata de un proceso económico-político-cultural, en el que el trabajo va creando las disposiciones”⁵⁶.

Al autor boliviano le interesa la noción de propiedad comunal, con la que Marx se acerca al tipo de propiedad existente en contextos (generalmente no occidentales) donde el capitalismo no se ha implantado de manera tan clara y no ha dado paso a la propiedad individual y privada. Por de lo expuesto en los estudios marxianos sobre etnología, podemos acercarnos a un Marx que desprecia el colonialismo europeo y valora las formas sociales propias de pueblos ancestrales, para las cuales la lógica civilizatoria del capitalismo resulta extraña.

Es necesario abandonar la taxonomía clásica marxista según la cual la pertenencia a una clase social se establece por una relación “objetiva” de posesión o desposesión respecto a los medios de producción. En contextos no industriales como los de las partes del sur y centro de América, encontramos una pluralidad de formas productivas y relaciones sociales que conviven en un mismo tiempo y espacio, al contrario de lo

⁵⁶ Ibidem, p. 99.

estudiado, por ejemplo, en Europa, donde el dominio del capitalismo es casi total. A la hora de observar la relación entre teoría y praxis, encontramos un diálogo de ambas partes, buscando el equilibrio entre sí. La predominancia de una dimensión sobre la otra estará reservada a la situación concreta, distanciándose así tanto del marxismo ortodoxo, basado en la praxis política y de espaldas a la fundamentación teórica, como del marxismo “mesiánico”, que pretende limitarse a la reflexión teórica intentando proyectar *a priori* un esquema en una realidad que muchas veces no es soluble en él⁵⁷.

2.4 García Linera como crítico y receptor de José Aricó

Para finalizar este capítulo, nos detendremos brevemente en una de las críticas más explícitas que García Linera realiza a un autor de su mismo continente. Para ello, tomaremos como punto de partida su obra “América”, lugar en el que emprende una fuerte revisión de lo dicho por parte del investigador argentino José María Aricó. A pesar de ello, lo considera el mediador más importante entre el filósofo alemán, los debates que se estaban dando en Europa durante el siglo XX, y el mundo Iberoamericano, sumado a una incansable labor como divulgador, traductor y editor de obras de Marx y de figuras afines a éste⁵⁸. Presentaremos primero la reflexión de Aricó, y a continuación la crítica en torno a la misma que emprende García Linera.

La polémica, a la que no pudo responder Aricó debido a que el texto de Linera aparece el año de su muerte (1991), parte de la desmitificadora obra de Karl Marx en torno a Simón Bolívar. La descripción del venezolano por parte de Marx puede resultar para el lector del artículo, aséptica en un primer momento. Sin embargo, tal y como señala Aricó, en ciertos puntos podemos observar juicios de valor hacia el militar criollo, presentándolo como poco más que como un cobarde que, en cuento se encontraba con una situación complicada, huía dejando a sus soldados desamparados para salvarse él⁵⁹. Se cuestionan las populares dotes de general por parte de Bolívar, haciendo referencia a batallas perdidas frente a los españoles, a pesar de encontrarse en superioridad numérica y armamentística respecto a ellos, y achacando parte de sus victorias a la suerte y a elementos extraños a la acción de Bolívar.

⁵⁷ Cf. Parodi. “Claves althusserianas para leer el marxismo de Álvaro García Linera”, op. cit., pp. 295 y ss.

⁵⁸ Cf. Patriglia. “I always speak of a situational marxism: interview with Álvaro García Linera.”, op. cit., p. 241.

⁵⁹ Cf. Karl Marx. *Simón Bolívar* (introducción de José Aricó), Madrid: Sequitur, 2001, p. 13.

Aricó detecta dos anomalías respecto a la normal producción científica marxiana, ambas relacionadas entre sí⁶⁰. La primera de carácter más general, mientras que la segunda se materializa en el trato concreto de una figura histórica: I) el desinterés hacia el continente americano por parte del filósofo alemán, y II) la falta de rigor historiográfico con que presenta al personaje de Bolívar, siendo este escrito, para más inri, encargado como parte de una enciclopedia, la *New American Cyclopedia*.

Dos razones darían cuenta del supuesto desinterés por parte de Marx hacia Iberoamérica, hecho que para muchos le convertiría en un autor “eurocentrista”, aunque no en un sentido estricto para Aricó, como veremos. La primera de ellas, debido a un sentimiento generalizado de ignorancia por parte de los pensadores europeos respecto al “nuevo continente”⁶¹. Una excepción a esta visión la representarían, mucho antes al siglo XIX, los teólogos y filósofos de la Escuela de Salamanca, y en general, los humanistas del Imperio Español, que desde la llegada a América y el proceso de evangelización, reflexionaron sobre la naturaleza del indio, así como los fundamentos morales de la guerra y del tratamiento hacia estos “nuevos españoles”, como hemos visto en el apartado 2.1, cuando Mariátegui mencionaba la reflexión del padre Bartolomé de las Casas comparándola con la de sus contemporáneos liberales siglos después.

Normalmente se entienden las indagaciones de Marx sobre sociedades coloniales y campesinas como un estudio circunstancial o accesorio a su preocupación principal: la *sociedad moderna industrial*, es decir, aquella en la cual el modo de producción capitalista y sus relaciones sociales se han instaurado de manera plena. Podríamos decir que, el supuesto eurocentrismo de Marx se encuentra más propiamente en la *intelligentsia* soviética que, a partir de obras y momentos ciertamente sesgados en el conjunto del pensamiento marxiano, elabora el catecismo del marxismo oficial, intentando adecuar lo que expone el autor de Tréveris con su propio programa político, para dar fundamento teórico al mismo.

A la hora de analizar el juicio negativo de Marx respecto a Bolívar, Aricó remite a dos hechos: I) el conocimiento sesgado del tema por parte del autor alemán, y II) la aversión particular que el personaje de Bolívar despierta en él.

⁶⁰ El problema que acabamos de describir despierta tanto interés en el autor argentino, que dedica un capítulo entero de la obra a analizar este texto menor de Marx: cf. cap. VII. “El Bolívar de Marx”, pp. 157-182, en José Aricó. *Marx y América Latina*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2009.

⁶¹ Cf. *Ibidem*, p. 91.

Los puntos mencionados habrían desembocado en que el texto de Marx sobre el libertador criollo estuviese plagado de juicios de valor en tono despreciativo. Además, la elección de los materiales escogidos para la elaboración del texto y su tratamiento, serían en muchas ocasiones arbitrarios, intentando demostrar una tesis que ha establecido indiscriminadamente como su punto de partida. Así, las conclusiones tan negativas respecto a la figura histórica de Bolívar tendrían su origen en la “radical discrepancia con respecto a la visión, a las metas y a los actos antidemocráticos de Bolívar”⁶². Efectivamente, la visión que deja al lector la obra escrita por Marx sobre el libertador se podría resumir en la narración de un oportunista, que se encuentra rodeado por un aura de heroísmo debido a los procesos de liberación nacional que encabezó en todo el continente, pero cuya “intención real era unificar a toda América del Sur en una república federal, cuyo dictador quería ser él mismo”⁶³.

La tesis althusseriana mencionada en torno a la ruptura de Marx respecto a las categorías hegelianas, no está presente en Aricó, ya que, como vamos a ver a continuación, uno de los elementos que explican el contenido del *Simón Bolívar* (1848) y de ese supuesto desinterés general del filósofo alemán respecto al “nuevo continente”, residen fundamentalmente en un resquicio hegeliano: la noción de “pueblos sin historia”, de la cual participaría América. La irracionalidad en la que se sumergen los pueblos del nuevo continente y la ausencia del ritmo de la lucha de clases que sí opera en Europa, habría llevado (según la interpretación que hace Aricó), a que los procesos emancipatorios del continente estuviesen dirigidos por figuras tan oscuras como la de Bolívar. Los “nuevos Estados bolivarianos” adolecerían de un caudillaje despótico, dirigidos desde arriba por una élite burguesa que actuaba en base a sus intereses, sin que se avistase el horizonte emancipatorio de las clases populares.

Para Aricó, el desprecio visceral de Marx hacia Bolívar desembocaría en la incompreensión respecto al movimiento emancipatorio latinoamericano en su conjunto. Bajo la lectura del argentino, no se puede entender el proyecto de emancipación y la posterior creación de nuevos estados en la región, como si estos estuviesen orientados *solamente* hacia el beneficio de un grupúsculo criollo ávido de poder o, por las ansias

⁶² Ibidem, p. 165.

⁶³ Marx. *Simón Bolívar*, op. cit., p. 16.

políticas de un personaje como Bolívar, más cercano según Marx, al autoritarismo, que a la liberación.

Lo que podemos encontrar en Aricó es una suerte de crítica a los prejuicios con los que Marx analiza la figura de Bolívar, así como una defensa del proyecto liberador de este, que habría fracasado, en parte, por el miedo de las élites burguesas criollas a la fácil dirección que cualquier demagogo habría podido aprovechar respecto a masas embrutecidas. Dichas masas no se encontrarían lo suficientemente adelantadas como para seguir el proceso de emancipación política bolivariano, que tenía su cabeza visible en este militar, pero que representaba a un grupo social con intenciones progresistas: la burguesía criolla. El fallo de dicho grupo estribaría en la falta de “voluntad nacional”, que sí encontraríamos en las revoluciones liberales europeas.

Aricó entiende el análisis concreto de la figura de Bolívar como una excepción respecto al “método científico” con el que Marx solía acercarse a los fenómenos históricos, caracterizado por la ausencia de prejuicios y la pretensión de mayor objetividad posible. En este caso, encontramos un ataque personal a una figura que le resulta poco amigable, así como la comprensión de procesos sociales generales a partir de la acción de un individuo, cayendo consecuentemente en cierto idealismo de corte hegeliano:

“Traicionando lo que constituía la esencia de su manera de analizar los procesos sociales, Marx sustantivó en la persona de Bolívar lo que se negó de hecho a analizar en la realidad latinoamericana: las fuerzas sociales que provocaron su auge y decadencia. De modo idealista, el “movimiento real” fue sustituido por las desventuras de un falso héroe”⁶⁴.

Linera sostiene que Aricó no está en lo cierto. Las tesis del argentino respecto a Marx se resumen en la adopción de categorías hegelianas a la hora de entender la realidad iberoamericana respecto al estado y la historia, y en la necesidad de la existencia de una fuerza social con capacidad para hegemonizar el proceso de transformación de los pueblos en naciones, es decir, un poder centralizado con capacidad para dirigir el proyecto. A estas ideas responde Linera sosteniendo que la supuesta caída en el hegelianismo no es tal, ya que en los análisis en los cuales Aricó observa la tendencia hegelianizante antes mencionada, estaríamos en realidad ante un conjunto de análisis de Marx respecto a la formación de los nuevos Estados iberoamericanos, carentes de la guía

⁶⁴ Aricó. *Marx y América Latina*, op. cit., pp. 178-179.

proporcionada en otros lugares (se menciona a China o España) para la construcción nacional, encontrándonos más bien con el surgimiento arbitrario de una importante cantidad de nuevos países, dirigidos por unas élites y de espaldas al pueblo⁶⁵. La segunda tesis que defiende Aricó (en clave hegeliana) es que la construcción de los pueblos debe partir, en lugar de abajo a arriba, de arriba abajo, es decir, desde el Estado y con el Estado como fuerza condensadora del proceso. Sin embargo, Linera se posiciona con Marx, en favor de la noción contraria, a través de la cual, “el estado no ha sido capaz de producir la sociedad como un todo orgánico”, de ahí que el proceso de “revolucionarización” de la sociedad a partir del Estado, sea imposible⁶⁶.

Sin embargo, Linera concede finalmente a Aricó la idea de que Marx no logró comprender en toda su profundidad la dinámica según la cual avanzaba la lucha de clases en el continente, debido fundamentalmente a la falta de estudio suficiente de este contexto (cosa que no ocurre con otros lugares periféricos que sí tienen un correcto tratamiento en el análisis marxiano, como los casos de Turquía o la India), y por la ausencia de valoración respecto a las masas indígenas y al campesinado⁶⁷, motores fundamentales del movimiento social para Linera.

Llegados a este punto y para enlazar con la siguiente parte, podríamos resumir lo dicho en el presente capítulo como sigue:

- I. El contexto iberoamericano se caracteriza por el *abigarramiento* de sus sociedades. Las mismas, no pueden ser comprendidas empleando (solamente) categorías pensadas desde situaciones históricas, políticas y culturales tan distintas como las europeas.
- II. Esta peculiar situación obliga a los teóricos iberoamericanos a utilizar las herramientas interpretativas que el pensamiento occidental aporta, pero ampliándolas e introduciendo problemáticas singulares de las regiones americanas. Como hemos visto, entre las más importantes se encuentran la cuestión del indio, el campesinado como clase mayoritaria, o las estructuras de carácter comunal.
- III. García Linera pertenece a la nomina de autores marxistas iberoamericanos que, partiendo del diálogo con la tradición europea, asumen elementos de

⁶⁵ Cf. Álvaro García Linera. “América”, en *La potencia plebeya*, op. cit., p. 35.

⁶⁶ Cf. *Ibidem*, pp. 37-41.

⁶⁷ Cf. *Ibidem*, p. 43.

ella, sin dejar de criticar el eurocentrismo y la esterilidad que, en muchas ocasiones, rodea a la proyección de categorías europeas en Iberoamérica.

- IV. La continuidad en su pensamiento respecto a esta peculiar filosofía no limita su sentido crítico a la hora de entablar polémica con otras figuras de la intelectualidad iberoamericana. Tal hecho se ha puesto de manifiesto en el último apartado (2.4), donde se ha estudiado la lectura de Aricó en torno a Marx y las enmiendas hacia la misma por parte de García Linera.

CAPÍTULO III

La dificultad interpretativa en su obra magna

3.1 Un acercamiento a partir de Dussel y su filosofía de la liberación

Nuestro objetivo en este tercer capítulo es exponer los elementos centrales de la obra más larga, complicada e importante de Álvaro García Linera: *Forma valor y forma comunidad*. Para esta labor creemos conveniente dar primero un pequeño rodeo, presentando algunas de las nociones de una de las reflexiones más importantes y difundidas dentro del pensamiento iberoamericano contemporáneo: la filosofía de la liberación, tomando como referencia a su representante más conocido, el argentino Enrique Dussel.

En el caso tanto de Dussel como de García Linera, nos encontramos con la intención de elaborar una teoría genuina a partir de autores de la tradición europea, muy señaladamente en ambos casos, una lectura peculiar de Marx que, en el caso de Dussel se mezcla con elementos judíos, mientras que en el de Linera incorpora la cuestión del indio. Los dos se pueden encuadrar en la nómina de filósofos marxistas iberoamericanos que, tomando como base al autor de Tréveris, enriquecen sus aportaciones emprendiendo una crítica al marxismo soviético, a la filosofía de la historia y al olvido que han sufridos los territorios periféricos en favor del centro irradiador de pensamiento, localizado históricamente en Europa, tejiendo una traducción acorde con las peculiaridades del nuevo continente⁶⁸.

El libro más conocido de Dussel y al cual nos referiremos, se desenvuelve en un nivel de abstracción teórico y expositivo similar al de la obra magna de García Linera. Esta es una de las razones que explican lo que en este apartado se va a presentar. Otras justificaciones se hallan en la pretensión de innovación hermenéutica que recorre ambos textos, así como la marcada posición crítica en referencia a la modernidad europea, indisolublemente unida para Dussel al capitalismo.

El espíritu crítico mencionado se expresa en el argentino mediante su intención de visibilizar a los oprimidos ayudándose de la filosofía ya que, si bien es cierto que podemos

⁶⁸ Cf. Tomás Torres López y Fabián Cabaluz. “El concepto de trabajo vivo desde el marxismo latinoamericano. Notas a partir de la obra de Enrique Dussel y Álvaro García Linera”, *Izquierdas*, n° 49, 2020, p. 1399.

nombrar a un gran número de ejemplos de guerrilleros y líderes revolucionarios en el nuevo continente, en el plano teórico careceríamos de una nómina tan amplia, por razón de la asunción acrítica que han llevado a cabo los teóricos de la periferia hacia las categorías de la modernidad occidental. Tal hecho da cuenta de que el imperialismo ejercido durante siglos por parte del norte hacia el sur, no se limita solamente a una cuestión de dependencia económica, sino que desprende todo un entramado simbólico e ideológico. El filósofo argentino diferencia varias expresiones de imperialismo: en el plano económico, a través de la “plusvalía mundial colonial”, en la filosofía y su ontología europeo-estadounidense, militarmente mediante los ejércitos, y en lo cultural, se refiere a una “ideología de los medios de comunicación”⁶⁹.

Antes de seguir con el breve comentario hacia la filosofía de la liberación de Dussel, creemos necesario plantear algunas consideraciones respecto a otra de las grandes corrientes que se desarrollaron a partir de la segunda mitad del siglo XX en los países periféricos: la teología de la liberación. Dicha teoría se encuentra en fuerte dialogo con las otras grandes reflexiones en el ámbito de las ciencias sociales iberoamericanas del siglo XX, entre las que destacan, la propia filosofía de la liberación que estamos comentando, o el populismo, que trataremos en el capítulo IV.

La filosofía de la liberación se entiende como punto de partida para el pensamiento genuinamente latinoamericano, teniendo como algunos de sus principios básicos la reflexión en torno a las peculiaridades de la región, que hasta entonces se había llevado a cabo mediante categorías externas a la misma, así como la crítica y ruptura epistemológica respecto a las coordenadas de la modernidad occidental. Encontramos dos grandes teorías vinculadas con la filosofía de la liberación que influyen a la misma desde sus inicios. Se trata de la I) teoría de la dependencia y II) la teología de la liberación. La primera de ellas se presenta una explicación económico-social a la situación de subdesarrollo que han vivido históricamente los países del sur. Así, el atraso económico e industrial de estos territorios se podría explicar apelando a la relación de dependencia que las grandes potencias del norte han establecido sobre los países más atrasados, mediante un extractivismo feroz respecto a los países latinoamericanos, adolecidos por el saqueo natural del norte. Esta situación es beneficiosa para las potencias, ya que utilizan al sur como fuente de materias primas y mano de obra barata, y también, al mantener esta

⁶⁹ Cf. Enrique Dussel. *Filosofía de la liberación*, México D.F.: F.C.E, 2011, p. 79.

situación de desplazamiento, evitan que dichos territorios se postulen como competidores de sus economías nacionales.

La mencionada dependencia se basaría en la dimensión económica, pero se extiende hasta las relaciones de carácter cultural y político, relegando a los países que padecen la situación, a la condición de satélites. La otra gran fuente base se encontraría en la teología de la liberación, siendo la filosofía de la liberación una de las familias de pensamiento contemporáneo del subcontinente en el cual más ha influido esta peculiar teología. La misma, entiende que Dios, además de reinar debe gobernar, pensando el problema teológico también de manera práctica (teología política). Dussel vinculará el proyecto teológico y filosófico, ya que ambas direcciones tenían como punto de partida el sufrimiento y la pobreza del pueblo latinoamericano.

No deja de ser curioso el hecho de que, tanto el pensamiento cristiano tradicional como el marxismo ortodoxo de estos países, se hayan posicionado generalmente en contra de la teología de la liberación (que adopta principios de ambas), por entenderla como una suerte de degeneración, contaminante de la reflexión de ambas corrientes, con principios ateos y materialistas en un caso, o idealistas y metafísicos en el otro⁷⁰. El rechazo mencionado no se circunscribe solamente al ámbito del subcontinente. Más bien podríamos decir que la aversión concreta del marxismo ortodoxo hacia la religión y la teología tiene su origen y mayor expresión en Europa. En un territorio como el viejo continente, donde ya se diagnosticó la “muerte de Dios” antes siquiera de comenzar el siglo XX, la posibilidad de articulación entre un pensamiento de raigambre religiosa y la ortodoxia marxista más materialista (o más bien corporeista), parecía difícil. Y así fue: durante el siglo XX asistimos en Europa al rechazo acrítico por parte de gran número de proyectos políticos herederos de Marx, hacia todo lo que pueda tener relación con lo religioso.

Dicha actitud, obviamente, habría resultado más perjudicial que beneficiosa para tales movimientos, en tanto que rechazo, respecto al valor intelectual y la capacidad de movilización proporcionada por la teología⁷¹. La presencia de la religión y el respeto a

⁷⁰ Cf. Raúl Fernet Betancourt. “Incidencia de la teología de la liberación en la filosofía latinoamericana”, *Realidad: Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, n°78, 2000, pp. 690-691.

⁷¹ Cf. Carlos Fernández Liria. *En defensa del populismo*, Madrid: Catarata, 2016. En el capítulo 6. “Razón y cristianismo”, Fernández Liria menciona las posibilidades de transformación perdidas por parte de las izquierdas al negar cualquier clase de interés al cristianismo católico. Aunque el diagnóstico se centra más en el contexto español y europeo, el lector también encontrará páginas dedicadas a la teología de la liberación; cf. pp. 138- 161.

los diferentes cultos se puede llevar a cabo también por una razón de utilidad política. Resulta verdaderamente difícil e incluso peligroso el atacar las convicciones más férreas que respecto a la religión tienen los pueblos, ya que resulta ser un elemento de suma importancia. Así, se puede defender una república de carácter laico (y no abiertamente ateo), que incorpore la dimensión de la religión para aquellos que, por la razón que sea, crean en algún tipo de confesión. Además, en muchas ocasiones la religión se encuentra en la base de las consideraciones morales de la sociedad, por lo que “matar a Dios” podría representar “matar” también la moral. Esta idea no significa, ni mucho menos, defender una suerte de teocracia, o república en la cual la religión y las instituciones que se encargan de su gestión campeen a sus anchas. Lo adecuado sería establecer mecanismos limitantes de la misma, a través de los cuales no pudiese interferir en el poder⁷².

Sin embargo, se puede tachar de infructuosa a la relación que la política europea de izquierdas ha tenido respecto a la religión y sus instituciones. Por un lado, uno de los errores del marxismo ortodoxo se encontraría en haber “regalado” al pensamiento reaccionario aquello que tiene relación con algunos de los elementos centrales para la vida política, como el Estado, el derecho o la propia historia de la filosofía⁷³. El rechazo vendría motivado por entender erróneamente dichos elementos, como parte de la “superestructura” ideológica de la sociedad y, por tanto, expresión de los intereses de la clase burguesa contra el proletariado. Por el otro lado encontramos la pérdida del rendimiento práctico que podría haber resultado para proyectos políticos anticapitalistas y progresistas la colaboración con el cristianismo (y más concretamente con el catolicismo, como en el caso que comentábamos respecto a la teología de la liberación). Nunca podrá saberse debido a que, más concretamente en Europa a partir de principios del siglo XX, presenciamos el rechazo a todo lo que tuviese que ver con la religión por considerarla como parte de una ideología idealista y anticientífica. Se pierden por ello los puntos de confluencia que puedan tener el cristianismo respecto a cuestiones como la moral, el sufrimiento de los más débiles, el igualitarismo, o la lucha por un mundo más justo. Igualmente, también se pierde el potencial movilizador de la religión.

⁷² Cf. Maximilien de Robespierre. “Sobre las relaciones de las ideas religiosas y morales con los principios republicanos y sobre las fiestas nacionales”, en *Discursos e informes en la convención* (traducción de introducción de Agustín García), Madrid: Ciencia Nueva, 1968, pp. 194-195.

⁷³ Cf. Fernández Liria. *En defensa del populismo*, op. cit., pp. 92-93.

Volviendo a la filosofía de la liberación, encontraríamos uno de los objetivos esenciales en su vinculación con un compromiso emancipador. Al ser un saber teórico-crítico, serviría como herramienta al oprimido para comprender el mundo en el que vive y poder transformar su situación. Se pueden observar varios puntos de confluencia entre filosofía de la liberación y teología de la liberación. Entre ellos, cabe mencionar, el desplazamiento del centro de interés desde la razón teórica hacia la razón práctica, estableciendo como objetivo la liberación del pobre o, por decirlo en otras palabras, el primado de la ética sobre la metafísica. De igual manera existe la pretensión de postular nuevos esquemas metodológicos y hacer una revisión respecto a las formas tradicionales de teología y filosofía desarrolladas en el occidente dominante, sin olvidar la inclusión en su reflexión de elementos de carácter histórico y cultural no tan tenidos en cuenta por otras teorías como a las dos que nos referimos⁷⁴.

Prueba de lo último sería la propia interacción entre ambas tendencias que, en lugar de darse la espalda y entenderse como antagonistas (como ocurría en el mencionado caso de Europa), inician un fecundo diálogo, teniendo en cuenta, por parte de la teología de la liberación, el potencial crítico y emancipador de los presupuestos básicos de la filosofía de la liberación, y por el otro lado, la consideración del peso que a nivel histórico, ideológico y cultural ha tenido el cristianismo católico y la teología en el subcontinente.

Tras este breve apunte, reconducimos la exposición hacia lo postulado por Dussel. Una de las dicotomías principales que recorren la obra de este filósofo, se encuentra en el antagonismo entre norte-sur o, también bajo el nombre de centro-periferia. De estas parejas conceptuales se desprenden otros binomios, tales como dominadores-dominados, civilizados-salvajes, opresores-oprimidos⁷⁵. Se describe una relación de dependencia que somete a la periferia, sosteniendo que el espacio ontológico de nuestra época se encuentra hegemonizado por el centro.

La dicotomía norte (rico) y sur (pobre) tiene su origen en el “modo de estar en el mundo” occidental, a través del *ego conquiro* (“yo conquisto”), referido al proyecto expansivo que ha caracterizado históricamente a occidente, y que como veremos al analizar *Forma valor y forma comunidad*, se puede resumir en la subsunción que el capitalismo lleva a cabo respecto al resto de organizaciones socioeconómicas, así como

⁷⁴ Cf. Fornet Betancourt. “Incidencia de la teología de la liberación en la filosofía latinoamericana”, op. cit., pp. 693-694.

⁷⁵ Cf. Dussel. *Filosofía de la liberación*, op. cit., pp. 11 y ss.

en la lógica colonial, que entiende a los territorios conquistados como fuentes de materias primas y humanas a su disposición. De la relación de sometimiento descrita, nace también una conquista en el plano de las ideas, que impide a los pensadores iberoamericanos reflexionar en torno a lo singular de su condición, sin que tal labor se encuentre liberada de las categorías construidas en otro ámbito: el del norte. El filósofo argentino lo menciona de la siguiente manera:

“Los filósofos modernos europeos piensan la realidad que les hace frente: desde el centro interpretan la periferia. Pero los filósofos coloniales de la periferia repiten una visión que les es extraña, que no es la propia: se ven desde el centro como no-ser, nada y enseñan a sus discípulos [...] que son como nadas ambulantes de la historia”⁷⁶.

La filosofía de la liberación se autodefine, por salir de los márgenes de la modernidad y del pensamiento occidental, como una filosofía bárbara y “metamoderna”, que focaliza en lo excluido, en el otro, en lo olvidado. Podemos observar la similitud de planteamiento con otro autor judío y marxista (heterodoxo): Walter Benjamin. Como comentábamos en el apartado 2.3, la propuesta benjaminiana se interesa por el estudio del lumpen, de los desterrados de la historia oficial, en tanto que el sujeto de conocimiento histórico para Benjamin, se personaliza en las clases oprimidas en lucha⁷⁷. Dicha elección descansa en la potencialidad emancipatoria de grupos que han sido despreciados, tanto por la modernidad europea como por el marxismo ortodoxo. La hegemonía del centro, que en un primer momento se encontraba en el ámbito político y económico, se traslada hacia la periferia también en la dimensión cultural, estableciendo una serie de cánones y modelos a través de los cuales juzgar, por ejemplo, la mayor o menor grandeza de obras artísticas, aunque tales juicios se realizan mediante criterios extraños al lugar de enunciación de estas.

El objetivo de Dussel, aunque con mayor interés hacia el examen de la ontología y la ética, también intenta desplazar el estudio historiográfico en un doble movimiento, geográfico y social: desde el centro hacia la periferia, y desde las clases de las que se ha encargado el pensamiento occidental, hacia el subalterno olvidado. En la lectura de Dussel hallamos una defensa de cierto relativismo histórico, entendiendo los valores absolutos como fruto de contextos históricos determinados. El caso de los derechos humanos es un buen ejemplo: podemos observar una contradicción entre el discurso

⁷⁶ Ibidem, p. 24.

⁷⁷ Cf. Benjamin. “Sobre el concepto de historia”, op. cit., §XII.

universalista de las ONG (representantes en muchas ocasiones de tales derechos humanos) y su reivindicación efectiva de causas particulares y concretas, así como el hecho de que, en muchas situaciones las demandas se hacen de manera externa, por parte de gentes que poco tienen que ver con los sujetos sobre los que se están reivindicando dichos derechos.

Encontramos la paradójica situación de que, durante e inmediatamente después al tiempo de la guerra fría, la reivindicación de los derechos humanos era una demanda propia de grupos antisistema y activistas, mientras que ahora se encuentran plenamente integrada en los discursos de la ONU o el Banco Mundial. Los criterios humanos para intervenir en territorios que violen los mencionados derechos quedan anulados desde el momento en que, en la práctica, la intervención choca con los intereses geopolíticos de alguna gran potencia (solamente hace falta mirar hacia Estados Unidos). Esto “ha llevado a las culturas del mundo no occidental a creer que los derechos humanos no son más que una justificación para el imperialismo moral de Occidente”⁷⁸. Los principales lugares desde donde se ha llevado a cabo la crítica a la legitimidad de los derechos humanos se pueden resumir principalmente en tres bloques: I) el mundo islámico, II) el pensamiento del sudeste asiático e Iberoamérica y III) el propio occidente a través de filosofías antimodernas, que han repensado críticamente su propia tradición⁷⁹.

Centrándonos ahora en el interés del autor de *Filosofía de la liberación* por Marx, podemos observar cómo una de las grandes contribuciones del filósofo de Tréveris, bajo la lectura de Dussel, en el plano ontológico. Se suele leer a Marx como un autor preocupado por cuestiones económicas, políticas o historiográficas, sin embargo, para el argentino, la importancia del estudio de conceptos como los de mercancía o plusvalía, son esenciales a la hora de comprender la constitución misma del sistema capitalista y de la modernidad. Otra noción que Dussel rescata del filósofo alemán es la de alienación, entendiendo por tal cosa la eliminación de las particularidades del otro en un proceso de incorporación hacia lo propio (tal habría sido el proceso de integración del centro respecto a la periferia). En el contexto capitalista la alienación consistiría en una infirmitad máxima, en la que todo es parte de todo: del capital. Esta asunción totalizadora por parte

⁷⁸ Michael Ignatieff. *Los derechos humanos como política e idolatría* (traducción de Francisco Beltrán), Barcelona: Paidós, 2003, p. 73.

⁷⁹ Dichas críticas son estudiadas pormenorizadamente por Ignatieff en la obra citada, entre las páginas 79-96.

del capitalismo hacia todo lo extraño a él mismo, se hace completamente efectiva a partir de la revolución industrial. Dussel explica el proceso ayudándose de otra categoría marxiana presente en Linera, a saber, la subsunción real⁸⁰.

En el pensamiento del argentino encontramos una fuerte presencia de los dos autores que, junto con Marx, constituyen sus principales fuentes: Heidegger y Lévinas. Ve en los dos últimos las herramientas necesarias para emprender una crítica a la historia de la metafísica occidental. Siguiendo los análisis del autor de *Ser y tiempo*, dirá que el hombre constituye el centro del mundo (de la totalidad), teniendo capacidad para organizarlo. Sin embargo, dentro de la totalidad existen periferias, marcadas por la dicotomía norte-sur. Para concluir el apartado, citaremos un texto de Dussel en el que se puede notar la diferencia entre un contexto y otro, respecto a algo tan circunstancial y a la vez determinante como es haber nacido en según qué lugar:

“El dónde-nací es la predeterminación de toda otra determinación. Nacer entre los pigmeos del África o en un barrio de la Quinta Avenida de Nueva York, es ciertamente [...] nacer en otro mundo, es nacer espacialmente en un mundo que predetermina. [...] El que nació entre los pigmeos tendrá el proyecto de ser un gran cazador de animales; el que nació en Nueva York forjará el proyecto de ser un gran banquero”⁸¹.

3.2 Forma valor y forma comunidad como punto de partida

Comenzamos con el comentario a *Forma valor y forma comunidad*, la obra magna de García Linera, redactada a principios de los noventa, y publicada por vez primera en 1995. El motivo de dedicar un capítulo de nuestra investigación a su tratamiento se explica por varios factores. Entre ellos, destacan su extensión (es de lejos el libro más voluminoso del exvicepresidente), la abstracción de las ideas contenidas en él, los abstrusos temas que trata, los autores con los que dialoga, o lo enrevesado de su lenguaje. Todos estos factores nos han parecido suficientes para abordar la obra de manera aislada, prestándole una atención concentrada en estas páginas, y haciendo referencias más aisladas a la misma en otros momentos de nuestro texto.

¿Qué se encuentra el lector al abrir *Forma valor y forma comunidad*? La sensación tras comenzar a leer este libro, posiblemente, sea de extrañeza (tal fue nuestro caso). El

⁸⁰ Cf. Torres López y Cabaluz. “El concepto de trabajo vivo desde el marxismo latinoamericano. Notas a partir de la obra de Enrique Dussel y Álvaro García Linera”, op. cit., pp. 1406-1407.

⁸¹ Dussel. *Filosofía de la liberación*, op. cit., p. 37.

problema respecto a la comprensión de la obra reside, precisamente, en que no fue escrita para ser entendida, ya que las circunstancias en las que se engendró obligaron al autor a utilizar un lenguaje completamente críptico, para que los funcionarios de prisión no descubriesen lo que en ella se estaba tratando. En lo que refiere al contenido, García Linera sostendrá que

“al final, el resultado sería un libro que lee a Marx [...] para entender el potencial comunista de las comunidades indígenas, y todo ello redactado en un lenguaje y una lógica extractada de las lecturas de topología que tanto me habían agradado cuando estudiaba matemáticas, y que ahora en la cárcel me servían para despejar la mente”⁸².

Nos enfrentamos entonces a un texto muy peculiar, gestado en unas circunstancias hostiles y que aborda temáticas y autores realmente complejos. El objetivo del libro se podría sintetizar en el estudio comparado de la estructura civilizatoria del capitalismo, que tiene pretensiones de implantación universal y de integración de las demás formas de civilización existentes, frente a la estructura de la comunidad. Dicha estructura, se caracteriza por la potencialidad en las posibilidades de erigirse como alternativa al capitalismo, a pesar de encontrarse, en muchos aspectos subsumido (o “contaminado”) por él. En palabras del propio Linera:

“Se trata ciertamente del libro más abstracto y complicado que he trabajado. Parte de ello se debe a la propia problemática abstracta elegida, a saber, los fundamentos críticos del núcleo genético del desarrollo del capitalismo y las formas comunitarias locales. [...] Considero que mis posteriores investigaciones [...] son en parte derivaciones temáticas de la matriz conceptual trabajada en esta obra”⁸³.

Como hemos indicado, el contexto que rodea la configuración de *Forma valor y forma comunidad* es casi épico: los agentes del gobierno de Jaime Paz Zamora (presidente de Bolivia entre 1989 y 1993) capturan a García Linera en abril de 1992, llevando a cabo torturas y vejaciones, para que delatase a sus compañeros de militancia en el Ejército Guerrillero Túpac Katari. Junto a él, detienen a miembros de su familia, a los principales dirigentes del movimiento indianista de la época y confiscan muchos de sus libros. Durante el primer mes se encontraron en aislamiento, en la prisión de máxima seguridad de Chonchocoro, a pocos kilómetros de La Paz, sin opción de recibir visitas, tener noticias

⁸² Álvaro García Linera. “Introducción a la edición de 2009”, en. *Forma valor y forma comunidad*, op. cit., p. 38.

⁸³ *Ibidem*, p. 40.

del exterior o acceso a la televisión, libros o periódicos. Poco después tiene la posibilidad de meter un libro a la cárcel (solamente uno).

La situación obligaba a elegir cuidadosamente la obra, que finalmente fue *El capital* de Karl Marx, texto de referencia en *Forma valor y forma comunidad*. Aunque ya durante su adolescencia había leído esta colosal obra, le pareció pertinente profundizar en la lectura, como herramienta para comprender la cuestión de las comunidades y las formaciones nacionales. La elección del texto también se encontró influida por ser este un libro lo suficientemente extenso y complejo como para poder dedicarse a él durante una larga estadía en prisión. Y así fue: el estudio del primer tomo le ocupó los tres primeros años en la cárcel. Comienza en este mismo momento la redacción del borrador inicial de *Forma valor y forma comunidad*, gracias a enormes esfuerzos por camuflar las investigaciones, bocetos y apuntes, que eran requisados y revisados por la policía continuamente, ante el temor del contenido subversivo que Linera podría confeccionar. Para superar la censura, el autor realizaba apuntes a mano, con una letra minúscula y casi ininteligible, combinando palabras en inglés, alemán o francés. Al año y medio, tras motines y protestas para relajar las restricciones, consiguieron introducir nuevos libros en la cárcel, esta vez con menos control⁸⁴.

3.3 Antropología y trabajo humano

El pensador boliviano comienza su primera gran obra con una reflexión antropológica en torno a lo que el ser humano es y cómo se relaciona con la naturaleza y con el resto de los animales. En estas páginas iniciales, siguiendo a Marx, presenta al hombre como un ser incompleto que, debido a su *determinación* natural, se ve obligado a interactuar con el mundo de dos maneras relacionadas entre sí: mediante la teoría, consiguiendo la comprensión de dicho mundo, y a través de la práctica, y la consecuente transformación de la realidad circundante en referencia a sus necesidades. El inicio de *Forma valor forma comunidad* se puede comparar con este iluminador texto de una de las grandes obras de Marx y Engels:

“Podemos distinguir al hombre de los animales por la conciencia, por la religión o por lo que se quiera. Pero el hombre mismo se diferencia de los animales a partir del momento en que comienza a producir sus medios de vida [...]. Al producir sus medios de vida, el hombre produce indirectamente su propia vida material. El modo como los hombres

⁸⁴ Cf. Ibidem, pp. 35-49.

producen sus medios de vida depende, ante todo, de la naturaleza misma de los medios de vida con que se encuentran y que se trata de reproducir. Este modo de producción [...] es ya, más bien, un determinado modo de la actividad de estos individuos, un determinado modo de manifestar su vida, un determinado modo de vida de los mismos”⁸⁵.

La praxis sería la actividad humana por excelencia, a través de la cual el hombre modifica la realidad que lo rodea y a sí mismo, en un proceso de transformación indisoluble entre sujeto y objeto. En dicha noción encontramos tanto una actividad teórica de comprensión del mundo, como la pretensión de transformar este de manera práctica. Por lo cual, la noción marxiana de praxis no se puede entender (como podría indicar el vocablo) solamente como acción práctica transformadora del mundo (en ella interviene un análisis crítico del orden de cosas existente), ya que esta aproximación cubriría solamente la dimensión referente al objeto y a su transformación, olvidándonos del cambio acontecido en el propio sujeto, presentando a Marx como una suerte de autor cercano al pragmatismo o al positivismo. De este proceso se desgrana la noción central de *capital*. El tipo principal de capital es el económico, marcado por el tiempo de trabajo y las necesidades de la sociedad, si bien es cierto que existen otros tipos de capitales, como el social o el cultural⁸⁶.

Es habitual definir aquello que genera riqueza como *útil*, tales son los ejemplos que aparecen en el texto de las armas con las cuales cazar o herramientas con las que arar la tierra, entendiendo por utilidad la capacidad de cubrir una necesidad humana. Linera incluye dentro de la categoría de utilidad una serie de elementos no relacionados con dicha utilidad de forma inmediata, que se desmarcan en cierta medida de lo que nos suele venir a la mente cuando pensamos en dicha idea. Se trata de formas de riqueza expresadas mediante el conocimiento humano, el tiempo libre o la festividad, de tal manera que toda riqueza posee dos características esenciales: I) su consistencia natural externa al sujeto, y II) su contenido social, expresada, por ejemplo, a través de una simbología o una idea⁸⁷.

La dimensión social del hombre y la necesidad de encontrarnos insertos en una comunidad se pone de manifiesto en el proceso productivo, donde observamos una dialéctica entre lo material y lo social: el mundo físico es la condición necesaria para la

⁸⁵ Karl Marx y Friedrich Engels. *La ideología alemana* (traducción de Wenceslao Roces), Barcelona: Grijalbo, 1970, II, A, p. 19.

⁸⁶ George García Quesada. “Tiempo, trabajo y capital en Marx y Bourdieu: un metacomentario”, *Revista ABRA*, vol. 38, n° 37-38, 2007, pp. 59-70.

⁸⁷ Cf. García Linera. *Forma valor y forma comunidad*, op. cit., I, pp. 61-62.

existencia del hombre, y este, a través de su modificación, logra mejorar sus condiciones materiales de existencia, es decir, una “forma de intercambio orgánico entre el ser humano y la naturaleza”⁸⁸. Nuevamente, estas ideas se encuentran perfiladas en la antropología marxiana.

El hombre se encuentra en una situación peculiar: es natural (y por ello, limitado) al igual que los animales, pero a la vez, la cooperación planificada con sus semejantes y el componente social de sus relaciones, hace que pueda transformar la naturaleza en referencia a sus requerimientos, de manera mucho más avanzada que el resto de animales, cuyo menor grado de desarrollo social e intelectual les obliga a adaptarse al entorno que les rodea, en lugar de modificar el mismo tomando como punto de partido aquello que necesiten. Al tener un excedente de tiempo provocado por la satisfacción de las necesidades más básicas respecto a su existencia, el ser humano se encuentra en disposición de generar arte, religión, entretenimiento, o dedicarse a la filosofía y su reflexión en torno al *ser*. Los mencionados elementos, muy importantes para nosotros y que, efectivamente, nos diferencian de los animales, tienen por tanto su origen en la modificación del mundo que los humanos realizan de manera *conjunta* mediante el trabajo⁸⁹. Las ideas que acabamos de esbozar pertenecientes a Marx y Engels son tremendamente cercanas a lo expuesto por Linera:

“A diferenciad del resto de los seres vivos, la naturaleza humana es cambiante, se transforma por obra de su misma esencia transformadora. Pero el cómo se transforma a sí mismo el individuo radica entonces en la transformación del mundo exterior, de la naturaleza universal, pues es el único ser viviente que tiene como objeto de la realidad de su ser al universo material”⁹⁰.

Por curioso que pueda resultar, uno de los indicios del carácter *social* en el proceso de producción, se muestra a través de la *forma mercancía*, ya que en su elaboración se supera (se niega) la individualidad, entrando en juego todo un entramado social (de mayor o menor complejidad dependiendo del caso). Existen diferencias entre los distintos procesos de trabajo que se han dado a lo largo de la historia, pero tales procesos cambiantes tienen en común la unidad entre el sujeto (el ser humano, o más bien los seres humanos, ya que, como hemos visto, es un proceso no individual), el objeto (la naturaleza

⁸⁸ Ibidem, I, p. 66.

⁸⁹ Cf. Marx y Engels. *La ideología alemana*, op. cit., I, A, 1, pp. 32-33.

⁹⁰ García Linera. *Forma valor y forma comunidad*, op. cit., III, p. 117.

de la cual se parte) y el trabajo propiamente dicho (el proceso a través del cual el ser humano cambia la naturaleza)⁹¹.

El trabajo sería una actividad que, dependiendo de la etapa histórica y el contexto al que nos acerquemos, mostrará la disposición social señalada de una forma más o menos clara. En el caso del capitalismo, lo fundamental en el proceso de trabajo es la creación de valor. Hallamos una diferencia respecto a la relación que los individuos mantienen entre sí, con el trabajo y respecto a la naturaleza, en las relaciones de producción comunitarias y en el capitalismo. Nuevamente, se muestra la noción de utilidad, pero no el sentido clásico de la filosofía utilitarista, como cálculo, sino bajo la forma de mejora respecto a las condiciones de vida humanas.

La manera en que el capitalismo destruye el tejido de sociedades que, como en el caso de las premodernas, se estructuran alrededor de elementos como la familia, el tiempo libre o la religión, se puede resumir en las siguientes líneas:

“No se puede tener vida familiar trabajando 12 horas de aquí para allá, según los avatares imprevisibles del mercado laboral. No se puede tener religión siendo un nómada de la globalización. La religión se vertebraba con fiestas religiosas, y el capitalismo no tiene tiempo para fiestas”⁹².

La distancia que separa las dos maneras de entender el trabajo humano (la capitalista y la comunitarista), hace muy difícil acercarse a la comprensión de una de las dos mediante categorías establecidas en el contexto opuesto. En tal error cayeron los primeros introductores de Marx en las coordenadas andinas. Siguiendo la línea de lo apuntado anteriormente en el capítulo II, Linera llama “marxismo primitivo” a las primeras manifestaciones de esta corriente que tuvieron lugar durante las décadas iniciales del siglo XX en Bolivia, marcado por el compromiso político de sus figuras (como Guillermo Lora o José Aguirre, encuadrados en organizaciones como el Partido de Izquierda Revolucionaria o el Partido Obrero Revolucionario), pagando el precio de ello la producción intelectual, limitada a hacer adendas de intervención política. Podríamos poner este tipo de marxismo como ejemplo de proyección acrítica de los esquemas que funcionan en Europa, hacia una sociedad a la cual le resultan extraños, debido al hecho de que el “marxismo primitivo” boliviano se acerca a una suerte de confianza en la

⁹¹ Cf. *Ibidem*, III, p. 119.

⁹² Fernández Liria. *En defensa del populismo*, op. cit., p. 82.

tecnología, según la cual es necesario llevar a cabo un proceso de modernización industrial y económica semejante al realizado en Europa, como paso previo al socialismo, adoptando los esquemas de estas sociedades en perjuicio de las relaciones tradicionales y de comunidad. Tal programa llevaría por bandera el triunfo de la identidad obrera, de forma que, por decirlo en términos simbólicos, la cultura campesina debe ser relegada a un segundo plano en favor de la cultura proletaria, ya que, siguiendo el esquema heterodoxo marxista, el campesinado es un elemento que retrasa el cambio social, a diferencia del proletariado, sujeto revolucionario por excelencia⁹³.

Tras este pequeño excursus referente a los primeros marxistas bolivianos, continuamos con la oposición entre ser humano y naturaleza. Tal enfrentamiento no es tan agudo en las formas comunitarias como en el capitalismo. En la comunidad, la relación con el mundo natural se da bajo unos límites que acotan la capacidad de transformación y destrucción de esta por parte del ser humano, entrando en juego elementos de carácter cultural, religioso y festivo que exceden los límites estrictos de lo económico. En cambio, en el capitalismo no vemos tales limitaciones a la hora de interactuar de forma activa con el mundo en el cual vivimos, entendiendo la naturaleza como una suerte de despensa de materias primas de la cual proveernos sin límites para aumentar cada vez más el proceso productivo⁹⁴.

En esta cuestión juega un papel importante el tipo de propiedad, que en la primera forma mencionada es comunal. Por ello, los integrantes de esta sociedad realizan su trabajo como algo en lo cual se encuentran inmersos y de lo que participan, mientras que, en el capitalismo, con el régimen de propiedad privada, el trabajador siente una oposición, una extrañeza (alienación) respecto al objeto (naturaleza) y al medio a través del cual transformar el mismo (trabajo):

“El propietario de la capacidad de trabajo necesariamente tiene que colocar a disposición del propietario de los medios de producción esa su capacidad, pues es la única riqueza que posee para acceder a otras riquezas que le son extrañas. El propietario de los medios de trabajo, en tanto, necesariamente tiene que asumir esa oferta de cambio, pues es el único medio de poner en acción la potencia productiva de su propiedad. Parece una relación entre iguales [...] la diferencia radica en que uno, el trabajador, se relaciona con

⁹³ Cf. García Linera. “Indianismo y marxismo. El desencuentro de dos razones revolucionarias”, op. cit., pp. 408-409.

⁹⁴ Cf. Marx y Engels. *La ideología alemana*, op. cit., I, B, 3, pp. 76-77.

el dueño de los medios de producción en condición de desposesión objetiva absoluta [...] en cambio el otro se relaciona con el trabajador como representante de ese mundo de riquezas. [...] Uno se juega la vida en la relación, el otro la perpetuidad de la riqueza material poseída”⁹⁵.

Aún en la sociedad industrial, la relación y capacidad de transformación del individuo respecto a la naturaleza sigue siendo limitada, acotada a ciertos límites que imposibilitan su control y disposición *total*. Así, aunque del propio capitalismo se desprenda la idea ideológica de que, gracias a los avances tecnológicos lograremos dominar sin reticencia lo natural, el hombre sigue siendo parte de la naturaleza, y no algo externo y que por tanto pueda manejar a su antojo. En otros momentos históricos, esta sensación de omnipotencia no se daba, así, el ser humano antes se entendía como una parte más de la naturaleza, limitada ante ella, mientras que ahora se piensa como algo enfrentado a la misma, que debe y puede manejar a su antojo. Muy alejado de este punto quedan las formas de producción comunitarias, en las que la naturaleza se entiende como una fuente de materias *limitada* que es necesario cuidar, intentando no destruir estas y estableciendo límites a la acción humana a través de un principio de sostenibilidad que además ve la *physis* (por decirlo en términos clásicos) como algo sagrado, distante respecto al ser humano y no completamente disponible. Dicho en palabras del propio Linera, uno de los elementos esenciales que diferencia al capitalismo de las economías precedentes, se puede cifrar en que, en ellas,

“su desarrollo está restringido por la amplitud del territorio y de las necesidades locales cósicas y simbólicas a satisfacer, por el ámbito restrictivo no-universal de los valores de uso definidos localmente como imprescindibles. [...] El escudriñamiento de las fuerzas naturales y de las infinitas formas que puede asumir la riqueza cósica e incluso simbólica se presenta con carácter finito, constreñido”⁹⁶.

3.4 Valor *versus* comunidad

El soporte científico (o más bien ideológico) a la manera de entender el mundo capitalista, se encontraría en la propia economía como disciplina académica. No olvidemos que uno de los grandes objetivos de Marx es criticar el supuesto estatuto de ciencia que esa nueva disciplina, la economía política, se atribuye. A nivel metodológico, se parte de una escisión entre la economía y las cuestiones sociopolíticas, como si ambas

⁹⁵ García Linera. *Forma valor y forma comunidad*, op. cit., III, p. 125.

⁹⁶ *Ibidem*, IV, p. 159.

pertenciesen a campos completamente separados y pudiesen desarrollarse sin interferir la una en la otra, sin embargo, ¿qué puede haber más político, a nivel macro, que la destrucción del planeta, o a nivel micro que, en referencia a nuestro poder adquisitivo, recibamos una u otra sanidad o educación?

Desde algunos sectores críticos, se ha llamado a la economía que usualmente se enseña en las facultades, como “economía vulgar” (un adjetivo que ya utiliza Marx para referirse a los economistas burgueses). Dicha economía no tendría en cuenta la relación entre su actividad, la sociedad que la lleva a cabo, y las consecuencias que genera en la naturaleza, por ello se la califica como un “sistema cerrado”. De esta manera, observamos una separación entre la acción del hombre plasmada en la economía, y la naturaleza, ya que plantea a la segunda como si de una despensa *infinita* de materias primas se tratase, hecho que lleva a entender que el mundo natural se encuentra a la entera disposición de la especie humana, pudiendo modificarlo y dañarlo sin ninguna clase de límite u orientación moral en el proceso. La economía académica se fundamenta en la matemática y pretende acercarse más a las ciencias positivas que a las ciencias humanas, a través de una orientación científicista que no puede lograr nunca de manera completa, debido al objeto de estudio que maneja y a los elementos que debe tener en cuenta.

Como variante de este primer tipo de economía, encontraríamos la “economía ambiental” (identificada con el capitalismo verde), que plantea en términos monetarios lo que realmente son problemas medioambientales, políticos y sociales, defendiendo la compatibilidad entre crecimiento económico y conservación natural⁹⁷. En el otro lado, como alternativa, encontraríamos la “economía ecológica”, que explica los fenómenos económicos en diálogo con otras disciplinas de las ciencias sociales, incidiendo en las implicaciones ecológicas y políticas del asunto. Este tipo de economía es la única que se encargaría del problema de la relación entre la acción desmedida del ser humano y el expolio de los recursos naturales. Plantea la economía como un subconjunto de la naturaleza, y no a la inversa, aplicando el principio básico de que la destrucción del mundo natural llevaría al aniquilamiento de cualquier posibilidad respecto a la acción del hombre, en tanto que aquella es la condición de posibilidad para esta, y por ello, es una “economía de sistema abierto”. Encontramos también en esta corriente una actitud crítica hacia la economía vulgar, así como la focalización en el cambio educacional en la

⁹⁷ Cf. Federico Aguilera. “La economía como sistema abierto: de la disociación a la integración”, *Cuides. Cuaderno Interdisciplinar de Desarrollo Sostenible*, n° 8, 2012, pp. 85-89.

academia, para conseguir un cambio metodológico a la hora de enseñar y aprender la disciplina, que se traduzca en una transformación respecto a los patrones de consumo⁹⁸.

Uno de los elementos que posibilitan el desarrollo masivo del capitalismo se da gracias a la utilización en el sistema productivo de *máquinas*. Aquí Linera introduce una interesante distinción entre lo que sería propiamente una máquina moderna, y las expresiones técnicas utilizadas en otros momentos históricos que, de forma más rudimentaria o sofisticada, han ayudado al hombre a lo largo del tiempo. La diferencia radicaría en que las máquinas modernas poseen una autonomía plena o semiplena respecto al ser humano, de tal manera que una vez creadas pueden realizar su función de casi autónomamente. En etapas históricas precedentes nos encontraríamos con “artesanal maquiforme”, es decir, instrumentos que ayudaban a hacer más fácil y productivo el trabajo humano, pero que dependían de la acción de este para su funcionamiento⁹⁹. Nuevamente, la centralidad de la maquinaria en el proceso productivo llega a ser determinante a la hora de tejer el entramado que da pie a la producción industrial, basada en el uso masivo de la tecnología gracias al desarrollo que experimenta en el momento boyante del capitalismo. Sin la maquinaria señalada, seguramente no se hubiese podido llevar a cabo tal proceso¹⁰⁰.

El pensador boliviano emplea el término “despotismo tecnológico”¹⁰¹ para referirse a la centralidad hacia la inclusión dentro del proceso productivo de tecnología, cuyo desenvolvimiento no podría llevarse a cabo actualmente reduciendo la presencia de dicha maquinaria. A su vez, la tecnología modifica respecto a épocas precedentes los ritmos de los centros de trabajo, las medidas del tiempo o las labores a realizar por parte de los trabajadores:

“El capital, con la introducción de la máquina, reduce el tiempo de trabajo necesario y libera para la sociedad tiempo de trabajo disponible; pero lo hace para *esclavizarla como plus tiempo de trabajo, como sustancia creadora de plusvalor*, de capital. [...] El capital crea las bases para el desarrollo de la riqueza ilimitada en todas sus formas objetivas y simbólicas, pero para limitarla a la forma social del valor, que no es otra cosa que el desarrollo fragmentado de una parte de ellas y la perversa supresión de las otras. *El capital*

⁹⁸ Cf. *Ibidem*, pp. 98-102.

⁹⁹ Cf. García Linera. *Forma valor y forma comunidad*, op. cit., IV, p. 163.

¹⁰⁰ Cf. Marx y Engels. *La ideología alemana*, op. cit., I, B, 1, p. 68.

¹⁰¹ Cf. García Linera. *Forma valor y forma comunidad*, op. cit., IV, p. 199.

*engendra riqueza universal, pero sólo como abstracción cercenadora, pues la constriñe realmente a la forma miserable de la riqueza burguesa privada*¹⁰².

La separación entre organizaciones comunitarias y capitalistas es fuerte: en las primeras, la pertenencia del individuo a la comunidad se entiende como la riqueza y la propiedad de estas, planteando que “la tierra es la prolongación inorgánica de la subjetividad del individuo”¹⁰³. A la vez, encontramos una suerte de desventaja estructural del comunitarismo (de carácter localista), frente al capitalismo (de carácter universalista). Las conquistas y transformaciones emprendidas por la primera de las estructuras que acabamos de mencionar encuentran la impotencia y la limitación de enfrentarse a una forma de organización social y económica que, además de contar con una serie de medios materiales y tecnológicos mucho más potente, se halla implantada a nivel mundial, bien sea de manera total, o parcial¹⁰⁴.

El punto de partida de las sociedades capitalistas se encuentra en la independencia del individuo, es decir, entender los componentes de la sociedad como átomos aislados con proyectos vitales independientes, que no tienen por qué compartir un objetivo común o encontrarse orientados o limitados a nada más allá de los propios intereses particulares (se profundizará más sobre esto en el sexto y último capítulo). Extendiendo este modelo a las relaciones entre distintas organizaciones políticas, encontramos una suerte de principio de hostilidad, según el cual, unas naciones ven como extrañas a las otras, pero a la vez, como potencialmente subsumibles dentro de la suya, atendiendo al principio de universalización del orden capitalista que hemos mencionado antes, así, “los otros espacios “nacionales” similares se presentan a la vez como rival y complemento”¹⁰⁵.

Al hilo de esto, la explicación de la formación nacional tiene en su interior un fuerte componente circunstancial e histórico, que hace difícil la articulación de una teoría general que dé cuenta de manera acabada de estos procesos concretos. Linera se posiciona entonces, en un punto intermedio: no es posible explicar de manera total mediante una teoría sociológica o filosófica de la nación las formaciones, expresiones y relaciones entre las mismas, pero sin embargo sí nos podemos acercar a través de la teoría, de manera más

¹⁰² Ibidem, IV, p. 203; cursiva nuestra.

¹⁰³ Ibidem, III, p. 122.

¹⁰⁴ Cf. Álvaro García Linera y Raquel Gutiérrez. “A manera de introducción”, en *Forma valor y forma comunidad*, op. cit., p. 43.

¹⁰⁵ García Linera. *Forma valor y forma comunidad*, op. cit., V, p. 126.

o menos adecuada a dar cuenta de estos procesos, sin perder de vista la limitación que acabamos de mencionar, pero tampoco cayendo en una suerte de impotencia explicativa, según la cual la formación de las construcciones nacionales no atiende a criterios que se puedan explicar teóricamente, por lo que estaríamos avocados a describir historiográficamente dichas construcciones, pero sin entender realmente el porqué de las mismas. A su vez, el carácter totalizante del capitalismo como forma productiva, y la influencia de la forma nacional burguesa como organización social de esta, influyen en la conformación y el desarrollo de la nación no capitalista. En otras palabras, “las antiguas naciones no pueden existir, ni reproducirse, de manera independiente, pues ya se hallan incorporadas al espacio potencial de existencia de la nación burguesa”¹⁰⁶.

La discusión sobre la manera de entender la historia, lejos de representar un estéril debate teórico, apela de manera directa a las posibilidades de transformación política. Especialmente complicado era el problema en las “extremidades del cuerpo capitalista”, ya que los países en los que el capitalismo se encontraba más y mejor implantado, respondían perfectamente a los rígidos esquemas que la filosofía de la historia de corte soviética había establecido como necesariamente revolucionarios. La divulgación de dicha filosofía de la historia a través de manuales traducidos a decenas de lenguas, así como el seguimiento ciego que la mayoría de los partidos comunistas internacionales de orientación leninista procesaban respecto al PCUS, hacía imposible cualquier interpretación alternativa. Este hecho dejaba olvidados a los intelectuales y las organizaciones que, encontrándose en países de sociedades abigarradas y agrarias, pretendían comprender su realidad a través de categorías distintas a las de esta clase de historicismo estanco.

La crítica hacia el tipo de metodología arriba mencionada, a la cual Linera se adscribe, no quiere decir que no se puedan establecer leyes generales mediante las que comprender el devenir histórico y el desarrollo de las sociedades, así, como la necesidad teórica de realizar clasificaciones. Hay un gran salto del mencionado planteamiento crítico, a la tergiversación reduccionista (de cuño soviético) en torno a una teoría de la historia seria, como es la que propuso Marx, así como la investigación respecto a la misma y la crítica de la realidad existente, sustituyéndola por esquemas vacíos que deben encajar

¹⁰⁶ Ibidem, V, p. 228.

forzadamente ante cualquier contexto, dando la espalda a la concreta situación de cada lugar:

“Que el *Manifiesto Comunista* solo hable de esclavismo y feudalismo no significa en absoluto que para el marxismo sólo esas dos formas sociales han precedido al régimen del capital; ello sería reducir brutalmente el marxismo a un salmo bíblico [...]. Si sólo son nombradas esas dos sociedades históricas es porque en el curso de la historia europea esas son las sociedades de las que Marx tiene conocimiento y en las que se expresa un punto nodal”¹⁰⁷.

Linera pone especial interés en la noción marxiana de “forma asiática”, ya que esta es desarrollada por Marx ayudándose de investigadores del siglo XVIII, a partir del estudio en torno a sociedades de Asia y Oriente Media en las que el esquema del tránsito desde sociedades donde la propiedad privada se encuentra ya implantada (esclavistas-feudales-capitalistas), no sirve. Esto es así debido a que en las formaciones asiáticas (como en el caso de muchos lugares del continente americano), la propiedad no es privada, sino comunal. Este hecho explica la dificultad respecto al paso desde una sociedad asiática hacia el capitalismo, cosa que no resultaría tan problemática al estudiar, por ejemplo, las sociedades europeas, donde el tránsito de un modo de producción al siguiente (feudalismo-capitalismo) se hace desde la base de un régimen de propiedad privada¹⁰⁸.

La forma de organización comunal más importante y estudiada por Marx sería la agrícola o rural, a partir de estudios sobre la India. Los ritmos observados en la producción comunal son muy distintos a la capitalista. La relación de los individuos en relación con la tecnología de la cual se ayuda el proceso, así como las relaciones entre los propios individuos son lejanas. Mientras la lógica productiva capitalista supedita prácticamente todos los elementos que la componen hacia la capacidad de producir cada vez más en menos tiempo, en el proceso comunal encontramos una serie de factores distintos. Entre ellos se pueden observar expresiones simbólicas y rituales que estructuran el tiempo de trabajo, festividades que lo interrumpen, o tradiciones en las que participan de manera natural el conjunto de la comunidad. Estos elementos habrían sido barridos en los territorios conquistados completamente por el capitalismo¹⁰⁹.

¹⁰⁷ Ibidem, V, p. 235.

¹⁰⁸ Cf. Ibidem, VI, p. 237.

¹⁰⁹ Cf. Ibidem, VI, p. 290.

El paso de las organizaciones comunales a las modernas capitalistas es explicado por Linera a través del paso de un tipo de propiedad a otra, transformando paulatinamente las condiciones de producción¹¹⁰, si bien es cierto que, como hemos visto en el apartado 2.3 a través de la noción de *sociedad abigarrada*, el paso de un modo de producción a otro puede dejar resquicios del anterior, que pueden convivir con los elementos del nuevo por mucho tiempo.

Al final de la obra, encontramos un apunte necesario respecto al estudio que Linera ha emprendido en el sexto y último capítulo de la misma, teorizando en torno al paso de unas sociedades a otras, más en concreto desde las comunales hasta las capitalistas. La observación que apuntamos tiene que ver con la crítica a la filosofía de la historia que recorre toda la obra, y con la que empieza el mismo capítulo final:

“Uno de los trágicos errores del marxismo del siglo XX ha sido la propensión a querer convertir la historia real y los acontecimientos vivos en abnegados sirvientes de una filosofía de la historia”¹¹¹.

La transición de las sociedades que mantienen o han mantenido el comunitarismo hacia la forma de organización capitalista, no es algo necesario e inevitable a nivel histórico. Esta “fatalidad histórica”¹¹² no es fruto de un estudio detallado, sino más bien de la proyección de una serie de principios generales *a priori* sobre realidades concretas mucho más complejas que dichos principios. También es necesario tener en cuenta que las entidades comunitarias que estudia (y defiende) el autor boliviano, se encuentran en clara desventaja respecto a la modernidad capitalista, a todos los niveles. El proyecto totalizador capitalista, entra en conflicto con el modo de ser de las comunidades ancestrales a las que Linera se refiere. Encontramos entonces una tensión entre ambas: mientras el capitalismo pretende absorber y subsumir a las formas organizativas diferentes a él, e incluso opuestas (tal es una de las claves de bóveda de la obra), estas se resisten a tal dominio debido a la extrañeza que esta nueva lógica colonizadora les produce¹¹³.

La obra acaba con una propuesta antagonista respecto a la del capital. Dicho proyecto pasaría por combatir la lógica totalizante del capitalismo, mediante una lógica igualmente

¹¹⁰ Cf. *Ibidem*, VI, pp. 333 y ss.

¹¹¹ *Ibidem*, VI, p. 231.

¹¹² Cf. *Ibidem*, VI, p. 345.

¹¹³ Cf. *Ibidem*, VI, p. 346.

totalizadora, pero en este caso, lo necesario es “desarrollarla, convirtiéndola en “punto de partida directo” de la construcción de un nuevo sistema de organización social fundado en la producción y la apropiación comunitaria-universal”¹¹⁴.

¹¹⁴ Ibidem, VI, p. 347.

CAPÍTULO IV

El populismo como base

4.1 Iberoamérica: una posición complicada

En este capítulo vamos a exponer algunas ideas de una de las corrientes de pensamiento político que más repercusión están teniendo en la actualidad, con un peso aún mayor en el contexto iberoamericano. Además, la influencia de dicha corriente tanto en el pensamiento de García Linera como en la práctica política dentro del movimiento que representa, hacen necesario que realicemos algunas consideraciones al respecto. En un primer momento, señalaremos ciertas características generales de la corriente mencionada, haciendo referencia al porqué del nombre del apartado. A continuación, nos acercaremos a la teoría populista más extendida en la actualidad: el populismo de Ernesto Laclau que, como tendremos ocasión de observar, posee gran influencia respecto a algunos movimientos progresistas, señaladamente en Iberoamérica.

¿Por qué los países americanos de influencia hispánica se encuentran en una posición complicada? Simplificando la cuestión, podríamos señalar, siguiendo lo comentado en el apartado 2.3 respecto a la noción de sociedad abigarrada expuesta por René Zavaleta, la enorme pluralidad de las sociedades iberoamericanas. En ellas, encontramos un entrecruzamiento entre dos lógicas económicas y civilizatorias que, como apunta una de las tesis centrales de *Forma valor y forma comunidad*, son en muchos aspectos antagonistas. La situación de los pueblos de la región se podría resumir a través de la idea de que los mismos están a caballo entre la modernidad occidental y las estructuras premodernas de sus pueblos originarios. Por un lado, las condiciones geográficas, naturales o simbólicas apuntan a un pasado anterior a la llegada de los españoles a estas tierras, y por el otro, la influencia de la cultura occidental a través del catolicismo, la lengua española o el mestizaje, conforman sociedades para nada homogéneas. No es de extrañar que una de las cuestiones que inician la filosofía de la región sea la del populismo, entendiendo por ello la configuración de los pueblos, sus diferencias y la manera de acercarnos a su comprensión¹¹⁵.

¹¹⁵ Uno de los manuales de historia de la filosofía latinoamericana más completos, parte precisamente de la pregunta por la legitimidad de una filosofía que, en lugar de importar ideas de la tradición occidental, debe crear las suyas propias en referencia a una identidad peculiar. Cf. Carlos Beorlegui. *Historia del*

4.2 La crítica a la modernidad desde dentro y desde fuera

La evaluación del proyecto de la modernidad ha tenido sus críticos desde dentro de ella misma, es decir, desde pensadores que se han considerado abiertamente herederos de Hegel, Kant o Locke, y desde fuera, con otras figuras que, como hemos observado en el apartado 3.1 con Dussel, pretenden desmarcarse tanto de la modernidad como de la posmodernidad. Para cimentar nuestra exposición, vamos a realizar una serie de consideraciones en torno a una línea de pensamiento endógena (la Escuela de Frankfurt) y otra exógena (el pensamiento decolonial) respecto a la modernidad occidental.

En el primer caso, aterrizamos sobre una de las obras más conocidas en relación con el examen del proyecto ilustrado: *Dialéctica de la Ilustración*, de los filósofos alemanes Theodor Adorno y Max Horkheimer. En este enrevesado libro, ambos autores elaboran una crítica a la razón occidental, mostrando cómo mito y razón son las dos caras de una misma moneda. A través de una suerte de genealogía de la razón, comienzan en el primero de los excursos apuntando que el mito es *ya* ilustración, para lo cual se remontan hasta las peripecias de Ulises en la *Odisea*. A continuación, remiten al Marqués de Sade en el segundo de los excursos, para dar cuenta de que la Ilustración *recae* en mitología. Los argumentos principales de la obra residen en el primero de los capítulos: “Concepto de Ilustración”¹¹⁶, donde se encuentra una de las dicotomías más interesantes del texto, referida a la tensión entre dos formas muy diferentes mediante las cuales el ser humano puede utilizar la razón: el uso instrumental y el uso liberador. Nos interesa la mencionada distinción por alertar de las ambivalencias de los procesos que dan origen a la modernidad junto con sus consecuencias, además de las lógicas que han regido occidente.

Los autores comienzan señalando la doble dimensión con que apareció la razón: “el pensamiento, en cuyo mecanismo coactivo se refleja y perpetúa la naturaleza, se refleja también, justamente en virtud de su imparables coherencia, a sí mismo como naturaleza olvidada de sí, como mecanismo coactivo”¹¹⁷. Al comienzo se pretendía la consecución de una serie de ideales loables mediante la razón (justicia, libertad, igualdad...), y por otra parte, el dominio de la naturaleza gracias a la técnica, para superar el miedo y el

pensamiento filosófico latinoamericano. Una búsqueda incesante de la identidad, Bilbao: Universidad de Deusto, 2004, pp. 37 y ss.

¹¹⁶ Cf. Theodor Adorno y Max Horkheimer. *Dialéctica de la Ilustración* (traducción de Juan José Sánchez), Madrid: Trotta, 1997, pp. 59-94.

¹¹⁷ *Ibidem*, p. 92.

marco de inseguridad al que el hombre se veía abocado frente a la naturaleza. No se critica simplemente la ciencia o la técnica, ya que esto es lo que permitió al hombre sobrevivir frente a la naturaleza, sino que mantienen una postura opuesta a la instrumentalización del pensamiento. El ser humano no ve ningún tipo de restricción ni reserva frente al dominio desenfrenado de la naturaleza. Otro de los autores más famosos de la Escuela de Frankfurt, Herbert Marcuse, trató de manera pormenorizada el problema del desarrollo desenfrenado de la tecnología, así como la ingenuidad en la que caemos al pensar que la utilización de la misma es aséptica y se encuentra libre de usos ideológicos, llegando a sostener que “la razón tecnológica se ha hecho razón política”¹¹⁸.

Existe una contradicción entre la naturaleza y su dominio a través del pensamiento: se cree que controlamos el mundo natural sin restricciones y que esta se pliega a las exigencias humanas de forma total, pero realmente la naturaleza y la propia pretensión de dominación “nos domina” a nosotros (aunque aparentemente no sea así). Por ello cuanto más avanzamos en el intento de control, menos autorreflexión ejerce el pensamiento, lo que hace que la Ilustración recaiga cada vez más en el mito. Pensamos ser libres frente a la naturaleza de igual forma que los burgueses creen estar exentos de sujeciones y dominar todo el entramado social y económico capitalista, cuando realmente se ven sujetos a ciertas reglas que deben contemplar poniendo entre paréntesis su libertad. El pensamiento, por tanto, lejos de perseguir los ideales a partir de los que surge, se ve “mutilado”, habiendo olvidado dichos ideales y centrándose solamente en la esfera del control sobre la naturaleza y sobre los otros hombres. En esta cuestión juega un papel importante el positivismo centrado en la matematización ciega de los saberes para obtener un mayor control, quedando relegado a un segundo plano las disciplinas que por su propia naturaleza no encajan en este punto, como el arte o la filosofía.

La propia Ilustración, por falta de crítica y consciencia de sí, no se ha desprovisto de los elementos míticos, aun siendo su objetivo principal el deshacerse de ellos, que se ven candentes en la modernidad. Es necesario tener en cuenta que la sociedad burguesa no habría sido posible sin estos procesos de homogenización a través de la técnica y el dominio, una constante en la historia de la modernidad occidental¹¹⁹. Se plantea la tensión dialéctica entre el intento de la modernidad de desprenderse de los elementos

¹¹⁸ Cf. Herbert Marcuse. *El hombre unidimensional* (traducción de Antonio Elorza), Barcelona: Ariel, 2019, p. 37.

¹¹⁹ Cf. Adorno y Horkheimer. *Dialéctica de la Ilustración*, op. cit., p. 93.

“irracionales”, y la recaída en el mito debido a la actitud descriptiva, dominadora y acrítica del pensamiento. En síntesis, podríamos decir que el pensamiento positivista nace con la intención última de trascender la metafísica, pero al final por su imposible fin de articular un discurso totalmente aséptico y objetivo, recae en falsedad y en barbarie.

En el texto se pone el ejemplo de Bacon como heraldo del proyecto moderno¹²⁰, siendo necesario recordar que uno de los sueños del inglés era el del “librar del reino de la necesidad” a los hombres mediante la técnica, esto es, que las máquinas trabajasen para de esta forma libran de la necesidad a las personas, no encontrándose tan lejos de las ideas de Paul Lafargue mencionadas en el apartado 2.3. Esto no ha sido así. Lejos de ello, encontramos cómo el pensamiento, siguiendo con el texto, ha sido mutilado, recayendo constantemente en el mito y siendo una especie de naturaleza olvidada de sí en tanto que ha puesto en suspensión los objetivos que perseguía. La racionalidad humana en un principio se habría constituido con una doble pretensión, la persecución de los ideales ilustrados, y el dominio de la naturaleza ante la indefensión del hombre con respecto a esta. Pero en el proceso, la Ilustración olvidó la parte teórica de crítica y reflexión sobre sí misma, quedándose solamente con lo fáctico del dominio sobre la naturaleza. Esto ha provocado la constante caída en mito y la barbarie.

Tras esta primera exposición respecto a las críticas que la modernidad ha sufrido desde dentro, vamos a dedicar el final del apartado a la oposición que tal modernidad ha sufrido desde fuera. En concreto, desde una de las filosofías que más pregnancia han tenido durante el siglo XX en el subcontinente: el pensamiento decolonial, ligado también al grupo Modernidad-Colonialidad. Para ello, nos ayudaremos de una de sus figuras más representativas, el argentino Walter Mignolo.

La corriente mencionada se interesa por presentar una crítica radical a la modernidad, pero desde fuera de ella, si bien es cierto que estos pensadores parten de la historia de la filosofía que denominan eurocéntrica, sin negar a la misma, pero con el objetivo de examinarla y superarla críticamente. Autores, por ejemplo, de filiación marxista (como acabamos de ver con Adorno, Horkheimer o Marcuse), o posmodernos, ya realizaron un examen de los resultados contradictorios de la modernidad occidental desde dentro de esta. Sin embargo, los pensadores iberoamericanos buscan trazar sus apelaciones desde fuera de ella, tomando ciertos elementos de la tradición de pensamiento occidental, pero

¹²⁰ Cf. Ibidem, p. 94.

desechando otras por su eurocentrismo. El objetivo se encontraría en salir de las tradicionales categorías que recorren la historia de la filosofía occidental, para comprender adecuadamente los contextos periféricos, y arrojar luz y voz a los lugares que han sido epistemológicamente desplazados a un segundo plano en favor de la tradición de conocimiento aparejada a la modernidad.

El concepto de “América” destilado desde Europa es, para el autor, inseparable de la modernidad. Por ello, sería necesario desvelar la lógica en la cual descansa el discurso mayoritario referente al “descubrimiento” del continente, en tanto que ha sido elaborado desde un orden simbólico determinado, para el cual era necesario evangelizar y civilizar. Mignolo propone una comprensión alejada del marco discursivo occidental, en pro de “pensamientos fronterizos”. Los intelectuales europeos no tuvieron que incorporar en su reflexión los postulados de las culturas absorbidas por occidente, cosa que sí ocurrió a la inversa¹²¹.

Como se esmera en mostrar *Forma valor y forma comunidad*, la distancia que separa a la estructura civilizatoria moderna respecto a la comunitaria es muy grande. En las últimas líneas que referíamos a Mignolo observamos la forma en que, además de en la organización económica, la “contaminación” del occidente moderno se despliega en el ámbito del pensamiento. A diferencia de las naciones modernas, para Linera, las formas nacionales-comunitarias que han precedido a la nación burguesa encuentran su núcleo fundante en la familia, y su mayor grado de desarrollo en la propia comunidad, circunscribiendo la apropiación y modificación de la naturaleza a los márgenes de las relaciones familiares de manera acotada, nunca bajo una pretensión de dominación completa (respecto a la naturaleza), ni de expansión mundial (respecto a su localización espacial). Como hemos señalado, la lógica de socialización comunitarista responde a la proyección de las relaciones naturales de parentesco familiar, ampliándolas hacia la organización social. Este hecho hace que, a diferencia del Estado-nación moderno, las organizaciones comunitarias tradicionales se agrupasen en formas más amplias y plurales, no siendo “parte de una gran nación aymara, sino integrantes de diversas “naciones” regionales”¹²².

¹²¹ Cf. Walter Mignolo. *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*, Barcelona: Gedisa, 2007, p. 37.

¹²² García Linera. *Forma valor y forma comunidad*, op. cit., V, p. 217

Mignolo sostiene que la “idea de América”, en tanto que categorización europea, anula y elimina la forma de referirse a sí mismos por parte de las gentes de estas tierras antes de la llegada de los españoles. Así, la modernidad sería la narración del papel jugado por parte de Europa históricamente, realizada desde dentro y con consecuencias en el exterior (sus áreas de influencia). Occidente hegemonizaría no solamente en el plano político o económico, sino también, con especial interés por parte del autor, en el epistemológico, lo que haría acuciante el llamado “giro epistemológico”, esto es, “entender la modernidad desde la perspectiva de la colonialidad, mientras que la posmodernidad, por ejemplo, supone entender la modernidad desde la modernidad misma”¹²³.

4.3 Un término denostado

En esta parte vamos a exponer algunas consideraciones en torno al populismo. Lejos del uso frecuente y reduccionista que se suele aplicar sobre este concepto, podríamos identificar de forma general al populismo iberoamericano como un movimiento intelectual desarrollado a partir del siglo XX, cuya intención se centra en la reflexión sobre el *pueblo* en estas coordenadas, más allá de lo dicho hasta la fecha por el pensamiento occidental. Tomaremos como referencia a su figura más representativa que, además, es uno de los filósofos más influyentes en el ámbito de la política, cuyas ideas han servido como referencia para numerosos proyectos y movimientos sociales, tanto en nuestro país como en el subcontinente americano. Para Laclau, la identidad política más acabada que se puede construir se encuentra en la noción de pueblo, de donde se deriva su estudio en torno al populismo¹²⁴. El término populismo se encuentra denostado porque se asocia a varias características negativas: la ambigüedad en su forma, que le convierte en herramienta de proyectos tanto de izquierdas como de derechas, lo utópico (en principio) de sus propuestas, o la vinculación con sociedades políticamente poco avanzadas.

Desde el prefacio de su libro más conocido¹²⁵, Laclau, indica que su intención es responder al proceso de conformación de las identidades populares, partiendo de su relación con las demandas sociales. Uno de los grandes problemas que se han detectado en esta teoría, reside en la indeterminación en la cual se mueve. Ante tal crítica, Laclau

¹²³ Mignolo. *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*, op. cit., p. 58.

¹²⁴ Cf. Íñigo Errejón. *La lucha por la hegemonía durante el primer gobierno del MAS en Bolivia (2006-2009): un análisis discursivo* (tesis doctoral), Madrid: Universidad Complutense, 2012, p. 181.

¹²⁵ CF. Ernesto Laclau. *La razón populista*, México D.F.: F.C.E., 2005, PP. 9-12.

responde sosteniendo que tal indefinición, es fruto del propio ámbito social¹²⁶, cuyo estudio se desarrolla de manera distinta a la mayor precisión que podemos observar en el ámbito de las ciencias naturales. La cuestión discursiva es esencial en esta teorización (de hecho, se suele estudiar bajo la forma de una teoría del discurso, de la cual se deriva cierta ontología social, teniendo influencia en ambas disciplinas). El sistema discursivo se entiende como una suerte de red de relaciones, definidas en base a las diferencias que los elementos discursivos que las componen poseen, no encontrando algo así como un *a priori* externo al propio entramado discursivo. Las similitudes que articulan la red necesitan de exclusiones para constituirse, es decir, de algo externo a ellas y diferente¹²⁷.

El populismo sería el proceso por el cual, un objeto particular (una demanda, un grupo, un individuo que personifica el proyecto), encarna a la plenitud legítima (el pueblo), teniendo la capacidad de articular las diferencias constitutivas de lo social en referencia a sus objetivos. Por la propia constitución de lo heterogéneo de la sociedad, es imposible que un componente concreto de la misma se haga con la totalidad de esta. Sin embargo, a pesar de la mencionada imposibilidad, siempre existe la pretensión de que uno de los grupos represente al conjunto de la sociedad. Es a la consecución de la totalidad (solamente discursiva y simbólica, ya que, fácticamente es inalcanzable), a lo que Laclau se refiere como hegemonía. Es decir, un grupo particular pretende representar a la totalidad social, erigiéndose como canalizador del rumbo de dicha sociedad. Por ello, el autor argentino sostendrá que, “la categoría de totalidad no puede ser erradicada, pero que, como una totalidad fallida, constituye un horizonte y no un fundamento”¹²⁸.

En relación con dicha contingencia, se desprende una de las categorías más importantes de la filosofía política laclaudiana: el significante vacío. Se puede entender tal noción como un elemento “universal abierto”, es decir un significante abierto, sujeto a cambios y redefiniciones con la capacidad de articular dentro de sí lo diverso, alcanzando cierto grado de consenso social. Para ejemplificar el deseo, igualmente imposible como expectante del pueblo respecto a convertirse en la totalidad social, Laclau se ayuda de la tensión entre dos términos de origen latino: *plebs* y *populus*. Las consideraciones que hace en torno a ellos merecen ser citadas:

¹²⁶ Cf. Ibidem, p. 32.

¹²⁷ Cf. Ibidem, p. 94.

¹²⁸ Ibidem, p. 95.

“el pueblo puede ser concebido como *populus* -el cuerpo de todos los ciudadanos-, o como *plebs* -los menos privilegiados-. Sin embargo, ni siquiera esta distinción capta aquello a lo que estamos apuntando. Ya que la distinción podría fácilmente ser vista como una que es jurídicamente reconocida, en cuyo caso sería simplemente una diferenciación dentro de un espacio homogéneo que otorga una legitimidad universal a todas sus partes componentes -es decir, la relación entre sus dos términos no sería una relación, antagónica-. A fin de concebir al "pueblo" del populismo necesitamos algo más: necesitamos una *plebs* que reclame ser el único *populus* legítimo -es decir, una parcialidad que quiera funcionar como la totalidad de la comunidad”¹²⁹.

Como hemos señalado, la plenitud es inalcanzable, pero puede ser parcialmente representada a través del significante vacío, el cual, mientras más general sea, tanta más capacidad tendrá de ocupar el lugar simbólico de la plenitud. Esta idea es expuesta en un grado de abstracción conceptual verdaderamente árido. Es por ello que remitiremos al ejemplo que menciona Laclau de la Revolución de Octubre. Podemos observar un caso de significante vacío en los momentos de gestación de la revolución rusa. Las instituciones no podían dar respuesta a las necesidades de una sociedad plural. A raíz de esto, los bolcheviques difunden el lema “Paz, pan, tierra”, que recoge demandas muy generales, acuciantes y transversales¹³⁰. De esta manera para Laclau, lejos de las críticas vertidas hacia el populismo, dibujándolo como una suerte de manipulación por parte de un líder carismático que pastorea a las masas ignorantes, nos situaríamos en la expresión de la construcción política de un pueblo a través de una serie de demandas que se personifican en una figura, representación de la crispación social y del descontento. La actividad política se podría entender entonces como una lucha por los significantes que hagan posible la realización del proyecto popular.

Una de las imputaciones que se pueden realizar contra el populismo de Laclau reside en su interés por una suerte de ontología del discurso que, al explicar la lucha por la hegemonía por parte de grupos diferentes, relegaría a un plano marginal aquello que tiene que ver con las condiciones materiales básicas de existencia, centrándose solamente en el campo formal y discursivo¹³¹. García Linera no acepta acriticamente la teoría discursiva

¹²⁹ Ibidem, p. 108.

¹³⁰ Cf. Ibidem, pp. 127-128.

¹³¹ Cf. Rodrigo Castro Orellana. “Dussel, Laclau y el problema del populismo”, en *Populismo versus republicanismo. Genealogía, historia, crítica* (edición de José Luis Villacañas y César Ruiz Sanjuán), Madrid: Biblioteca Nueva, 2018, pp. 383-384.

de Laclau, ya que, aun reconociendo la importancia respecto a la efectividad del discurso, dirá que

“hay momentos en que el discurso es performativo, [...] puede desencadenar ciertos efectos sociales y políticos; pero en otros momentos la construcción discursiva, por muy lúcida y hermosamente que esté hecha, puede no tener absolutamente ningun efecto político o social”¹³².

Dicho en otras palabras, el discurso es una condición necesaria pero no suficiente para llevar a efecto una transformación social. Por muy rompedor que sea un proyecto, siempre tendrá que toparse con ciertos resquicios de lo anterior cuya eliminación resulta muy complicada. Es por ello que, aunque exista una situación de descontento que aúne a varios grupos, si el enemigo en el que proyectan su descontento tiene la fuerza suficiente como para poder seguir realizando su proyecto, poco pueden hacer los nuevos grupos en pugna. De manera similar, las modificaciones en el ámbito material necesitan tiempo para ser superadas desde el momento en que una nueva fuerza hegemónica toma el control del desarrollo político de un país. Errejón pone el ejemplo del teleférico de La Paz:

“es a la vez la instauración de un sentido: te está diciendo quién tiene derecho a comunicarse, cuánto se pueden mezclar los barrios... Eso rompe la ciudad segmentada [...] ¿Es un hecho material? Sin duda, pero es también una propuesta. Son, por tanto, las dos cosas, también es un discurso sobre qué es la ciudad, a quién le pertenece. [...] Si mañana, dios no lo quiera, dios o quien sea, llegara un gobierno conservador, no sé cómo se restablece tan fácilmente la ciudad segmentada. [...] Esa es, pues, una transformación material de política pública, de apuesta de infraestructuras, de fomento, que ha cambiado algo sólido”¹³³.

Tras esta idea se puede rastrear la vinculación entre los hechos discursivos y los hechos materiales-sociales en una relación que podríamos calificar (poniéndonos “hegelianos”) de dialéctica. Ambas partes se encuentran unidas, y se determinan entre sí, de tal forma que, el descontento hacia la institución por parte de diversos grupos se cohesionan en una serie de propuestas acompañadas por movilizaciones, revueltas y movimientos sociales que influyen o toman el poder. Una vez allí, se encuentran en disposición de responder a las demandas que las han llevado hasta el control del aparato estatal. Entonces comienza

¹³² Álvaro García Linera e Íñigo Errejón. *Hegemonía, Estado y revolución democrática*, Madrid: Traficantes de sueños, 2019, p. 32.

¹³³ *Ibidem*, p. 70.

el desarrollo de políticas en el ámbito simbólico y material que, como en el ejemplo citado, sobreviven en el tiempo a los movimientos que las han llevado a efecto, modificando las pautas de conducta de los ciudadanos y tejiendo nuevas lógicas sociales.

Uno de los elementos comunes a las propuestas críticas respecto al populismo reside, como se ha apuntado, en la indefinición de este. En muchas ocasiones, cuando presenciemos un debate, políticos de los partidos o movimientos que históricamente han copado el poder, vemos como lanzan la acusación de populistas a las nuevas fuerzas que han irrumpido en el espectro y que les disputan el poder (siguiendo el principio de oposición a las élites, una de las características del populismo). Estos representantes “tradicionales” tachan de populistas a sus “nuevos” adversarios, usando el calificativo como sinónimo de demagogo, utopista o mentiroso, pero nunca definiendo a qué se refieren exactamente cuándo describen a alguien como populista¹³⁴. Ante esta curiosa situación caben, principalmente, dos respuestas. Seguramente ambas tengan parte de razón. La indefinición en la cual juega lo populista deriva, por un lado, de la intención por parte de sus rivales políticos de desacreditar tal movimiento, y por la otra, de la misma naturaleza heterogénea y plural de la teoría política. No será entonces extraña la presencia de la indeterminación a la cual hacemos referencia, si tenemos en cuenta que la construcción popular entraría dentro de la política¹³⁵.

Uno de los elementos más importantes a la hora de construir un proyecto estable, se encuentra en la capacidad de dicho proyecto en integrar de alguna forma a sus opositores, para que estos no tengan la necesidad continua de atentar contra el desarrollo del mismo. Las formas de contención violentas pueden ser necesarias en ciertos momentos, como recurso extremo para estabilizar una situación (utilizando en este momento al Estado en su función represiva); sin embargo, tal coacción no se puede emplear de forma indefinida, ya que tarde o temprano acabará causando la rebelión de los opositores reprimidos. Esta idea se opone a los proyectos de corte finalista, es decir, aquellos que pretenden acabar con el antagonismo característico de lo político, erigiéndose como vencedores finales de la contienda y cerrando la historia con su proyecto. Lejos de esto, se entiende que no habrá nunca un fin de la historia, o un programa político capaz de eliminar políticamente al resto de opciones.

¹³⁴ Cf. Laclau. *La razón populista*, op. cit., p. 24.

¹³⁵ Cf. Errejón. *La lucha por la hegemonía durante el primer gobierno del MAS en Bolivia (2006-2009): un análisis discursivo*, op. cit., pp. 186-187.

Las líneas anteriores nos conducen hasta otra de las parejas conceptuales centrales para Laclau: la “lógica de la equivalencia” y “lógica de la diferencia”; proceso a través del cual los distintos actores políticos, en el curso de conformación del “nosotros”, ponen entre paréntesis sus diferencias centrándose en los puntos que los unen. Vemos cómo este proceso se construye a partir de las distancias que guardan respecto al poder al que se enfrentan, y características comunes entre sí, que pueden ser muy puntuales en algunos casos. Sin embargo, las diferencias que las separan (lógica de la diferencia) no son eliminadas, sino que siguen presentes, pero procurando aliviar la tensión en favor de los elementos que comparten y que le enfrentan a la institución contra la que se han erigido¹³⁶. A pesar de que los grupos que conforman el “pueblo” no son cuantitativamente toda la sociedad (ya que tienen enfrente a aquellos contra los que se erigen, como hemos esbozado, generalmente una élite o sector minoritario cuantitativamente), aspiran a ser concebidos como tal, ya que sus “enemigos”, implícitamente, son también los “enemigos del pueblo”.

La producción de la sociedad aparece como el marco de la diferenciación, y necesita de la retórica, ya que, como hemos visto las prácticas sociales deben ser pensadas como insertas en el orden discursivo, para que estas tengan significación y produzcan cambios en la esfera política. En dicha articulación discursiva se fraguaría la identidad colectiva. Llevando a cabo el análisis planteado, Laclau establece como comienzo necesario partir de unidades más pequeñas que las de grupo o colectivo, y decide empezar por la categoría de demanda social¹³⁷, esto es, la pluralidad de peticiones formuladas desde un sector de la sociedad con exigencias y necesidades no cubiertas por los organismos que se deben encargar de ello ¿Qué encontramos cuando las demandas no son cubiertas? En este momento comienza una “crisis de representación”, es decir, la incapacidad de las instituciones para responder a las demandas del pueblo, hecho que lleva a que los ciudadanos ya no se sientan representados en los organismos que estructuran la vida social.

Ocurre que las demandas comienzan a vincularse entre sí, en función de una misma opresión o exclusión donde se funda la lógica de la equivalencia que hemos mencionado, y que deriva en una insatisfacción general por parte de grupos que, en algunos casos, pueden tener poca vinculación entre sí. De la articulación entre la lógica de la diferencia

¹³⁶ Cf. Laclau. *La razón populista*, op. cit., p. 104.

¹³⁷ Cf. *Ibidem*, p. 98.

y la lógica de la identidad se sustraen consecuencias políticas: las diversas demandas compartidas se dirigen hacia una estructura institucional, que puede (o no) responder a lo que le están reclamando. Si logran ser satisfechas, la crispación descenderá, pero si siguen sin tener respuesta, estas se encontrarán cada vez más implantadas entre las necesidades de los grupos que forman el entramado, provocando una “cadena equivalencial”.

La tensión entre lógica de la equivalencia y lógica de la diferencia nos recuerda a una interesante categoría de Linera: el “empate catastrófico”. Esta se resume en un momento en el cual dos grupos pugnan por la hegemonía en los momentos previos a que uno de ellos la consiga. En esa situación, las fuerzas del grupo que anteriormente ostentaba la hegemonía, y la del que pretende hacerse con ella son iguales, se encuentran empatadas, lo que genera una situación catastrófica por la imposibilidad de resolver el problema¹³⁸. Cuando la situación se ha “pacificado” y uno de los movimientos ha alcanzado la hegemonía, pasamos de una fase de contradicciones antagónicas, a un periodo de contradicciones creativas. La diferencia reside en que las primeras se dan entre grupos enfrentados, con maneras de entender la sociedad antagónicas o distantes entre sí. Frente a ello, las contradicciones creativas emanan desde dentro del mismo movimiento hegemónico. Tales contradicciones son “creativas” porque ayudan a dirigir en una u otra dirección el proceso, no presentándose simplemente como barrera para el mismo¹³⁹. Lejos de ser un problema insuperable, esta tensión es constitutiva de la política, y ayuda al desarrollo de los procesos emancipatorios.

En esta línea, Linera sostendrá que, por mucho que un poder militar contrario al gobierno impulse un golpe de Estado con miras a derrocar al mismo, si lo hace en mitad del desarrollo de un proyecto que posee el apoyo mayoritario del pueblo y además, no trae consigo un nuevo horizonte hacia el cual orientarse, estará condenado al fracaso posteriormente, ya que no se puede pretender un triunfo político recurriendo solamente a la fuerza. Existen factores igualmente importantes que la coerción y que no tienen que ver con ella, tales como las creencias, los imaginarios o las ideologías, que no pueden ser conquistados de un día a otro por medios coercitivos¹⁴⁰. Una de las luchas centrales del proceso comandado por Morales se cifra en la explotación por parte del Estado de los

¹³⁸ Cf. Álvaro García Linera. “Las tensiones creativas de la revolución”, en *Democracia, estado, revolución. Antología de textos políticos*, Navarra: Txalaparta, 2016, p. 209.

¹³⁹ Cf. *Ibidem*, pp. 214-215.

¹⁴⁰ Cf. Patriglia. “I always speak of a situational marxism: interview with Álvaro García Linera”, *op. cit.*, p. 247.

recursos naturales del país, así como la creación y nacionalización de empresas estatales para gestionar dichos recursos, rompiendo con la lógica de privatización y mercantilización de los mismo a potencias extranjeras, en beneficio de una burocracia criolla que se aprovechaba del estado en su beneficio particular¹⁴¹.

Como se puede intuir, la consecución de la hegemonía pasa por el reconocimiento de ciertas proclamas del adversario, ya que de lo contrario tendríamos una continua situación de tensión entre los bloques en pugna. Es imprescindible, aunque en un primer momento pueda resultar contradictorio, no eliminar todas las demandas del adversario político, ya que de hacer esto, entraríamos tarde o temprano en un ciclo de insurrecciones civiles imposibles de combinar con la estabilidad que requiere la implantación de nuevas medidas en las esferas de la política, la economía, la cultura o el derecho. Los proyectos de corte populista, al llegar al gobierno, deben enfrentarse a la tarea de poder compatibilizar el discurso que los ha llevado hasta ahí, con la dirección del Estado. Esta contradicción puede resolverse mediante la personificación del ideario en un líder cuyo origen y trayectoria siga representando el proyecto popular (lo que anteriormente habíamos llamado *significante vacío*), pero a la vez, desempeñando las labores dentro del entramado burocrático¹⁴².

Un apunte necesario para cualquier proyecto progresista que plantee un programa superador de la lógica capitalista también debe estar guiado por ideales éticos y no simplemente pragmáticos, de ejercicio del poder, ya que, si esto ocurre, nos encontraríamos dentro de un horizonte de acción política acorde con una lógica simplemente utilitarista. Por ello, las instituciones deben estar orientadas hacia la justicia y el interés común, ya que la consecución de dicho interés implica el bienestar de los individuos que conforman la sociedad, pero no a la inversa. Es decir, el interés privado puede ser solo de unos pocos, olvidándose de la mayoría. Para ello, es necesario que la sociedad civil se rija a partir de principios morales públicos, y no de interés particular o, como en el caso de las democracias occidentales, bajo la batuta de criterios económicos¹⁴³.

¹⁴¹ Cf. García Linera. “Las tensiones creativas de la revolución”, op. cit., p. 242.

¹⁴² Cf. Joan Miró Artigas. “Las tensiones del populismo en el poder. Pueblo e instituciones en la teoría de Ernesto Laclau”, *Inguruak: Soziologia eta zientzia politikoaren euskal aldizkaria*, nº 62, 2017, p. 33.

¹⁴³ Cf. Robespierre. “Sobre las relaciones de las ideas religiosas y morales con los principios republicanos y sobre las fiestas nacionales”, op. cit., p. 174.

También podríamos apuntar que, en cierta manera, el populismo y la institucionalidad se encuentran alejados, en tanto que la manera de funcionar de ambos, sus objetivos y conformación son muy distintas. Por ello, existe una tensión dentro de los proyectos populistas que llegan al poder del Estado, ya que el proceso que los ha llevado hasta ahí implica la identificación del antagonista y su confrontación política, cuyo origen, en cierta forma, está en la incapacidad institucional para dar respuesta a las demandas sociales. Sin embargo, una vez en el poder, el proyecto populista debe incluir en sus acciones a los opositores y antagonistas, de una forma u otra, para mantener de manera estable el máximo tiempo posible su proyecto, y poder realizar las medidas proclamadas por los grupos que se han erigido como pueblo, frente a un poder que ahora se encuentra fuera del aparato estatal, pero que sigue existiendo en la sociedad¹⁴⁴.

Encontramos un nuevo distanciamiento de los proyectos populistas en general, y al pensamiento de García Linera en particular, respecto al marxismo ortodoxo y a los procesos de transformación soviéticos. Aunque como hemos tenido ocasión de ver, Laclau utiliza la famosa consigna de la Revolución Bolchevique para ejemplificar sus ideas, la noción que destilaba en torno al partido el marxismo-leninismo, es muy diferente a la del populismo. Una de las ideas más extendidas del marxismo soviético respecto a las organizaciones políticas, se basa en la noción del partido comunista como vanguardia de la revolución, lejos la concepción del partido que estila Linera. El ideal soviético se sintetiza en la noción de “partido de nuevo tipo”, es decir, una forma de organización que, en lugar de permitir su pertenencia a cualquier simpatizante (partido de masas), limita sus miembros a los individuos más conscientes, capaces y comprometidos, mediante una estructura de cuadros. Esto le daría al partido la posibilidad de erigirse como vanguardia del proceso revolucionario, guiando al proletariado en su labor histórica de emancipación¹⁴⁵.

Frente a esta manera de entender el partido político como una suerte de aleccionador de las masas, Linera acepta la importancia de los individuos con una mayor conciencia respecto al proceso político por construir. Sin embargo, entiende la relación entre el partido y la sociedad de manera relacional y no mecánica, como el marxismo ortodoxo al

¹⁴⁴ Cf. Miró Artigas. “Las tensiones del populismo en el poder. Pueblo e instituciones en la teoría de Ernesto Laclau”, op. cit., pp. 26-27.

¹⁴⁵ Cf. Lenin (Vladimir Ilich Uliánov). *Qué hacer* (traducción de Editorial Progreso), en *Obras Escogidas*, tomo II, Moscú: Editorial Progreso, 1973, pp. 12 y ss.

que nos acabamos de referir. El partido no debe conducir a la sociedad ciegamente, como si esta fuese un niño indicándole el camino a seguir, debido a su ignorancia y atrasamiento. El movimiento sería más bien el contrario:

“Las vanguardias deben pues abandonar sus didácticas pretensiones aleccionadoras sobre la sociedad y deben ser más bien educadas por esa misma sociedad en lucha, que es a la que en verdad alumbró y engendró las únicas opciones de autodeterminación”¹⁴⁶.

Para Laclau, en consonancia con su interés por el antagonismo, el surgimiento del pueblo requiere de la formación de fronteras, de una fuerza en oposición. De aquí se extrae que la idea de una sociedad plena, reconciliada y exenta de conflictos internos, es una ficción. Sin embargo, es necesario señalar que antagonismo y guerra no son equivalentes: el antagonismo se sostiene sobre la falta de plenitud de las identidades, una suerte de enfrentamiento entre adversarios que se van limitando mutuamente. Lo político, al ser pensado aquí como enfrentamiento interminable, se opone a la idea de un espacio completamente reconciliado, homogenizado y sin fisuras ni oposiciones. Es este punto Laclau, al igual que García Linera, no acepta ni a Hegel ni al marxismo. Esto es así porque al entender la política como el campo de lucha interminable de razones opuestas entre sí (A contra B), no se daría la negación integradora en un tercer elemento homogenizante (C), sino que nos mantendríamos en esta contraposición continuada, con momentos de oscilación y mayor dominio de A sobre B o a la inversa. Por tanto, el fin de la historia hegeliano y la realización final del Espíritu Absoluto en el mundo no llegaría jamás. De manera similar, el antagonismo descrito entre diferentes grupos imposibilitaría un momento *final* de hegemonización total por parte de alguno de los actores políticos (tal sería la pretensión del marxismo en torno al proletariado como clase con la misión histórica de liberar a la totalidad del género humano¹⁴⁷).

En este punto reside una idea muy sugerente de Linera respecto al poder, que podríamos denominar como “concepción por oleadas”. A la hora de gobernar, es importante mantener cierto equilibrio dentro del Estado entre representación y decisión. Se da una tensión entre ambas esferas: cuanto mayor es la representación y la presencia del pueblo en los procesos ejecutivos y legislativos del estado, más lento es el proceso, y a la inversa, para lograr actuar de manera rápida y eficaz, es necesario que en las

¹⁴⁶ García Linera y Gutiérrez. “A manera de introducción”, op. cit., p. 54.

¹⁴⁷ Cf. Laclau. *La razón populista*, op. cit., p. 112.

decisiones se excluya a las masas, a veces por una cuestión de urgencia, por la cual la organización de asambleas, mítines o votaciones resulta lenta, o por un motivo práctico, ya que la decisión sobre algunos temas específicos y técnicos debe elaborarse por expertos. Dar respuesta a tal contradicción representa uno de los mayores desafíos de un gobierno que se pretenda democrático, en un modelo de tecnocracia, cualquier decisión sería tomada por expertos de espaldas al pueblo, que solo participaría en política una vez cada cuatro años. Resulta esencial “gobernar para el invierno”, es decir, realizar medidas con miras a los momentos en que, en lugar de estar en posesión del poder, nos encontremos replegados, partiendo de la base de que el conflicto del que va preñado el ámbito social no se terminará nunca por completo:

“Cuando los gobiernos progresistas llegan al poder miran alrededor entre los cuerpos fundamentales para el funcionamiento del día a día del Estado y no reconocen a mucha gente. Se encuentran, más bien, a individuos reclutados de entre capas a priori poco favorables a las transformaciones. Se trata de un elemento que las izquierdas han descuidado mucho, como si el Estado fuese para ellas una estructura que, o bien se puede derrocar, o bien se ganan las elecciones y se conduce; y no como un conjunto de personas concretas con intereses concretos que, en su día a día, tienen mucho margen para decidir cuánto avanzan o no las cosas”¹⁴⁸.

Para acabar este apartado, siguiendo a Dussel, resulta necesaria la sutil diferencia entre las nociones de “pueblo” y de “populista”, otra de las imputaciones teóricas que se pueden realizar frente a los planteamientos de Laclau: “lo popular se correspondería con el reclamo que surge de la materialidad del oprimido, de su vulnerabilidad y de su extrema disposición para la muerte, mientras que lo populista tendría que ver con la instrumentalización que se realiza de las interpelaciones del pueblo para conquistar una mayoría que realmente no logra interrumpir la historia de la dominación”¹⁴⁹.

4.4 Algunas palabras sobre el populismo en España

El ideario populista ha tenido más éxito en los lugares de la periferia que en Europa. A pesar de ello, tenemos ejemplos de proyectos políticos que siguen con la estela populista, adaptada a las circunstancias occidentales. En España, *Unidas Podemos*, uno de los partidos que ostentan ahora mismo el gobierno del país, posee una reseñable carga populista, tanto en el aspecto práctico de su origen, las movilizaciones del 15M, como en

¹⁴⁸ García Linera y Errejón. *Hegemonía, Estado y revolución democrática*, op. cit., p. 107.

¹⁴⁹ Castro Orellana. “Dussel, Laclau y el problema del populismo”, op. cit., p. 387.

la esfera de fundamentación teórica, habiendo salido sus figuras más carismáticas, en muchas ocasiones, de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociología en Somosaguas (principalmente), y de la Facultad de Filosofía en Ciudad Universitaria, ambas pertenecientes a la Universidad Complutense de Madrid.

Generalmente, la manera de aplicar la noción de “populismo” por parte de los medios de comunicación, no es demasiado positiva en España. Esta se identifica, a grandes rasgos, con la mentira abierta de una serie de políticos que, supuestamente pretenden representar los intereses del pueblo contra un enemigo opresor del mismo, pero que lo que buscan en realidad es lograr una poltrona que les permita vivir mejor. Además, los populistas llevarían en su programa propuestas imposibles de realizar (“utópicas”), a través de las cuales convencer a las ilusas masas. Todo ello vertido por un lenguaje altamente emotivista, apelando continuamente a lo más bajo de la condición humana, mediante proclamas y objetivos más propios de grupos antisistema juveniles que de partidos políticos serios. Sin embargo, existe una manera de ensayar un “populismo republicano” (por mucho que en principio eso pueda parecer chocante).

Este consistiría, a grandes rasgos, en asumir los principios básicos del populismo, pero en lugar de pretender dinamitar las instituciones y cambiarlas, por ejemplo, en “organizaciones proletarias”, atender al régimen republicano, con el objetivo de unas instituciones fuertes y al servicio del pueblo y con la mayor participación ciudadana posible¹⁵⁰, capaces de introducir las propuestas de las clases populares y a la vez, poder cumplirlas actuando como contrapeso del orden neoliberal. Una de las características de este orden se encuentra en la oposición al Estado y la supeditación del régimen constitucional de los distintos países, a los designios del capital, de las grandes empresas y del crecimiento de las mismas a cualquier precio. A su vez, que las instituciones de los países capitalistas se encuentren literalmente vendidas a grandes empresas (en la mayoría de los casos de origen extranjero), se da mediante la colaboración del Estado capitalista, que o bien permite a dichas empresas hacer y deshacer a sus anchas alienando su propia soberanía, o bien se debe enfrentar a las mismas, a través de presiones económicas o bloqueos comerciales. Estos problemas serán analizados con más detenimiento a lo largo del capítulo VI.

¹⁵⁰ Cf. Fernández Liria. *En defensa del populismo*, op. cit., 130 y ss.

A la volatilidad de la esfera social se suma la importancia que juega (hoy día más que nunca con los medios de comunicación masivos) la retórica en el ámbito político. Uno de los problemas fundamentales en la argumentación política, se encuentra en que, en el debate político, a diferencia de lo que ocurre en el contexto epistemológico de las prácticas científicas, no se persigue el acercamiento cada vez más refinado a una cuestión, sino más bien, defender a cualquier precio la posición propia y atacar la del contrario, hasta que este ceda y comulgue con la nuestra. Además, dichas prácticas se encuentran sostenidas sobre todo un entramado de relaciones ideológicas y de poder, que dificultan la labor de aquellos políticos que pretenden mantener un sentido crítico y cierta pretensión de objetividad.

Que la pretensión de objetividad sea más difícil de lograr a la hora de acercarnos a la política respecto a otras áreas, no significa que esta sea completamente imposible¹⁵¹, o que se deba abandonar todo principio por mor de una suerte de maquiavelismo mediante el que mantenerse en el poder a cualquier precio. Simplemente esta matización impele al político a no olvidarse de que en su práctica debe lidiar con añadidos ideológicos y retóricos, que no se encuentran presentes de la misma forma en la labor del químico o del biólogo.

Podríamos resumir el problema mediante la idea de que, si bien es cierto que existen criterios (obviamente más débiles que en las ciencias naturales) en la teoría política para distinguir un discurso falso de uno verdadero, para poder llegar a los aparatos a través de los cuales construir un proyecto político, se hace necesario el populismo en su sentido peyorativo. Dicho en otras palabras, la consecución del poder político y su ejercicio necesitan de la apelación a las emociones, de discursos estratégicos con los que sumar adeptos, pactos circunstanciales con fuerzas diferentes y ocasionalmente, también la mentira.

En el debate político español, se utiliza el adjetivo *populista* como arma arrojada por parte de unos políticos hacia sus rivales, de tal forma que, actualmente, dicha categoría posee una considerable carga carácter peyorativa. Nos encontramos entonces ante una de esas ideas políticas tan borrosas, que llegan incluso a ser empleadas para referir a grupos, proyectos, partidos o movimientos antagonistas entre sí.

¹⁵¹ Cf. Ibidem, pp. 38-39.

Aun tratándose de una idea tan general, permite identificar ciertos elementos comunes dentro de los movimientos que se suelen catalogar como populistas. Entre ellos, destacan la centralidad de la noción de pueblo, líderes carismáticos que personifican el proyecto, o la identificación de un adversario causante de los males adolecidos¹⁵². Esta asunción del mismo concepto por parte de dos fracciones antagonistas y enfrentadas se puede observar, por ejemplo, en la guerra civil española, donde tanto el denominado “bando nacional” identificado con las derechas, como el bando defensor de la República y de izquierdas, se autoproclamaban como los defensores del “pueblo” español, frente a sus enemigos, que simbolizarían la destrucción, por causas que en cada uno de los casos son opuestas respecto al otro, del mismo pueblo español¹⁵³.

En nuestro país el ejemplo reciente más claro de populismo se dio, como hemos esbozado al inicio, a partir del 15M y las mareas. Una serie de factores relacionados con el abuso de las élites hacia las clases medias y bajas, sumado a la necesidad de renovación del panorama político, cristalizaron en un momento populista que llenó durante meses las plazas de las principales ciudades españolas (muy señaladamente, la Plaza del Sol en Madrid), y que acabó aglutinando (al menos hegemónicamente) tal descontento en uno de los partidos que actualmente forman la coalición de gobierno: *Podemos*. Rastreamos una serie de ítems marcadamente populistas en el proceso. Entre ellos se pueden destacar¹⁵⁴

- I) la identificación de un enemigo común personalizado en “las castas”, los “partidos corruptos del sistema” (es decir, el *Partido Socialista Obrero Español*¹⁵⁵ y muy señaladamente el *Partido Popular*) y los bancos.
- II) El desplazamiento del tablero político desde la clásica dicotomía izquierda-derecha (representada en nuestro país por los dos partidos tradicionales antes mencionados) hacia el enfrentamiento de “los de abajo” contra “los de arriba”.

¹⁵² Cf. María Martín Gómez. “El populismo en el pensamiento español”, en *Populismo versus republicanismo. Genealogía, historia, crítica*, op. cit., p. 328-329.

¹⁵³ Cf. *Ibidem*, pp. 334-325.

¹⁵⁴ Cf. Jaime Pastor Verdú. “El 15 M, las mareas y su relación con la política sistémica”, *Anuari del conflicte social*, nº. 3, 2013, pp. 139 y ss.

¹⁵⁵ Una de las muestras de la naturaleza contradictoria (e incluso irónica) de lo social que Laclau se esmeraba en enfatizar, se deja ver en el hecho de que *Podemos*, que en sus inicios se posicionaba de manera clara contra el *PSOE* por identificarlo como parte de la “casta” y la vieja política, pretendiendo superarlo y hegemonizar la opción de izquierdas española, ahora se encuentre en un gobierno de coalición junto a él.

- III) La guía del proceso a partir de figuras relacionadas con las izquierdas, pero con la pretensión de incluir, aun no identificándose plenamente con el proyecto, a sujetos de procedencia e ideologías muy variopintas, buscando la renovación política.
- IV) Una manera de entender la política estructurada alrededor de asambleas, participación ciudadana y “democracia directa”, que desplazase la anquilosada forma de entender la política como algo que nos interpela una vez cada cuatro años con las elecciones y nada más.

Las condiciones que separan el contexto del subcontinente (periferia) de España, en Europa (centro), hace que, las demandas de los grupos sean muy diferentes de un lugar respecto al otro. En ciertas ocasiones podemos observar cómo en los países más desarrollados, el anhelo de transformación social de izquierdas no se da (algo que sí ocurre en el caso de los “países en vías de desarrollo”), por conquistas básicas, como pueden ser la alimentación diaria, el acceso a la educación, a la sanidad o a la cultura, sino que tienen que ver con otra serie de necesidades que no son ajenas al sistema productivo, en tanto que también derivan del progreso del capitalismo que se ha dado en los contextos más avanzados¹⁵⁶. Entre las mismas, podemos cifrar, por ejemplo, al ecologismo, la lucha por la igualdad de la mujer o la solidaridad respecto a los refugiados por las crisis migratorias. En estos escenarios, además, la noción de *trabajador* no se identifica necesariamente con la de *proletario*: podríamos decir que, todo *proletario* es *trabajador*, pero, sin embargo, en occidente, no todo *trabajador* es *proletario*.

¹⁵⁶ Cf. Enrique Tierno Galván. *Qué son las izquierdas*, en *Obras completas*, Tomo V, Pamplona: Civitas, 2010, p. 307.

CAPÍTULO V

Más allá de la instrumentalización del Estado

5.1 El liberalismo (o la reducción del Estado)

El concepto moderno de Estado es una de las nociones fundamentales a la hora de comprender la realidad social y política que nos rodea. Sin embargo, nos encontramos con cierta paradoja semántica en estos conceptos fundamentales: su expectativa es inversamente proporcional a la experiencia que de ellos hemos tenido. Esto quiere decir que el horizonte de expectativas que guardamos respecto a algo disminuye conforme ese algo se va realizando, y a la inversa, cuanto más experiencia tenemos de un proceso, menor serán nuestras expectativas, ya que hemos podido presenciar la forma en que se desarrollaba¹⁵⁷. Aunque el tema de esta investigación se encuadra sobre todo en el área de la filosofía política, un ejemplo teológico puede ser extrapolado al ámbito de la conformación de proyectos políticos: una profecía religiosa causa una enorme expectativa debido, precisamente, a que nunca se ha llegado a realizar, ya que, de haberlo hecho, las expectativas habrían sido sustituidas por la experiencia. El esquema mencionado se puede proyectar sobre una revolución o un proyecto político. Como vamos a observar, la manera de entender un mismo concepto puede ser muy distinta dependiendo de la corriente que teorice sobre él. En este capítulo expondremos problemas referentes a una de las ideas más importantes dentro de la teoría política desde sus inicios: el Estado.

Tanto liberalismo como marxismo-leninismo reducen, en muchos aspectos, el Estado a un instrumento, una herramienta, bien sea de clase (leninismo), bien sea para la defensa de la propiedad privada (liberalismo), y ambos comparten también, el foco en su dimensión coercitiva. Teniendo como horizonte la concepción del Estado en García Linera, intentaremos señalar la relación que guarda con las dos corrientes políticas mencionadas. Nuestro objetivo es mostrar de qué manera la idea de lo estatal por parte de Linera, aun tomando nociones del leninismo y del liberalismo, representa ciertamente una “negación integradora” de ambas, en tanto que integra ciertos elementos de una y otra corriente, para superarlas.

¹⁵⁷ Cf. Reinhart Koselleck. *Historias de conceptos. Estudios sobre semántica y pragmática del lenguaje político y social* (traducción de Luis Fernández), Madrid: Trotta, 2012, pp. 35-28.

Para este apartado, hemos escogido como ejemplos a John Locke y Max Weber, dos de los pensadores de corte liberal más conocidos en el ámbito de las ciencias sociales, cuyas ideas son centrales para la teoría liberal, a la cual García Linera se opone críticamente. Aunque como tendremos ocasión de ver, el autor boliviano se encuentra más cerca del marxismo-leninismo respecto al tema que nos atañe en el capítulo.

Si Locke se encuadra dentro de los principios clásicos del liberalismo, calificando usualmente a sus ideas como el punto de partida para esta filosofía, los planteamientos de Weber hacen más compleja su catalogación plena en la corriente.

Es muy conocido el hecho de que John Locke elabora una de las mayores bases filosóficas del liberalismo a través de su contractualismo. De manera general, se puede sostener que los otros dos nombres más conocidos de la nómina, Rousseau y Hobbes sientan las bases de su teoría del Estado sobre razones diferentes a las de Locke. En el primero de todos encontramos la reunión de los seres humanos en sociedad, prácticamente como una calamidad, ya que en el estado prepolítico, los hombres, siguiendo su naturaleza, conviven en armonía, siendo el contacto con la sociedad, las artes y las técnicas lo que contamina tal naturaleza bondadosa. La superación de dicha situación se da mediante un Estado democrático, que se orienta hacia la voluntad general y representa más eficazmente a los individuos que lo componen. En Hobbes encontramos la erección del Estado como una respuesta a una situación de naturaleza previa en la cual, debido a la lucha de todos contra todos, es imposible asegurar el mantenimiento de la vida. De ahí que los futuros ciudadanos pacten alienar su soberanía en una instancia mayor (el Leviatán) que queda por encima del propio contrato, teniendo carta blanca para utilizar la violencia, siguiendo como principio mantener el orden y evitar la guerra civil, asegurando la paz y la protección de la vida de los súbditos. Esto se logra a través del control de aquellos que, en el estado de naturaleza, atentaban contra la integridad de sus semejantes apelando a su fuerza, y que ahora, habiéndose dado ya el pacto, pasan a formar parte de la sociedad civil, procurando disuadir el orden (desde dentro) en favor de sus intereses personales, generando la guerra civil y el enfrentamiento de todos con todos nuevamente¹⁵⁸.

¹⁵⁸ David Jiménez Castaño. “Thomas Hobbes: la sedición y su neutralización mediante la educación ciudadana”, *Revista Filosofía UIS*, vol. 15, n° 2, 2016, pp. 21-22.

El último gran integrante del contractualismo lo encontramos en John Locke, cuya filosofía ha tenido una gran repercusión, siendo uno de los autores que más herramientas nos proporcionan a la hora de comprender el presente. Como es sabido, Locke plantea un estado de naturaleza que coincide en algunos puntos con Hobbes, pero en el cual, la lucha entre los seres humanos no es tan encarnizada como para constituir el Estado, y menos aún, concentrar toda soberanía individual en una única figura sin limitación de poder más allá del objetivo de mantener el orden.

De manera general podríamos decir que, si Hobbes sirve como base para el absolutismo monárquico, Locke será el padre de la democracia liberal. En el estado de naturaleza lockeano las personas, en principio, convivirían en armonía unas con otras atendiendo al dictado natural de la razón proporcionado al hombre por Dios. Sin embargo, existe la posibilidad de que ciertos hombres, en lugar de atender de manera estricta a dicha razón, obren en contra de lo más importantes de la vida humana, entendiendo por tal, la vida, la libertad o las posesiones de los otros¹⁵⁹. En el momento en que esto ocurre, es decir, desde que un hombre ataca alguno de los elementos que hemos mencionado, y este responde a la ofensa, pasamos de un estado de naturaleza (donde la violencia es solo potencial), al estado de guerra. El salto de una situación a otra hace necesario instaurar un poder mediador que imparta justicia, asegure el ejercicio de los derechos, y evite una situación de violencia continuada.

Esta formulación resulta ser algo ingenua, en tanto que desvinculada de las relaciones de poder entre Estado y sociedad. García Linera, entiende que en el Estado encontramos una suerte de aglomeración de voluntades individuales, que pretenden ser recogidas mediante una voluntad general. Sin embargo, a nivel práctico, en esta “aglomeración” no todas las “voluntades” juegan el mismo rol, ni se encuentran representadas de forma igualitaria:

“No es que el Estado no sea un resumen de la colectividad, sino que es una síntesis enajenada, pues transfigura los conflictos internos de la sociedad bajo la apariencia de la autonomía de las funciones estatales. De ahí que se pueda decir que el Estado es una

¹⁵⁹ Cf. John Locke. *Second Treatise of Government*, en *Two Treatises of Government*, Cambridge: Cambridge University Press, 1988, II, §6.

síntesis de la sociedad, pero una síntesis cualificada por la parte dominante de esa sociedad”¹⁶⁰.

Por otra parte, encontramos cierta distancia que separa a Weber de autores liberales anglosajones como Locke. Mientras estos hacen girar al Estado y la organización política en torno al desarrollo del mercado y la centralidad de la propiedad privada, en Weber hay cierto “espíritu” afín a la alta cultura burguesa, donde la importancia de los elementos mencionados se desplaza en favor de determinados valores morales (no simplemente económicos). El autor alemán ve al funcionariado moderno como un grupo altamente especializado en sus funciones, y que debe poseer un gran sentido de ideas como el *honor* o la *integridad*¹⁶¹.

En Locke, la centralidad de la propiedad privada deriva de la misma antropología humana. El ser humano (como tuvimos ocasión de ver, aunque de manera distinta, en el apartado 3.3) es un animal con necesidades. Para la satisfacción de dichas necesidades y la reproducción de la vida necesita de ropa, comida, herramientas, o un techo donde cobijarse. Todos estos elementos podrían formar parte de la propiedad privada. Tal propiedad se encuentra legitimada mediante el trabajo: el ser humano con ayuda de su destreza modula el mundo físico, *añade* algo que no estaba previamente en él. Es por el valor añadido mediante la acción del individuo, que este tiene el derecho de poseer lo trabajado¹⁶². Como podemos deducir, la manera de entender al Estado por parte del primer liberalismo cae bajo la forma de una herramienta, en concreto, una herramienta cuya función es proporcionar a los individuos la capacidad de asegurar su propiedad privada e impartir justicia frente a aquellos que atentan contra la misma.

Una de las diferencias entre liberalismo clásico y neoliberalismo, se encuentra en la limitación de la capacidad y legitimidad de apropiación respecto a la propiedad privada. Tendremos ocasión de tratar este punto en el capítulo siguiente. Mientras para Locke el límite a la posesión de elementos que puedo adquirir legítimamente mediante mi trabajo se cifra en que dicha apropiación no resulte excesiva hasta el punto de dejar sin bienes a mis semejantes¹⁶³, tales límites, donde también observamos determinados principios

¹⁶⁰ Álvaro García Linera. “Crisis del estado y sublevaciones indígena-plebeyas en Bolivia”, en *La potencia plebeya*, op. cit., p. 42.

¹⁶¹ Cf. Max Weber. “La política como vocación” (traducción de Francisco Rubio), en *El político y el científico*, Madrid: Alianza, 2003, p. 102.

¹⁶² Cf. Locke. *Second Treatise of Government*, op. cit., V, §27.

¹⁶³ Cf. *Ibidem*, V, §46.

éticos y no solamente económicos, quedan anulados en el contexto actual. En dicho problema nos detendremos en el último capítulo.

Habiendo presentado someramente las ideas principales de este primer liberalismo, pasamos a tratar algunos planteamientos defendidos por Max Weber que, aun partiendo de un cierto escepticismo respecto al Estado, queda lejos, como tendremos ocasión de observar, de autores muy populares actualmente (como Mises o Hayek), situándose más próximo a un modelo de Estado constitucional que al minarquismo¹⁶⁴, ya que entiende el entramado estatal como si de una gran maquinaria burocrática se tratase, señalando la necesidad de profesionalización del funcionariado, y en concreto, del político. El hecho que motiva el interés hacia Weber se encuentra en la influencia de este en Linera, que posteriormente será integrada y combinada con otras ideas en la teoría del Estado del exvicepresidente. Un interesante matiz que añade García Linera a esta reflexión se encuentra en la idea de que, aunque la violencia sea un medio esencial para la consecución del proyecto político del Estado, es imposible que aquel se sostenga de manera fundamental e indefinida en el tiempo mediante dicha violencia. Además, esta no es ejercida solamente por parte del Estado para mantener el orden u obligar a cumplir la ley a aquellos que se resisten a ello.

También podemos localizar el empleo de la violencia en otras esferas de la sociedad, como la familia o, muy señaladamente en nuestro tiempo, las grandes empresas¹⁶⁵ que en muchas ocasiones tienen más poder que los gobiernos, influyendo en que estos realicen prácticas coercitivas, o llevándolas a cabo directamente ellas mismas. Localizamos una referencia importante al respecto, ya que la coerción que el Estado emplea en un momento determinado *puede* estar guiada por fines mayores, y limitada mediante principios éticos, mientras que la violencia ejercida, siguiendo el ejemplo, por las empresas, tendrá como único principio rector la consecución de beneficios económicos privados. A través de este desarrollo nos podemos enfrentar a la implantada idea de que el Estado funciona como una empresa privada (pero peor, ya que se mantendría con dinero de todos), como si no existiesen diferencias en el funcionamiento y las metas de ambos.

¹⁶⁴ Cf. José Luis Villacañas. “Max Weber entre liberalismo y republicanismo”, *Isegoría*, n° 33, 2005, pp. 131-132.

¹⁶⁵ Cf. Álvaro García Linera. “El Estado ante el coronavirus. El péndulo de la comunidad ilusoria”, *Revista Sociedad*, n° 40, 2020, p. 193.

Volviendo a Weber, en él nos topamos con una intención de claridad expositiva que le hace mencionar aquello que entiende por política, ya que este término es general y ambiguo: podemos hablar de la “política de la empresa” en la que trabajamos o de la “política del bar” en el cual tomamos café. Por ello, el autor, relaciona la política con el Estado. Más en concreto, entiende la política como la influencia o dirección en torno al Estado, como asociación política principal de su tiempo. Weber asume como destino de Occidente la racionalización de este, derivada del capitalismo y de la ética protestante. Tal concepción que podría ser calificada como mecanicista (el Estado como pura máquina), se intuye mediante la idea de la separación entre el funcionariado y la política: “el auténtico funcionario no debe hacer política, sino limitarse a administrar, sobre todo imparcialmente”¹⁶⁶.

Es célebre la definición que el autor alemán da de lo estatal, bajo la forma de “monopolio legítimo de la violencia”. Sin embargo, aunque confiere a tal violencia el rol principal del Estado, este no sería el único:

“La violencia no es, naturalmente, ni el medio normal ni el único medio del que el estado se vale, pero sí es su medio específico. Hoy, precisamente, es especialmente íntima la relación del Estado con la violencia. [...] Tendremos que decir que Estado es toda aquella comunidad humana que, dentro de un determinado territorio (el “territorio” es elemento dispositivo), reclama (con éxito) para sí el monopolio de la *violencia física legítima*”¹⁶⁷.

Podemos observar el punto de partida de la idea: los individuos y las asociaciones que se encuentran dentro del Estado tendrán la posibilidad de ejercer la violencia en la medida en que aquel (poseedor de este peculiar monopolio) se lo permita. A su vez, lo estatal se encontraría unido al poder, de ahí que la política se pueda entender, en estas coordenadas, como la intención de aspirar al poder y *dominar* a los otros. Sin embargo, la mencionada violencia que ejerce el Estado no es legítima *per se*, sino que deriva del reconocimiento general de sus integrantes. En este punto encontraríamos la *legitimidad*, entendida como los motivos por los cuales los dominados aceptan su condición, comulgando con la legalidad y el orden establecido. En el apartado 5.3 veremos qué ocurre cuando esta legitimidad se fractura.

¹⁶⁶ Weber. “La política como vocación”, op. cit., p. 115.

¹⁶⁷ Ibidem, p. 83.

En el sociólogo germano encontramos también una interesante distinción entre aquel que vive *de* la política (la política simplemente como profesión), y el que vive *para* la política (la política como vocación). El primero se desarrolla en el nivel “grosero” del interés económico, mientras que el segundo ve el desempeño de su función como un acto de servicio hacia los demás, y no como una manera más de ganarse la vida. Vemos la importancia de los valores éticos que señalábamos más arriba.

Uno de los lugares comunes a la hora de atacar la figura del Estado, se lleva a cabo mediante la crítica a los políticos. Se suele argumentar que estos cobran demasiado (cosa con la que se puede estar de acuerdo), y que debería ser una actividad desempeñada de manera altruista, sin recibir un sueldo a cambio. Resulta de sumo interés la matización que Weber añade respecto al político vocacional: para que este no vea la política como una actividad mediante la cual enriquecerse y obtener cotas de poder cada vez más altas, es necesario que se encuentre en una situación vital acomodada. Dicho en otras palabras, es indispensable que el político tenga independencia económica¹⁶⁸. Sin embargo, la independencia mencionada no debe, a nuestro entender, proceder de otras fuentes que no sean el propio Estado.

Remitimos a Donald Trump para clarificar la cuestión. Al iniciar su legislatura, el mandatario republicano renunció al sueldo de presidente, aceptando solamente, de manera simbólica, un dólar al año como pago por sus funciones. Esta extravagante decisión no podría haberla realizado una persona de las clases más humildes de la sociedad. Solamente un multimillonario renunciaría a un sueldo tan cuantioso. Eliminar o reducir al mínimo la retribución por la actividad política, se traduce en que los gobernantes solo provengan de las clases acomodadas (que legislarán en referencia a sus intereses), y que pueden permitirse el lujo de dedicarse a la política de manera parcial mientras otros negocios le proporcionan lo suficiente para vivir holgadamente. Así, estaríamos vetando el acceso a representantes populares, que no pueden permitirse renunciar a una retribución directa en concepto de su dedicación (total y en este caso también vocacional) a la política.

Para cerrar la primera parte de este capítulo, podemos señalar que la cuestión de la propiedad es, además de un problema económico, un tema jurídico, que atañe a la posesión que tenemos de algo. En última instancia es la potestad que poseemos respecto

¹⁶⁸ Cf. *Ibidem*, pp. 96-97.

a alguna cosa para hacer o deshacer a nuestro antojo. Cuando pido prestado un libro en la biblioteca de la universidad, no lo subrayo, maltrato, vendo (o cualquier otra cosa que se me antoje), ya que no es mío. Tampoco es, como se suele decir, “de todos”, ya que esta idea está preñada de la noción de propiedad privada, y teniendo en cuenta que es una universidad pública, financiada mayoritariamente mediante los impuestos recaudados por el Estado, se podría establecer (obviamente el ejemplo es una reducción al absurdo), una jerarquía de posesión del libro: los que más impuestos pagan (generalmente los más ricos, que pueden permitirse universidades privadas) tienen más derechos a la posesión del libro que los que pagan menos impuestos (generalmente los más pobres, que no tienen recursos para comprar libros nuevos). Lo que tenemos enfrente cuando, siguiendo con el ejemplo del libro, sacamos un ejemplar de la biblioteca de nuestra facultad, no es un “libro de todos”, sino más bien, un “libro de nadie” o, en todo caso, de la Universidad como institución colectiva, en tanto que la propiedad de dicho libro es común y no privada. Respecto al tema de la relación entre Estado y propiedad privada mencionaremos algunas ideas en el apartado siguiente.

5.2 El marxismo-leninismo (o la hipertrofia del Estado)

Una de las teorías políticas sobre el Estado que más importancia ha tenido en la historia del siglo XX, ha sido la del marxismo-leninismo. Esta corriente toma ciertos aspectos de lo pensado por Marx y Engels, como mencionaremos más adelante, a veces de manera forzada. En cualquier caso, la teoría del Estado como represor de una clase sobre su contraria, representó el modelo bajo el cual se dirigió la URSS durante décadas, sirviendo como referencia a los diferentes partidos comunistas del mundo.

La doctrina del Estado dispensada por el marxismo-leninismo se encuentra expuesta, de manera fundamental, en la obra a la cual nos referiremos en adelante: *El estado y la revolución*, escrita por Lenin durante los momentos inmediatamente anteriores a la Revolución de Octubre, a lo largo del año 1917. Siguiendo a Engels, Lenin identificará el origen del Estado en las contradicciones de clase¹⁶⁹. En cierta manera es el reverso de lo defendido por el contractualismo liberal: como hemos observado, para este, el Estado emana de la voluntad de sus individuos, que logran una mejor situación con él que abandonados en la situación previa de *potencial* lucha de todos contra todos. Dicha

¹⁶⁹ Cf. Lenin (Vladimir Ilich Uliánov). *El estado y la revolución* (traducción de Editorial Progreso), en *Obras Completas*, tomo XXXIII, Moscú: Editorial Progreso, 1986, I, 1, p. 7.

decisión hace que alienen, para Locke, de manera parcial su soberanía y pierdan ciertos derechos referidos a la capacidad de actuar de espaldas a la razón humana y en referencia a su designio totalmente libre. Lejos de esto, para el leninismo no son los individuos quienes, en un momento dado deciden constituirse como conjunto social en el pacto, sino que el mismo Estado deriva de la tensión entre las clases antagonistas, en pugna por el poder.

Los individuos se encontrarían ya inmersos en el proceso, que no deriva de una decisión consensuada o de la maximización de la utilidad por las ventajas que el pacto les proporciona, sino de una dinámica necesaria: la lucha de clases. El entramado estatal, obviamente, surgiría de la sociedad como conjunto de individuos que viven en un territorio y comparten una serie de vínculos. Sin embargo, tal surgimiento deriva de las diferencias entre las clases existentes, teniendo entonces su origen en la propiedad privada y no en una decisión consciente y consensuada.

El Estado se entiende también como un instrumento. En este caso y a diferencia del liberalismo, un instrumento de clase¹⁷⁰. Siguiendo la popular y simplificadora distinción marxista entre base y superestructura (en torno a la cual volveremos más adelante), vamos a trazar algunas ideas. Lo estatal formaría parte de la superestructura, una suerte de reflejo del sustrato económico que subyace bajo ella. Habría todo un entramado que pretende asegurar de forma jurídica la propiedad privada y los privilegios de la clase dominante (la burguesía), mediante el derecho, y que refuerza el mantenimiento de la situación de forma violenta, sirviéndose de todo el aparato represivo del que goza un Estado: policía, ejército, cárceles.

Sin embargo, esta manera de entender el poder del Estado es simplificadora, ya que plantea al mismo como si se tratase de una sustancia, de algo independiente que se pueda tocar y localizar sin problemas. Para aclarar la relación entre poder y Estado, citaremos a uno de los teóricos marxistas que más simpatía despierta en García Linera, el griego Nicos Poulantzas:

“El poder de una clase (de la clase dominante, por ejemplo) no significa una sustancia que tenga en sus manos: el poder no es una magnitud conmensurable que las diversas clases se repartan o intercambien según la vieja concepción del poder-suma cero. El poder de una clase remite, ante todo, a su lugar objetivo en las relaciones económicas, políticas

¹⁷⁰ Cf. *Ibidem*, I, 3, pp. 12-15.

e ideológicas, lugar que abarca las prácticas de las clases en lucha, es decir, las relaciones no igualitarias de dominación/subordinación de las clases ancladas en la división social del trabajo y que consisten ya en relaciones de poder”¹⁷¹.

Para Lenin, tal sería la naturaleza del Estado (burgués): una herramienta de represión de la clase dominante sobre la dominada, con la meta de perpetuar una situación que le beneficia. La intención de la burguesía es reproducir esta dinámica *ad infinitum*, manteniéndose continuamente en el estadio de la dominación hacia su clase antagonista. Sin embargo, Lenin defiende la necesidad de superar dicha lógica y acabar suprimiendo completamente el Estado. En este punto, los leninistas se distancian de los anarquistas, que abogan por la eliminación de entrada del Estado y las relaciones de poder que existen en él. El autor ruso señala la imposibilidad de esta opción, defendiendo la instrumentalización estatal bajo la forma de un medio para dominar la superestructura e implementar cambios en la infraestructura, gradualmente y no de una vez como querían los anarquistas¹⁷², haciendo finalmente innecesaria la función del Estado como dominador de una clase sobre otra. Este momento llegará, como se puede deducir, tras la eliminación de las clases sociales, elemento que da razón de ser al Estado. La toma del poder debe ser violenta, revolucionaria, ya que la burguesía no está dispuesta a ceder ni un ápice de su poder, por lo que no se podrá acceder al control real del aparato estatal pacíficamente o gracias a una “revolución democrática”, como veremos en García Linera. No vale simplemente con tomar la maquinaria del Estado burgués. Es necesario tomar dicha maquinaria, destruirla y erigir una de naturaleza diferente¹⁷³, para acabar posteriormente también despachándola.

El Estado es planteado como herramienta doblemente: I) como *instrumento* de dominación de clase, y II) como *medio* para conseguir un fin, que no es otra cosa que la misma abolición de las clases sociales y, por ende, de él mismo finalmente. Este proceso, como hemos señalado, no se puede llevar a efecto de forma directa, a la anarquista. Es necesaria la etapa intermedia a la cual Lenin se refiere como “dictadura del proletariado”, es decir, la toma revolucionaria y violenta del Estado por parte de las clases dominadas, para destruirlo y a continuación, erigir en su lugar uno nuevo que defienda los intereses

¹⁷¹ Nicos Poulantzas. *Estado, poder y socialismo* (traducción de Fernando Claudín), Madrid: Siglo XXI, 1979, p. 177.

¹⁷² Cf. Lenin. *El estado y la revolución*, I, 4, pp. 18-22.

¹⁷³ Cf. Lenin (Vladimir Ilich Uliánov). *El marxismo y el estado* (traducción de Editorial Progreso), en *Obras Completas*, op. cit., p. 133.

del nuevo grupo que ostenta el poder: el proletariado; tal fue su pretensión en la revolución bolchevique, del mismo año que la obra a la cual nos estamos refiriendo.

La idea se resume en invertir la estructura del Estado liberal burgués, donde una minoría privilegiada disfruta de un entramado económico, jurídico y social acorde con sus intereses, mientras el grueso de la población (el proletariado y las clases “menos revolucionarias”) sufren la represión violenta. En cambio, ahora encontraríamos una dictadura sufrida por la minoría burguesa, y la democracia (el poder) de la mayoría proletaria:

“Democracia para una minoría insignificante, democracia para los ricos: ésa es la democracia de la sociedad capitalista. Si examinamos más de cerca el mecanismo de la democracia capitalista, veremos siempre y en todas partes restricciones y más restricciones: en los detalles "pequeños", supuestamente pequeños, del derecho al sufragio (lugar de empadronamiento, exclusión de la mujer, etc.), en la técnica de las instituciones representativas, en los obstáculos efectivos al derecho de reunión (los edificios públicos no son para los "miserables"), en la organización puramente capitalista de la prensa diaria, etc., etc. [...] Democracia para la mayoría gigantesca del pueblo y represión por la fuerza, o sea, exclusión de la democracia, para los explotadores, para los opresores del pueblo: tal es la modificación que experimentará la democracia durante la transición del capitalismo al comunismo”¹⁷⁴.

Uno de los problemas de las concepciones instrumentalistas que hemos tratado, se encuentra en su reduccionismo: simplifican todo el aparato estatal y las múltiples labores que realiza, a una única acción punitiva: el ejercicio de la violencia. Entre las funciones ejercidas por el Estado, que trascienden el marco de la coerción, podríamos citar la seguridad social, la infraestructura o la educación. Por ello, sería más adecuado hablar de *utilización* que de *naturaleza* para referirnos al tema: no es que el Estado tenga una naturaleza que tiende a la represión, sino más bien, que esta es una entre las múltiples maneras de utilizar sus posibilidades y los medios simbólicos y materiales que posee¹⁷⁵.

Podríamos adjetivar la forma instrumentalista de concebir el Estado por parte del marxismo oriental como mecánica, en cuanto que, siguiendo la clásica distinción base-superestructura, entiende que hay una serie de relaciones fijas, que conforman el fundamento sobre el que se erige este aparato. Dicho enfoque impediría identificar las

¹⁷⁴ Lenin. *El estado y la revolución*, op. cit., V, 2, pp. 90-91.

¹⁷⁵ Cf. Poulantzas. *Estado, poder y socialismo*, op. cit., pp. 6-8.

relaciones de poder y los flujos existentes entre ambas esferas, más próximos a una relación orgánica que mecánica. García Linera toma de Lenin la necesidad de *derrotar* al enemigo y destruir sus herramientas, como en el caso del estado burgués¹⁷⁶, para después, siguiendo a Gramsci, lograr la hegemonía mediante su asimilación.

La tensión entre base y superestructura se convirtió en una de las ideas fetiches del marxismo ortodoxo, proyectando tal esquema a todos los contextos y situaciones históricas. Como es bien sabido, el binomio infraestructura-superestructura es mencionado en esos términos solamente en un puñado de páginas pertenecientes a un prólogo escrito en el año 1859. En él, Marx habla de la “base real” de la sociedad, formada por las relaciones de producción que se dan en la economía, lugar sobre el cual se erige la “superestructura jurídica y política”, de donde se derivan, a su vez, diversas “formas de conciencia social”; en este momento también encontramos una de las ideas más difundidas en torno al autor de Tréveris:

“El modo de producción de la vida material condiciona el proceso de la vida social, política y espiritual en general. No es la conciencia del hombre la que determina su ser, sino por el contrario, el ser social el que determina la conciencia”¹⁷⁷.

Parece excesivo construir toda una teoría de comprensión histórica y social a partir de unas palabras que, aunque sugerentes, resultan generales y esquemáticas (como el propio Marx advierte justo antes de la cita). Sin embargo, el Diamat siguió este camino, hipotecando las posibilidades de entender el plural flujo que articula las relaciones entre lo que hemos denominado, siguiendo sus términos, base y superestructura, así como la limitada comprensión de sociedades que, como mencionábamos al inicio del capítulo III siguiendo la categoría de Zavaleta, se encuentran marcadas por su *abigarramiento*. En lugar de plantear la infraestructura económica como una base inmutable y determinante respecto a la superestructura estatal y jurídica cambiante, resulta más interesante observar la relación de influencia (y no determinación cerrada) que existe entre ambas.

Antes de pasar a exponer las ideas en torno al Estado que maneja García Linera, seguiremos a Poulantzas en su crítica al marxismo de corte soviético. Para el autor griego, encontraríamos dentro del Estado dos esferas diferenciadas: la referente al “Estado

¹⁷⁶ Cf. Lenin. *El marxismo y el estado*, op. cit., p. 138.

¹⁷⁷ Karl Marx. *Prólogo de la Contribución a la Crítica de la Economía Política* (traducción de Editorial Progreso), en *Obras Escogidas*, tomo I, Moscú: Editorial Progreso, 1980, p. 270.

neutro” y la del “Estado de clase”. La segunda cuadraría con la clásica interpretación leninista, que como hemos observado, reduce la complejidad del aparato estatal a su carácter de clase. De aquí derivarían medidas económicas, políticas sociales, y difusión de ideas acordes con la instrumentalización del Estado con intereses muy concretos (lo beneficiosos *siempre* para aquellos que ostentan el poder). Sin embargo, con la idea de “Estado neutro” podemos señalar el conjunto de acciones e ideologías que se desprende del uso básico y neutro del Estado¹⁷⁸, relacionado con la organización política del pueblo, la cobertura social, o el aseguramiento de la libertad y la seguridad individual, trascendiendo el carácter concreto de clase que mencionábamos.

Entre los ejercicios señalados, se encuentra uno poco tenida en cuenta, y que desde el pensamiento neoliberal es presentado continuamente como inverso a lo que realmente ocurre. Para muchos economistas la función del Estado es negativa y coaccionadora, ya que interviene en el mercado, pone límites al desarrollo natural de la economía, reduce la libertad del individuo y atenta contra la propiedad privada. Sin embargo, como hemos visto con Locke, el Estado lejos de imposibilitar el aumento de la propiedad individual, es el organismo que la posibilita. En otras palabras: no hay propiedad privada sin Estado.

Por relacionarlo con lo expuesto en el apartado anterior, en el contexto de naturaleza precedente al pacto, cualquiera con mayor fuerza que yo (posible situación de guerra de todos contra todos), puede atentar contra mi propiedad lograda legítimamente mediante mi trabajo. En una tesitura de ausencia total o prácticamente completa de Estado, no existe ninguna instancia a la cual reclamar justicia o compensaciones respecto a aquel que se ha apropiado o ha dañado ilegítimamente mis posesiones más allá de mi propia fuerza. Eliminando al Estado, tendría derecho a la propiedad en tanto en cuanto tuviese la capacidad de proteger coercitivamente la misma de agresiones eternas, reduciendo el problema a una cuestión cuantitativa a la hora de proteger mi propiedad: tener más o menos fuerza para poder asegurar que nadie la pone en peligro.

5.3 El Estado como relación: superación del instrumentalismo

Habiendo resumido algunas consideraciones respecto a dos formas muy importantes de entender lo estatal, pasamos a explicar la manera en que el autor boliviano plantea dicho problema. Antes de ello es necesario tomar en cuenta una consideración respecto a los grupos que lo conforman, es decir, la nación o naciones. La noción que maneja Linera

¹⁷⁸ Cf. Poulantzas. *Estado, poder y socialismo*, op. cit., pp. 189-192.

de nación es performativa, esto es, no necesita necesariamente de una situación histórica homogénea, en relación con los elementos que se entienden como constitutivos de la misma (lengua, psicología, cultura, territorio, o economía), sino más bien una voluntad de convivencia y unificación respetando las diferencias, con un proyecto político conjunto, que le lleva a referirse a las naciones como “comunidades imaginadas”¹⁷⁹.

Al plantear el Estado como *relación*, se supera la unívoca visión de entender al mismo solamente atendiendo a su función dominadora. Tal dominación y, por tanto, la propia existencia de lo estatal no podría ser posible sin que exista, como veíamos con Weber en el pasado capítulo, un grado mínimo de legitimidad, de aceptación de la dominación por parte de los dominados, de una u otra manera. Un Estado que esté reprimiendo continuamente, de muchas formas a los sujetos que están en él, tiene una vida muy limitada en el tiempo. Por tanto, el Estado tendría también un componente de *acuerdo*, de asunción y resignación por parte de la población general respecto a unos políticos que ven como inútiles, una burocracia que no entienden y unas élites que se aprovechan mientras sufren, pero sin embargo, siempre habría una cierta parte de consenso, de inclusión de sus expectativas, aunque sea mínima y casi obligada o engañada¹⁸⁰, ya que de lo contrario nos encontraríamos con un proceso revolucionario, y no con un Estado. Vamos a ver la forma en que la teoría estatal de Linera no se identifica plenamente ni con el contractualismo liberal, ni con la belicosidad marxista a la hora de entender lo estatal, pero recoge elementos de ambas teorías.

Tres son las formas generales del Estado para García Linera:

- I) Como *correlación de fuerzas* con capacidad de influencia y decisión respecto a cuestiones políticas y gubernamentales.
- II) Como *maquinaria* burocrática materializada en las instituciones que regulan el funcionamiento formal. Estas dos primeras maneras de entender el Estado se encuadran dentro de lo que llama “Estado como relación material de dominación y conducción política”¹⁸¹.
- III) La última forma de comprender el Estado (diferente a las precedentes), es bajo la forma de *idea colectiva*, relacionado con el “poder simbólico” de este (toma

¹⁷⁹ Cf. García Linera. “Indigenous Autonomies and the Multinational State”, op. cit., p. 40.

¹⁸⁰ Cf. García Linera y Errejón. *Hegemonía, Estado y revolución democrática*, op. cit., pp. 58-60.

¹⁸¹ Álvaro García Linera. “El Estado en transición. Bloque de poder y punto de bifurcación”, en *El estado. Campo de lucha*, La Paz: Muela del Diablo, 2010, p. 8.

de Bourdieu la idea). Así, podríamos fijar la construcción histórica del Estado remitiendo (por decirlo con Weber) a tres monopolios: el de la *fuera*, el de los *recursos públicos* (naturales, monetarios y humanos) y el de la *legitimación simbólica* (como idea).

En el Estado encontraríamos una *doble* dimensión, que se podría sintetizar a través del binomio “relación-máquina” (que da nombre al presente apartado). Esta concepción nos permite comprender, por un lado, los elementos burocráticos y coercitivos que pone en juego el Estado (máquina), pero ampliar dicha concepción y entender que esta no es una realidad aislada (relación), y que además necesita, para su mantenimiento, de un mínimo nivel de aceptación por parte de los grupos que lo componen, integrando y dando respuesta a sus necesidades y demandas, ya que de lo contrario, tarde o temprano, encontraremos un proceso de descontento e insurrección generalizada¹⁸². El Estado sería una “relación paradójica”, ya que construye lo universal a través de lo particular que lo compone¹⁸³. Además, logra aglutinar en torno a un programa político a los individuos de muy diversa índole. Vamos a mencionar algunos puntos comunes en los Estados modernos. I) La igualdad jurídica como elemento aglutinante: no importa nuestra procedencia, ya que ante la ley todos somos iguales. II) La “voluntad general”, es decir, “la lógica representativa de la formación de los poderes”¹⁸⁴ a través del voto universal, en un proceso de elección igualitario que no entiende de sexos, religiones o clases sociales. El último de los componentes lo encontraríamos en la III) coerción, siguiendo la idea hobbesiana de la legitimidad del Estado para reprimir a aquellos que atenten contra el orden y el interés general, por mor de su interés privado.

Podemos encontrarnos con la desagradable y extendida situación de que los Estados, en lugar de trabajar bajo el principio de universalidad mencionado, actúen teniendo en mente el corporativismo y los beneficios enfocados a unos pocos en lugar de a la mayoría, siendo ejemplos de esto las privatizaciones de recursos naturales, tales como el gas, el agua o la electricidad. Para este tipo de supuestos Linera, se ayuda de la noción de “Estado aparente” (o “ilusorio”), es decir, un Estado que sigue siendo comunidad, pero sin embargo, este es “ilusorio” porque toma medidas que supuestamente han sido llevadas a

¹⁸² Cf. García Linera y Gutiérrez. “A manera de introducción”, op. cit., p. 53.

¹⁸³ Cf. Álvaro García Linera. *Del Estado aparente al Estado integral*, Conferencia dictada en la Universidad Nacional de Córdoba, 2015, recuperado de <http://blogs.ffyh.unc.edu.ar/garcialinera/files/2015/10/Conferencia-UNC.pdf>, p. 7.

¹⁸⁴ Ibidem, p. 4.

cabo en referencia al designio universal, pero en la práctica, unos pocos tienen más influencia en tales decisiones que el resto.

La concepción del anarquismo, tanto de “derechas” en su forma de anarcocapitalismo, como de izquierdas con las clásicas ideas de Bakunin, sería plantear que todo Estado es totalmente ilusorio, es decir, que no procura ninguna clase de interés en sus integrantes, y actúa solamente en beneficio de unos pocos, lo que daría paso a defender una política individualista, totalmente desligada de las instituciones. García Linera menciona como ejemplo de Estado aparente a Bolivia antes de Evo, donde más del 60% de la población era indígena, y sin embargo, no encontrábamos a ningún indígena en cargos de gobierno estatales, siendo además la tónica general, la hostilidad respecto a ellos. También Sudáfrica antes de Mandela¹⁸⁵. La inclusión de lo indígena en el Estado no tiene que ver solamente con lo representativo y aparente, sino que va aparejado de toda una lógica simbólica y discursiva nueva, distinta a la anterior, que históricamente en el caso de Bolivia, era regida por la importación de los modelos europeos o estadounidense, viniendo de un contexto completamente diferente y en ocasiones opuesto a la realidad del lugar.

Nos encontramos entonces en la paradoja de que necesitamos al Estado, en tanto que este garantiza una serie de derechos, instituciones y procesos que, de no existir, serían o gestionados o abolidos por parte del capital, el mercado y las grandes empresas, pero a la vez es conveniente replantear su orientación y estructura¹⁸⁶. Por mucho que ciertos discursos planteen la presente como la era de la globalización en la cual los Estados deben ir perdiendo progresivamente su poder, lo cierto es que ahora (a diferencia de lo que pasaba a principios del siglo XX), son esos mismos Estados y sus instituciones los principales garantes de elementos tan centrales en las democracias occidentales como los derechos humanos¹⁸⁷.

Sin embargo, el desarrollo de propuestas que aparentemente funcionan en beneficio de todos, pero que esconden el interés de unos pocos, no se hace solamente (como sostiene el marxismo ortodoxo) mediante la imposición violenta, sino que se ayuda de una serie de mecanismos de inclusión parcial de propuestas en beneficio de todos. Este hecho

¹⁸⁵ Cf. *Ibidem*, p. 9.

¹⁸⁶ Cf. *Ibidem*, pp. 6-7.

¹⁸⁷ Cf. Ignatieff. *Los derechos humanos como política e idolatría*, op. cit., pp. 60-61.

proporciona la hegemonía de un grupo social sobre el resto, sin la necesidad continua de utilizar la violencia abierta.

También es cierto que el contexto que analicemos influirá en la composición del Estado y sus características. Una de las intenciones de Linera es comprender la situación concreta, adaptando, como vimos en el apartado dedicado al indianismo, las herramientas conceptuales a la realidad material de cada lugar. A diferencia del subcontinente latinoamericano, en Europa se encuentra más implantada la indiferencia frente a la política. La impersonalidad del Estado alcanza cotas más altas que en otros lugares, lo que genera un “apego en instituciones fósiles, con las que se cumplen rituales cada tres cuatro o cinco años”¹⁸⁸, para después volvemos a recluir en la esfera privada, asumiendo de partida que “aquellos que nos representan son unos corruptos” o, en el mejor de los casos, actúan en referencia a su interés particular. Este tipo de “democracia fosilizada” es acorde con el proceso de atomización social y rechazo de la política, que tendremos ocasión de estudiar con más calma en el próximo apartado. La democracia, obviamente, no es solo participar cada cierto tiempo en una dimensión igual de importante que concreta de la política (unas elecciones).

Desmarcándose tanto de la desconfianza estilada por liberales respecto al Estado como un mal necesario, como de la confianza leninista a la hora de plantearlo como una herramienta indispensable para la revolución, el exvicepresidente boliviano, plantea lo estatal como la antítesis de lo comunitario, lugar de donde emana la propia sociedad. Pero entonces, ¿Qué diferencia hay entre Linera y las maneras de entender el Estado que hemos visto anteriormente (marxista-leninista y liberal) y la suya? El autor expone el papel de su proyecto en varios puntos. Vamos a resumir qué sí debe ser el Estado socialista¹⁸⁹:

- I) El campo de batalla en cada país entre el viejo capitalismo que pretende perpetuar su dominación, frente al nuevo proyecto que intenta derrocarlo, siguiendo unos principios antagonistas.
- II) Una institución con suficiente fuerza e importancia como para defender los intereses populares, basándose en principios comunitaristas, frente al viejo

¹⁸⁸ Álvaro García Linera. “A la izquierda europea”, en *Democracia, estado, revolución. Antología de textos políticos*, op. cit., p. 74.

¹⁸⁹ Cf. Álvaro García Linera. “Socialismo comunitario del vivir bien”, en *¿Qué es una revolución? Y otros ensayos reunidos*, Buenos Aires: CLACSO-Prometeo, 2020, pp. 154-156.

modelo de Estado capitalista, siervo de las grandes empresas, que vende su soberanía nacional a estas.

III) “Desborde democrático”, esto es, participación activa de las masas en política. De manera lo más directa y continuada posible, dejando atrás la manera tan típica (e implantada, por ejemplo, en Europa), de interesarse por la política una vez cada cuatro años, durante las elecciones y el cambio de un gobierno por otro, que realmente representa intereses similares.

IV) Apoyo a las clases populares y a los movimientos sociales, planteando a los mismos como la fuente de la cual emana la soberanía y a la cual debe responder el Estado, sin que instituciones y ciudadanía se vean como algo enfrentado o distante.

V) Pretensión de que la política desborde el limitado campo en el que se encuentra recluida en favor de la esfera privada, e inunde actividades del día a día y de la vida cotidiana.

VI) Gestión y lucha por los recursos naturales de cada país, intentando, a nivel interno, que sus beneficios repercutan en la ciudadanía, y a nivel externo, la relación sostenible respecto a la naturaleza.

Para conseguir tales objetivos resulta necesaria la articulación del poder del Estado socialista con las demandas y la voluntad del pueblo. De esta manera, Linera no entiende lo estatal simplemente como herramienta. Es cierto que esta es una de sus funciones, pero no la única. Tampoco se encuentra supeditada a un interés particular (el aseguramiento de la vida individual y de la propiedad privada), o a un fin histórico (la eliminación de las clases sociales y por ello, de sí mismo). El Estado responde a un fin colectivo, comunitario, donde queda fuera cualquier clase de teleología de la historia, como hemos observado en el apartado 3.3.

Para el autor, en el binomio Estado-democracia, es el Estado el que se encuentra supeditado a las necesidades y demandas de la sociedad, para evitar la figura del aparato estatal como gran máquina inerte, que se dedica a cumplir de manera mecánica con funciones y procedimientos. Para ello es necesario no perder de vista la importancia de las organizaciones y grupos sociales que anteriormente no encontraban sus demandas satisfechas en la política del país, y que han depositado sus esperanzas en un proceso

transformador¹⁹⁰. Así, lo estatal no se encontraría enfrentado o separado de la sociedad, sino que está compuesto por ella en su parte *orgánica*, de participación de los individuos en sus procesos o de integración hegemónica de los mismos en un proyecto común que dotan de legitimidad. En su otra parte, a la que podríamos referirnos como *mecánica*, encontramos la burocracia o los organismos de administración que cualquier país necesita para funcionar y que, generalmente, se ve como algo extraño y alejado, por parte de la mayoría de gente.

Para concluir el presente capítulo, traeremos a escena algunas consideraciones de García Linera en relación con la pandemia que llevamos viviendo desde el año 2020. Como tendremos ocasión de observar a continuación, el coronavirus obliga a repensar muchas de las ideas con las cuales, hasta este momento, nos acercábamos a la comprensión de la realidad. Tenemos ante nosotros una situación nunca antes vista en la historia reciente de la humanidad: millones y millones de personas reclusas en sus casas durante meses por el confinamiento, así como la suspensión de prácticamente todos los servicios y sectores no esenciales.

La pandemia reformula preguntas antiguas y crea otras nuevas, relacionadas directamente con la filosofía. ¿Cómo es posible que, bajo un régimen en el cual lo central es la ganancia, el desarrollo de la producción y el crecimiento económico, se haya optado por frenar la economía a nivel mundial, limitando drásticamente las libertades, como si de “Estados totalitarios” se tratase? ¿Qué explicación tiene que Estados catalogados como capitalistas, con gobiernos socialdemócratas o liberales en Europa, hayan optado por sacrificar la economía y “mandar a casa” a sus gentes? Y los que eligieron al principio una política descarnadamente utilitarista, como en los casos de Reino Unido o Estados Unidos (los dos grandes baluartes históricos del liberalismo), ¿Por qué al final aceptaron implementar medidas contrarias al fundamento de sus organizaciones políticas: la libertad del individuo? Son muchas y muy difíciles preguntas. Citaremos un texto largo de Linera que puede arrojar luz al problema:

“el Estado es, precisamente, la creencia compartida del resguardo de todos a través de recursos que son públicos; la esperanza de la protección colectiva contra las guerras, las invasiones, la muerte violenta, antes; y de manera frecuente, contra las desgracias colectivas, las catástrofes económicas, los riesgos de perder las posiciones; hoy contra el

¹⁹⁰ Cf. Sergio Felipe Ayala Ruiz y Silvia Juliana Quintero Erasso. “Álvaro García Linera y las contradicciones entre Estado y democracia”, *Estudios Políticos*, n° 56, 2019, p. 204.

riesgo de muerte por el virus. [...] No es, por tanto, solo una creencia de bienes colectivos para la protección común; es también una realidad material de organizar una forma de gestión de lo común (gobierno, parlamento, ministerios, aparato legal, aparatos coercitivos permanentes); es una realidad material de poseer recursos y bienes comunes para la protección (inicialmente impuestos, luego bienes públicos, servicios, ahorros, entre otros), por tanto, de dirección de lo común; y modos discursivos de delimitar territorialmente la comunidad de creencias (sistema escolar, identidad nacional, sistemas de reconocimientos, legitimidades estatales)¹⁹¹”.

El Estado, como hemos visto en el apartado precedente, es entendido de manera no neutral por parte del marxismo soviético, para el que es indisoluble de su carácter de clase. Para al liberalismo, la maquinaria estatal representaría la neutralidad, asegurando el cumplimiento de ciertas “reglas de juego”, encargándose del ejército y asegurando el respeto hacia la propiedad privada. En este punto Linera está más próximo al marxismo, en tanto que identifica una serie de elementos de no neutralidad en el Estado. Entre los mismos destaca el papel de la burocracia. Aunque es presentada como neutral, esta expresa fuertemente los flujos de poder entre los distintos grupos que conforman la sociedad, llegando a sostener que “la legalidad es pues una gramática de los intereses y capacidad de presión que poseen las clases sociales en el Estado”¹⁹². Podemos localizar un ejemplo al inicio, en el apartado 2.1, cuando hablábamos del veto al acceso de la burocracia y las instituciones que habían sufrido históricamente los indios en países como Perú o Bolivia, donde a pesar de ser mayoría, la orientación del entramado estatal era favorable a una minoría criolla.

En el caso de Bolivia se puede observar cómo las “clases medias”, se revuelven ante el cuestionamiento de unos privilegios originados a partir de su estatus económico y étnico. Ante la reducción de sus privilegios y el mejoramiento de las clases plebeyas (indios, campesinos, obreros industriales), reaccionan intentando aferrarse a sus condiciones históricamente privilegiadas, e interpretan como un ataque personal hacia su posición la inclusión del indio en la administración del Estado, en la política, el reconocimiento de otras lenguas o naciones. La reacción mencionada llega a ser violenta,

¹⁹¹ García Linera. “El Estado ante el coronavirus. El péndulo de la comunidad ilusoria”, op. cit., p. 194.

¹⁹² Ibidem, p. 198.

oponiéndose a la nueva situación para conservar de la forma que sea unas ventajas que se han sustituido por medidas de justicia social¹⁹³.

¹⁹³ Álvaro García Linera. “«Curva de elefante» y clase media”, en *Posneoliberalismo. Tensiones y complejidades*, Buenos Aires: CLACSO-Prometeo, 2020, pp. 264-265.

CAPÍTULO VI

Consideraciones finales: en torno al neoliberalismo

6.1 ¿Continuidad o ruptura?

Hemos partido en el capítulo precedente de la importancia del Estado en su función de organizador de la sociedad y de la centralidad de este como categoría filosófica. Llegando a las páginas finales antes de las conclusiones, nos proponemos reflexionar en torno al *neoliberalismo*, sus momentos de ruptura y continuidad con el liberalismo anterior, y las razones que pueden explicar su hegemonía ideológica desde finales de los setenta hasta la actualidad. Para ello procederemos de forma distinta a lo expuesto en otros momentos de nuestra investigación. En el resto de los capítulos hemos optado por señalar las influencias de Álvaro García Linera combinadas con la exposición de sus propias posturas o, hemos presentado en primer lugar las filosofías contra las que el autor piensa, para después señalar lo que dice al respecto (tal ha sido la tónica dominante en todos los capítulos, excepto en el introductorio). Ahora, en lugar de tratar de forma específica lo dicho por Linera, utilizaremos su armazón teórico para comprender el fenómeno del neoliberalismo, poniéndolo en diálogo con otras figuras del pensamiento contemporáneo, como Foucault o Byung-Chul Han.

En primer lugar, dando respuesta a la pregunta que encabeza el apartado, vamos a intentar señalar las rupturas y continuidades existentes entre liberalismo y neoliberalismo. Para ello, haremos referencia a los fundamentos filosóficos del segundo. Tomaremos como autores-bisagra a Benjamin Constant y a Herbert Spencer, en concreto críticas bastante actuales contra él.

Para acercarnos a la distinción que separa la manera que imperará hasta nuestros días de entender la relación entre libertad y política, y la precedente, citaremos dos textos de Constant donde se alude explícitamente a dicha diferencia. Para un griego antiguo la libertad

“consistía en ejercer de forma colectiva pero directa, distintos aspectos del conjunto de la soberanía, el deliberar, en la plaza pública, sobre la guerra y la paz, en concluir alianzas con los extranjeros, en votar las leyes, [...] pero a la vez que los antiguos llamaban libertad

a todo esto, admitían como compatible con esta libertad colectiva la completa sumisión del individuo a la autoridad del conjunto”¹⁹⁴.

Sin embargo, para un moderno la libertad

“es el derecho de cada uno a no estar sometido más que a leyes, a no poder ser ni arrestado, ni detenido, ni muerto, ni maltratado. [...] Es el derecho de cada uno a reunirse con otras personas, sea para hablar de sus intereses, sea para profesar un culto que él y sus asociados prefieran, sea simplemente para llenar sus días y sus horas de manera más conforme a sus inclinaciones. [...] Es, en fin, el derecho de cada uno a influir en la administración del gobierno, bien por medio del nombramiento de todos o de determinados funcionarios, bien a través de representaciones, de peticiones, de demandas que la autoridad está más o menos obligada a tomar en consideración”¹⁹⁵.

De las líneas de Constant se desprende la idea de que finalmente, el comercio sustituirá a la guerra, ya que esta es una forma más refinada de guerra, es decir, de imposición de una voluntad sobre otras; la capacidad de pasar por encima de los demás en referencia a unos intereses propios. Hay un momento en que la vida privada se cierra sobre sí misma: se identifica el derecho con el derecho a vivir sin ser perturbado por obligaciones que vayan más allá de cuidar y preocuparse por lo privado, abandonando el resto de las cosas que implican la política y lo común. En definitiva, la libertad como pretensión de tener un espacio propio donde dar rienda suelta a los deseos.

El autor suizo sirve como transición entre el liberalismo clásico y el neoliberalismo por su reflexión sobre la libertad, ya que plantea que la acción de los individuos no debe estar sometida a una escala de valores objetiva, *externa* y superior al mismo individuo, sus intereses y las relaciones con otros semejantes. Haciendo un símil, podríamos decir que hoy el Leviatán es el mercado, ya que es intocable y está por encima de todo. En el contexto neoliberal se sustituye el sujeto político por el sujeto económico, bajo la convicción de la que libertad es hacer lo que deseo, sin ningún deber, así la interacción con los otros se torna en relaciones económicas, del mercado, donde compras o te vendes, sustituyendo los principios morales por directrices económicas. Lo mencionado se puede ver en el propagado discurso hacia la muerte de la política, donde ésta se vuelve un

¹⁹⁴ Benjamin Constant. *De la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos* (traducción de María Luisa Sánchez-Mejía), en *Escritos políticos*, Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1989, p. 260.

¹⁹⁵ *Ibidem*, pp. 259-260.

espectáculo; el poder se ha desplazado desde la coerción clásica del Estado, hacia la expansión incesante del mercado a todas las áreas de la existencia humana y el dominio de unos sujetos sobre otros, mediante una apariencia de total libertad y ausencia de violencia.

La única soberanía absoluta que se deriva del texto de Constant reside en el individuo, implicando una nueva interpretación de la acción humana, y un nuevo concepto de vida, a partir del cual la comunidad se rompe: ya no hay valores compartidos porque la privacidad se ha vuelto el centro neurálgico vital. Como veíamos en el capítulo dedicado a *Forma valor y forma comunidad*, una fuerte distancia separa al capitalismo y su lógica civilizatoria de las formas organizativas comunitaristas. A diferencia de lo que ocurría en otros sistemas de producción, donde el objetivo de la mayoría de los seres humanos era, fundamentalmente, reproducir la vida, en el capitalismo encontramos una situación distinta:

“El capitalismo es el único modo de producir en el que el objetivo de la producción no es satisfacer necesidades siempre limitadas, sino satisfacer ganancias ilimitadas por medio de bienes ilimitados, consumos ilimitados, proveedores de todas las partes y consumidores de donde sea posible. El único límite físico es el mundo, y solo de momento. En ese sentido es el primer modo de producción planetario-universal”¹⁹⁶.

De la situación arriba mencionada se desprende una manera de entender la libertad con fuertes repercusiones políticas. El territorio propio de la libertad de los modernos que Constant propone es la libertad del comercio. Comercio e industria constituyen el eje de la vida moderna, y esto es lo que el autor francés vincula con la libertad. Los individuos son entendidos como soberanos absolutos, los intereses individuales giran en torno a aquello que se desarrolla en el plano de la industria y los negocios. La razón humana se expresa entonces *solamente* como *razón instrumental*, es decir, el contenido ético y los valores morales como meta de la acción se sustituyen por la racionalidad entendida como mera herramienta. Un instrumento puesto al servicio de la utilidad inmediata, cuyos únicos motivos se encuentran en una doble dominación: la del hombre respecto a otros hombres y la del hombre respecto a la naturaleza¹⁹⁷. A su vez esto denigra la política,

¹⁹⁶ Álvaro García Linera. “El comunismo como probabilidad y contingencia”, en *¿Qué es una revolución? Y otros ensayos reunidos*, op. cit., p. 245.

¹⁹⁷ Cf. Marcuse. *El hombre unidimensional*, op. cit., 161-164.

convirtiéndola en una relación clientelar, orientada solamente al interés personal y a la esfera privada.

A nivel epistemológico, en el capitalismo también se entiende que el conocimiento del hombre hacia el mundo puede ser total gracias a la confianza ciega en nuestra capacidad cognoscitiva, mediante la tecnología, ejercida a través de la razón instrumental que acabamos de mencionar. Encontramos aquí otro de los elementos negativos que se derivan del régimen capitalista, ya que dicha comprensión del mundo, en lugar de realizarse por amor de la misma comprensión o de la mejora respecto a la situación existencial de la mayoría de los seres humanos, se enfoca a la productividad y a la reproducción de la lógica misma del capital en un proceso infinito.

En las comunidades precapitalistas, como venimos señalando, vemos la otra cara de la moneda: el conocimiento humano sería limitado, ya que se parte de la imposibilidad referida a la comprensión total por parte del hombre hacia el mundo, y se establecen también barreras éticas en la utilización de la tecnología en el mencionado proceso. Así, bajo el capitalismo, el conocimiento será siempre insuficiente, insatisfecho, ya que deberá estar siempre inmerso en una espiral de crecimiento respecto a su *utilidad* para el proceso productivo (centros de I+D en las empresas, discurso de emprendimiento y cientificismo por parte de los Estados capitalistas, potenciamiento de los saberes científico-técnicos en detrimento de los humanístico-históricos).

En el capitalismo nos topamos con la separación entre ética e investigación científica. Al desentendernos de la *razón liberadora* (por decirlo en los términos de los teóricos de la Escuela de Frankfurt) desvinculamos la investigación de cualquier tipo de contenido moral más allá del propio aumento de dicho conocimiento. Esto da paso a la justificación de prácticas inmorales, ya que se pretende volcar todo el conocimiento servible para el proceso productivo en el mismo, con el único objetivo de aumentar cada vez más la lógica productiva, generando beneficios privados y profundizando la desigualdad respecto al trabajador, que se ve obligado a aceptar, en muchos casos, cualquier posibilidad de trabajo para subsistir¹⁹⁸. Como veremos a continuación, existe una presencia cada vez menor del Estado como instancia que trabaja por disminuir la desigualdad y proporcionar prestaciones sociales. En el ámbito del pensamiento nos topamos con la filosofía

¹⁹⁸ Cf. García Linera. *Forma valor y forma comunidad*, op. cit., III, pp. 127 y ss.

positivista, que algunos autores han identificado como soporte del capitalismo¹⁹⁹, según la cual el ser humano podrá llegar a controlar la naturaleza sin ninguna clase de impedimento, un esquema que se traslada al ámbito del conocimiento. Se plantearía que, gracias a internet, al *Big Data* o a las nuevas tecnologías, podremos alcanzar un saber pleno del mundo en el que vivimos²⁰⁰.

El liberalismo arranca de un sentimiento emancipador teniendo en su centro la idea liberadora de un poder externo: el despotismo del modelo de monarquía anterior, los poderes de la Iglesia y la estructura del Antiguo Régimen. Encontramos por tanto una importancia esencial de los asuntos públicos y de la política en las ideas del liberalismo clásico. Por contraposición, para Constant, el sentido fundamental de la existencia humana está en la propiedad, en diálogo con el concepto de vida. Tal cosa hace necesario un *individualismo* metodológico. En el liberalismo los derechos nunca son sociales, sino individuales. En definitiva, con la conferencia en el Ateneo de París por parte del filósofo suizo que hemos citado, comienza el germen que conducirá a la separación entre liberalismo y neoliberalismo a partir de la segunda mitad del siglo XX, simbolizada en la sustitución de la política por el comercio, y en el foco en lo privado frente al desprecio de lo público.

Otra de las bases filosóficas del neoliberalismo se cifra en Herbert Spencer y su ampliación de la selección natural y la competencia al ámbito de la ética y las relaciones sociales. Este pensador, tomando los elementos del darwinismo que le interesan, entiende la sociedad humana como una suerte de campo de batalla donde salen adelante los más aptos. La idea además de apologética del capitalismo resulta ser falaz, en tanto que extrae el *deber ser* del *ser*, es decir, deduce los valores morales a partir de los simples hechos: si observo desigualdad e injusticia en el mundo, esto quiere decir que *naturalmente* el hombre tiende a actuar de dicha manera. Sin embargo, no podemos derivar consecuencias morales de la evolución, esta simplemente ocurre, y del proceso no se sigue que la lógica

¹⁹⁹ Marcuse elabora un detallado análisis de la relación entre corrientes filosóficas como el pragmatismo o el positivismo en su vinculación con la defensa (o al menos el no cuestionamiento) del sistema capitalista. Estas corrientes, al ceñirse a lo positivo (a lo que existe de facto), dejan de lado la faceta revolucionaria del pensamiento, en el sentido de cuestionar el orden de cosas existente y proponer alternativas; cf. Marcuse. *El hombre unidimensional*, op. cit., en especial el capítulo VII “El triunfo del pensamiento positivo: la filosofía unidimensional”, pp. 183-208.

²⁰⁰ Cf. Byung-Chul Han. *Psicopolítica. Neoliberalismo y nuevas técnicas de poder* (traducción de Alfredo Bergés), Barcelona: Herder, 2018, p. 102.

de supervivencia animal se deba y pueda extender al ámbito social y moral²⁰¹; mucho menos al humano, ya que como hemos tenido ocasión de ver en momentos anteriores, debido a su trabajo, su racionalidad y su sociabilidad, el ser humano es un animal muy diferente al resto. Además, es posible una lectura de “izquierdas” de la teoría de la evolución darwiniana, que en lugar de presentar a los individuos como enfrentados entre sí, en lucha por la supervivencia a través de la mejor adaptación al medio, profundice en la dimensión social, cooperativa y en rigor, *política* de los nombrados individuos.

Peter Singer asumiendo para el caso del ser humano muchas de las ideas de Marx que hemos tratado en el apartado referido al trabajo, se ha interesado por la indefensión del hombre desligado ya no solo de su familia directa, sino de la propia *comunidad* como esfera de cooperación *necesaria* para la existencia humana²⁰². Esta perspectiva poseería un importante rendimiento teórico para proyectos de izquierdas, que históricamente habrían “vendido” a sus contrarios la noción de naturaleza humana, por encontrar en la misma las resonancias individualistas que Spencer y posteriormente el pensamiento neoliberal han intentado señalar, defendiendo la racionalidad instrumental como lo propio del ser humano, y la extensión de dicha racionalidad, combinada con las “reglas del juego” del mercado, al ámbito social.

Encontramos una cierta lógica hedonista desde los inicios del planteamiento neoliberal, que se puede rastrear en el texto de Constant: ya no es necesario ni aconsejable que el individuo se guíe por valores éticos como la justicia o el deber, propios de la organización comunitarista. Ahora basta con que este se oriente hacia la satisfacción de sus deseos y el placer individual, algo que puede desarrollar en el ámbito privado y no en el público²⁰³. El objetivo último del texto es asegurar la libertad individual, y para ello es necesario *limitar* el poder político.

Siguiendo con Spencer, la intromisión del Estado en materia social y económica (por ejemplo, estableciendo un mínimo de edad obligatorio para poder trabajar), representa una acción coercitiva frente al libre desenvolvimiento del hacer económico de los

²⁰¹ Cf. Peter Singer. *Una izquierda darwiniana* (traducción de Antonio Desmonsts), Barcelona: Crítica, 2000, p. 23.

²⁰² En el primer capítulo del librito que acabamos de citar, Singer trata el tema de la relación entre “Política y darwinismo” (pp. 21-44), criticando el darwinismo social que acabamos de mencionar. A continuación, en el segundo capítulo, responde a la pregunta de si “¿puede aceptar la izquierda una visión darwiniana de la naturaleza humana?, cf. pp. 47-58.

²⁰³ Cf. Constant. *De la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos*, op. cit., pp. 268-269.

individuos. Dicha interrupción, además de resultar moralmente injustificada por establecer límites a los mejores, representa una traición respecto a la naturaleza humana. La manera en que se organizan intrínsecamente los seres naturales, estaría para Spencer caracterizada por la supervivencia de aquellos adaptados cada vez mejor al medio en el que viven, en contraposición de los que no lo logran, que acaban pereciendo. La teoría biológica darwiniana sería la confirmación del *laissez-faire* mercantil, un lugar en el cual los *individuos* pudiesen desarrollar sus actividades con la mayor eficacia posible, alentados por la competitividad y sin mayores miras que su beneficio personal²⁰⁴.

6.2 La conquista de la lógica mercantil en el Estado y la sociedad

La pregunta ¿qué es el neoliberalismo? tiene para Michel Foucault tres respuestas posibles que se relacionan entre sí: económica, sociológica y política. De manera general, podemos entender el neoliberalismo como la “colonización” de la lógica de la economía de mercado a todos los aspectos de la vida política y social, haciendo extensible la rentabilidad, la utilidad o la competitividad a ámbitos que anteriormente se encontraban exentos de dicha lógica²⁰⁵. Siguiendo a David Harvey, entenderemos el neoliberalismo como una serie de ordenamientos económicos y políticos, con repercusión en otros ámbitos (cultural, discursivo, simbólico), que defiende la extensión de los principios rectores del mercado, a la acción del *individuo*, con el objetivo de que este desarrolle su particular proyecto vital sin más restricciones y limitaciones que las propias capacidades que posee y el esfuerzo que hipotéticamente *quiere* desempeñar.

De manera célebre, esta ideología llega al poder de diversos países, comenzando en la década de 1970 con un desarrollo imparable. Sus primeras grandes figuras se localizan en los gobiernos (neo)liberales de Thatcher (1979) y Regan (1980), en Reino Unido y Estado Unidos respectivamente. El papel del Estado queda reducido al de garante de unos mínimos, como puede ser la coerción contra aquellos que atentan contra las libertades del resto o la fijación de un marco institucional propicio para el intercambio mercantil. Además, el resto de las facetas que anteriormente desempeñaba dicho Estado, como la gestión de los recursos naturales, sanidad y educación, o mediador para paliar la

²⁰⁴ Para un análisis pormenorizado de la filosofía de Spencer como base para el neoliberalismo, y también las críticas que él mismo lanza contra los liberales precedentes, cf. Cristian Laval y Pierre Dardot. *La nueva razón del mundo. Ensayo sobre la sociedad neoliberal* (traducción de Alfonso Diez), Barcelona: Gedisa, 2015, pp. 38-49.

²⁰⁵ Cf. Michel Foucault. *Nacimiento de la biopolítica* (traducción de Horacio Pons), Buenos Aires: F.C.E., 2007, pp. 155-157.

desigualdad social, quedan *privatizadas* o, en todo caso, supeditadas a su papel de garante de unos mínimos gracias a los que extender el interés individual a la esfera de la vida colectiva²⁰⁶.

Pero ¿Cómo explicamos que, en la práctica, una ideología que beneficia solamente a unos pocos y erosiona todos los vínculos comunitarios y los servicios sociales cuya naturaleza no se encuentre en la rentabilidad económica, sea aceptada sin miramientos por las mismas clases populares que sufren los recortes en prestaciones sociales? ¿Qué hecho debemos observar para comprender la forma en que el horizonte neoliberal se ha tornado, por décadas, en hegemónico? Para Linera, uno de los problemas de la izquierda socialdemócrata en Europa durante las últimas décadas, residiría en aceptar sin miramientos el programa económico neoliberal, maquillándolo en algunos puntos de carácter social y cultural, que resultan incluso más ideológicos que los partidos abiertamente de derechas, ya que disuaden con cuestiones culturales de segundo orden, temas sociales y económicos principales²⁰⁷. La respuesta al problema parece apuntar a lo seductor del discurso neoliberal que, además del marketing que lo acompaña, se encuentra apoyado por todo un entramado cultural, simbólico y político que nos bombardea desde pequeño con sus ideas²⁰⁸. Quedarnos en este nivel de análisis de lo ideológico (que obviamente resulta muy importante) no podría explicar el motivo por el cual partidos políticos que en principio se encuentran en las antípodas del eje izquierda-derecha, están de acuerdo en limitar la intervención del Estado en favor de la “lógica de gubernamentalidad” neoliberal.

Para explicar mejor el proceso señalado, hay que añadir al aparato discursivo e ideológico que soporta al neoliberalismo, los factores de carácter material, referentes a la propia dinámica de desarrollo del capitalismo desde la segunda mitad del siglo XX en adelante²⁰⁹, así como a factores sociales. Siguiendo a Marcuse, podemos identificar entre los mismos, el mejoramiento de las condiciones de vida que experimentan los antiguos proletarios desde inicios del siglo XX, convirtiéndolos poco a poco en clase media. El avance de la economía gracias a la introducción masiva de tecnología en el proceso

²⁰⁶ Cf. David Harvey. *A brief history of neoliberalism*, Oxford: Oxford University Press, 2009, p. 3.

²⁰⁷ Cf. Álvaro García Linera. “Un horizonte de época comunitario”, en *Democracia, estado, revolución. Antología de textos políticos*, op. cit., p. 85.

²⁰⁸ Cf. Harvey. *A brief history of neoliberalism*, op. cit., p. 40.

²⁰⁹ Cf. Paloma Martínez Matías. “Del neoliberalismo como ideología”, *Logos: Anales del seminario de metafísica*, n° 49, 2016, pp. 277 y ss.

productivo, así como la construcción en occidente de Estados esmerados en proporcionar una serie de prestaciones sociales públicas a un nivel nunca visto hasta entonces, hace que los individuos se sientan cómodos en el mundo que viven, planteando primero como innecesario y después como imposible, cualquier cambio radical del sistema²¹⁰. Dicho recogimiento del sujeto en el ámbito de la economía²¹¹, se hace patente al tener en cuenta la problemática relación entre populismo y neoliberalismo, ya que el modelo neoliberal se opone a la solidaridad entre demandas particulares que dan forma y sentido a una demanda social conjunta. Por decirlo con la terminología de Laclau, el neoliberalismo apuesta por un proceso de soluciones diferenciales a las demandas, que provendría del mercado, o una disolución continua de esas demandas, orientadas a la fragmentación de los individuos²¹².

En el neoliberalismo, encontramos la orientación de todas las esferas de la existencia humana hacia la economía. Así, elementos que anteriormente no tenían que encontrarse determinados por una lógica de rentabilidad inmediata (como si de una empresa se tratase), ahora están subsumidos bajo aquella. Entre dichos elementos podemos nombrar, por ejemplo, el lugar de residencia, la formación de una familia, o la elección de las amistades. No es posible establecer una separación entre economía y política, debido a que las medidas políticas pueden favorecer ciertos desarrollos económicos y no otros, y a su vez, la economía tiene consecuencias de carácter social. Se puede localizar un sencillo ejemplo en el ámbito de la educación: es muy usual el discurso que propone desligar lo económico de lo político (como si tal cosa fuese posible). Sin embargo, en un régimen que parte de la igualdad de sus integrantes, que existan centros concertados cuya dirección es privada (generalmente por parte de órdenes religiosas), pero se encuentran financiados de manera parcial por el Estado, redundando en la desigualdad social. En referencia a tu renta y condición social tendrás acceso a un tipo de colegio o a otro, con un nivel y unas facilidades que pueden variar.

²¹⁰ Cf. Marcuse. *El hombre unidimensional*, pp. 71-78.

²¹¹ Como es sabido, el término “economía” viene de *οἶκος* (casa) y *νέμομαι* (administrar), literalmente la preocupación por los asuntos domésticos, en oposición a la “política” (*πολιτική*), la ocupación de la administración de las polis (ciudad-Estado) y de los ciudadanos. Para el griego, la economía es una ocupación de segundo orden, mientras que la participación en la política es una de las actividades más importantes, como veíamos en el texto de Constant.

²¹² Cf. Laclau. *La razón populista*, op. cit., p. 50.

Podemos observar, con un ejemplo muy básico y actual, la forma en que las dos esferas mencionadas, política y economía, se entrelazan y, sobre todo, la manera en que la economía puede producir relaciones desigualitarias, influyendo en el poder y abogando por la libertad. Pero como en el ejemplo de la educación concertada, esta no es la libertad de los más vulnerables, sino la propia libertad económica²¹³. El rechazo hacia el ámbito político se puede sintetizar en las siguientes líneas:

“Por lo general la gente no lucha por cambiar el orden social de las cosas; por lo general soporta, elude, busca una salida personal al interior del orden dominante. [...] No es como dicen los postmodernistas que vivamos una época en la que han desaparecido los “metarrelatos”. Lo que sucede es que al “gran relato” de la emancipación, le ha sustituido el “metarrelato” de la resignación que es un metarrelato vergonzante”²¹⁴.

El desentendimiento hacia la política hunde sus raíces en el propio funcionamiento correcto del sistema, ya que es necesario cierto grado de apatía generalizada respecto a los problemas políticos, es decir, que el sujeto se centre en su vida privada y su actividad profesional, olvidándose de intervenir en la política y el gobierno, que ya será administrado por tecnócratas en referencia a los intereses del mercado²¹⁵. Es obvio que la participación en política no es acorde con el funcionamiento adecuado de la máquina capitalista: huelgas, días libres, festivos, jornadas de reflexión y votación, revueltas populares, etcétera, no son el mejor contexto para el crecimiento económico.

Localizamos la paradójica situación de que, sobre el papel, el programa neoliberal defiende la no intervención del Estado en el ámbito económico, el “*laissez faire*” aumentado hasta sus últimas consecuencias. Sin embargo, en la práctica, en lugar de presenciar la función del Estado como árbitro más o menos imparcial, en el contexto neoliberal se produce la intervención del mercado, pero ya no con vistas a reducir los excesos de la lógica mercantil o asegurar servicios públicos²¹⁶. Ahora el Estado habría pasado a ser una suerte de marioneta del capital, que se dedica a intervenir en favor de las grandes empresas o los monopolios privados.

²¹³ Cf. Foucault. *Nacimiento de la biopolítica*, op. cit., pp. 107-108.

²¹⁴ García Linera. “Un horizonte de época comunitario”, op. cit., p. 89.

²¹⁵ Cf. Laval y Dardot. *La nueva razón del mundo. Ensayo sobre la sociedad neoliberal*, op. cit., p. 195.

²¹⁶ Cf. Paloma Martínez Matías. “Gubernamentalidad neoliberal, subjetividad y razón populista”, *Revista Internacional de Pensamiento Político*, vol. 12, 2018, pp. 209-2010.

En España tenemos el escandaloso caso del rescate al sector bancario de millones y millones de euros con dinero público, el cual se reconoce ya abiertamente que no será recuperado ni en una mínima parte. El principio de no intromisión de la política en la economía (aunque hemos señalado al mismo ya como falaz), se extiende a las relaciones sociales, primando hasta las últimas consecuencias la no intromisión de agentes externos en los deseos y las acciones del sujeto. Foucault lo explica de la siguiente manera:

“se trata de generalizar, mediante su mayor difusión y multiplicación posibles, las formas "empresa", que no deben, justamente, concentrarse como grandes empresas a escala nacional o internacional o grandes empresas del tipo Estado. Esa multiplicación de la forma "empresa" dentro del cuerpo social constituye, creo, el objetivo de la política neoliberal. Se trata de hacer del mercado, de la competencia, y, por consiguiente, de la empresa, lo que podríamos llamar el poder informante de la sociedad”²¹⁷.

Sobre el papel, la intervención del Estado en la economía se entiende como la intromisión de un agente externo al mercado, que interrumpe el proceso y la tendencia natural de dicho mercado al equilibrio. Pero en la práctica la desregulación de la liberalización de la economía se desarrolla mientras hay beneficios, ya que en el momento en que comienzan las pérdidas, como hemos mencionado con el caso de los bancos en España, es el Estado el que, en muchas ocasiones, asume el desastre y rescata o financia total o parcialmente a entidades privadas con dinero público²¹⁸.

El neoliberalismo critica lo que tiene que ver con el sector público por ser ineficiente y poco rentable. Sin embargo, tal crítica se puede poner en duda desde sus fundamentos, apelando al desfase que existe entre la naturaleza de un producto privado respecto a un servicio público. La lógica de la rentabilidad y la utilidad es extraña a ámbitos centrales del mundo humano. Este hecho se hace notar, especialmente, en los campos que la lógica neoliberal ha intentado conquistar más recientemente: la educación y la sanidad. Comporta una degradación del mismo origen y naturaleza de la medicina o de los saberes académicos, el que estos se plieguen simplemente a la utilidad.

¿Qué rentabilidad busca un médico que decide especializarse en la investigación de la malaria? ¿De qué forma está presente el esquema del *homo economicus* en un profesor de filosofía que ha estudiado previamente la carrera en la Universidad? ¿No será, acaso,

²¹⁷ Foucault. *Nacimiento de la biopolítica*, op. cit., p. 186.

²¹⁸ Cf. Harvey. *A brief history of neoliberalism*, op. cit., pp. 29-30.

que ambos, en lugar de contemplar el aumento de su patrimonio material, deciden atender a una vocación pública, con independencia de que esta les resulte más o menos beneficiosa? La respuesta es más simple de lo que parece: el dominio completo de la lógica neoliberal a todas las facetas de la existencia humana anularía los dos supuestos mencionados. Dicho en otras palabras, desarrollando hasta las últimas consecuencias la utopía neoliberal, no tendríamos, según las circunstancias actuales, ni investigadores de la malaria ni profesores de Aristóteles. Señalamos que según las circunstancias actuales debido a que esta tesitura podría cambiar en tanto en cuanto la malaria y la filosofía se tornasen en rentables a nivel económico (cosa poco probable). Sin embargo, nos encontramos con la situación opuesta: no resulta de interés buscar la cura de la malaria porque aquellos que la padecen no tienen el dinero suficiente como para sufragar la investigación, y tampoco parece rentable que la filosofía se enseñe en los institutos o en las universidades, ya que lejos de producir ganancias económicas inmediatas, se dedica (entre otras labores) a criticar el orden de cosas establecido.

La defensa respecto a la gestión de cualquier servicio por parte de empresas y no del Estado también se lleva a cabo arguyendo la naturaleza corrupta del hombre, que en el sector privado no interfiere en el servicio en cuestión, ya que se persiguen los beneficios personales, es decir, no pueden ser *corruptos*. Así, los casos de corrupción vendrían a demostrar dicha naturaleza, y la mayor conveniencia del mercado, exento de que sus integrantes puedan malversar o robar fondos públicos. Entender la corrupción como algo natural y partir del hecho de que cualquier político en particular, y persona que trabaja en el sector público en general, en lugar de moverse por el interés común, lo hará por el suyo propio, es uno de los síntomas que confirman el escepticismo hacia la política

Tal fenómeno se encuentra muy agudizado concretamente en España²¹⁹, donde es un lugar común partir de la base (con cierto tono de resignación) de que “todos los políticos nos roban”. Esta idea iguala desde el inicio a los mismos, aunque la diferencia en el grado de corrupción de unos respecto a otros sea enorme o simplemente no exista tal corrupción, convirtiéndose en una justificación moral para votar o apoyar a un partido a sabiendas de que está lleno de corrupción, ya que desde tal perspectiva “todos son iguales”.

²¹⁹ Cf. Fernando Jiménez y Vicente Carbona. “Anatomía de la corrupción en España: esto funciona así”, *Letras libres*, n.º. 125, 2012, pp. 8-19.

Sin embargo, este argumento no resulta ser lo suficientemente convincente desde el momento en que, aquellos que roban, traicionan la esencia del Estado, que se encuentra desde su origen orientada hacia el interés público, por lo cual, finalmente, lo lógica que actúa detrás del corrupto se puede identificar con el proceder neoliberal: el corrupto entiende al Estado como una gran empresa a su servicio, de la cual puede extraer beneficios y competir con otros, sin ninguna clase de límite moral²²⁰.

La situación que venimos mencionando se puede hacer extensible actualmente a la religión, las relaciones sentimentales o el arte. Dimensiones del ser humano que no resultaban ser solubles en términos de cuantificación de ganancias o pérdidas, rentabilidad o inutilidad en otras épocas precedentes al capitalismo. Marx y Engels, en un contexto en el cual dicho proceso no había alcanzado las cotas actuales, expresaban esta idea de manera muy bella en el *Manifiesto Comunista*, bajo la idea de que lo que antes dotaba de consistencia a la vida del hombre, ahora ha quedado reducido a su potencial económico, eliminando dicha consistencia.

“La burguesía no puede existir sino a condición de revolucionar incesantemente todos los medios de producción, y por consiguiente las relaciones de producción, y con ello todas las relaciones sociales. [...] Una revolución continua en la producción, una incesante conmoción de todas las condiciones sociales, una inquietud y un movimiento constantes distinguen la época burguesa de todas las anteriores. Todas las relaciones estancadas y enmohecidas, con su cortejo de creencias y de ideas venerables durante siglos, quedan rotas; las nuevas se hacen añejas antes de llegar a osificarse. Todo lo estamental y estancado se esfuma; todo lo sagrado es profanado, y los hombres, al fin, se ven forzados a considerar serenamente sus condiciones de existencia y sus relaciones recíprocas”²²¹.

Tal idea se puede encontrar en los análisis de varios sociólogos y filósofos a lo largo del siglo XX hasta nuestros días. Seguramente el más conocido sea Bauman y su noción de “modernidad líquida”, extensible al amor, a la ética o a las relaciones personales.

²²⁰ Cf. Pierre Bourdieu. “El mito de la «mundialización» y el estado social europeo” (traducción de Joaquín Jordá), en *Contrafuegos. Reflexiones para servir a la resistencia contra la invasión neoliberal*, Barcelona: Anagrama, 1999, pp. 58-63.

²²¹ Karl Marx y Friedrich Engels. *Manifiesto del Partido Comunista* (traducción de Editorial Progreso), en *Obras Escogidas*, tomo I, Moscú: Editorial Progreso, 1980, I, p. 56.

6.3 La noción de libertad: metafísica y filosofía política

Teniendo en cuenta que una de las categorías centrales sobre las que liberalismo y neoliberalismo se erigen, es la *libertad*, dedicaremos algunas palabras a la misma, partiendo de filósofos que se suelen considerar materialistas.

Resulta curioso el hecho de que, desde un punto de vista *emic*, los autores afines a lo que hemos llamado neoliberalismo, no acepten dicha categoría, y se entiendan a sí mismo (desde una perspectiva *etic*) como liberales clásicos o, en el caso extremo de que defiendan la eliminación total del Estado, como “libertarios anarcocapitalistas”, entendiendo que la categoría de “neoliberal” es poco más que una creación de ciertos antisistema para desacreditar sus posiciones. Sin embargo, de manera similar a lo que hemos visto con categorías como “izquierda” o “marxismo”, la noción de “liberalismo” carece en rigor de la unidad histórica suficiente como para entenderla de forma unívoca, sin tener en cuenta la distancia que hemos establecido entre liberalismo y neoliberalismo.

La diferenciación se justifica de manera suficiente desde el momento en que aparece “la necesidad práctica de la intervención gubernamental para hacer frente a las mutaciones de clase que amenazaban a la “propiedad privada” y las nuevas correlaciones de fuerzas internacionales”²²². Dicho en otras palabras, el Estado pasa de ser un elemento neutro, que se limita a asegurar la propiedad privada y el aparato represivo y jurídico (liberalismo), a intervenir en la economía de forma activa, pero en lugar de hacerlo en favor de la reducción de la desigualdad o el aumento de las prestaciones sociales, lo hace defendiendo los intereses privados y poniéndose al servicio de estos (neoliberalismo).

Podríamos decir que, si el liberalismo nace del espíritu ilustrado de igualdad e independencia de los ciudadanos frente al despotismo del Antiguo Régimen. Andando el tiempo, dichas proclamas de independencia, se han tornado en un apoyo igualmente despótico e inmoral (en el sentido de que queda exento de cualquier guía de tipo ético) hacia la propiedad privada y lo positivo del mercado. Además, otro de los engaños del neoliberalismo se localiza en entender la potencial capacidad de crecimiento económico y social que cualquier nación puede alcanzar.

Siguiendo lo comentado, este tipo de filosofía partiría de un cierto solipsismo metodológico, por el cual es indiferente las relaciones que, en este caso los países, hayan

²²² Cf. Laval y Dardot. *La nueva razón del mundo. Ensayo sobre la sociedad neoliberal*, op. cit., p. 31.

entretejido entre sí históricamente. Tales relaciones no son asépticas en el supuesto de Iberoamérica, como tuvimos ocasión de observar cuando hablábamos de la filosofía de la liberación. Lejos de esta ingenua perspectiva, encontramos relaciones de poder y dependencia que dificultan el desarrollo del subcontinente, y lo mantienen sujeto al centro. Se puede establecer una división de América en dos partes: la del norte, que se beneficia del neoliberalismo y su cosmovisión, y la del sur, que lo sufre²²³. Mediante esta idea podemos ver la carga política de procesos que se presentan como iguales para todos los países afectados, como el caso de la globalización, pero que en realidad se encuentran hegemonizados por el más fuerte, en este caso, Estados Unidos.

La imputación de los “nuevos liberales” hacia el liberalismo clásico y el principio de no intervención en la economía, se transforma en el interés por un Estado que, en lugar de representar una posición equidistante al devenir del mercado, intervenga activamente para compensar los desajustes, algo que primeramente se dio bajo el keynesianismo, mediante el cual los Estados de derecho europeos se fueron fraguando, consiguiendo unas prestaciones sociales beneficiosas para los antiguos proletarios, que a partir de aquí comenzarían a ser “clase media”, como hemos aludido antes con Marcuse. Posteriormente, en lugar de realizar la intervención en la economía con miras a dichas prestaciones sociales, pasamos a la situación de desinterés por el beneficio público que acabará desembocando en las políticas neoliberales²²⁴.

Para la ideología neoliberal, la libertad del individuo es el elemento más importante de la existencia, por mor del cual se deben organizar el resto de las esferas de la vida. Sin embargo, nos topamos con una jerarquía dentro de tales libertades, no teniendo todas el mismo valor. Por delante de la libertad de movimiento, de reunión o de expresión, encontramos la propiedad privada²²⁵. La mencionada libertad total del sujeto choca con una de las funciones principales que el Estado ha ocupado históricamente: asegurar el cumplimiento del derecho. En el Estado burgués, esto se traduce en proporcionar el marco necesario para que se desarrollen las relaciones mercantiles, y el aseguramiento de la propiedad privada en su dimensión jurídica²²⁶.

²²³ Cf. Mignolo. *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*, op. cit., pp. 73-74.

²²⁴ Cf. Laval y Dardot. *La nueva razón del mundo. Ensayo sobre la sociedad neoliberal*, op. cit pp. 50 y ss.

²²⁵ Cf. Sissi Cano. “Hacia una correcta delimitación de las libertades negativas en el contexto neoliberal”, *Sincronía*, nº. 80, 2021, págs. 582-583.

²²⁶ Martínez Matías. “Del neoliberalismo como ideología”, op. cit., p. 172.

Como hemos observado en el capítulo precedente, para Locke es necesario el Estado en tanto que asegura la propiedad de sus individuos. También hemos señalado con el marxismo ortodoxo la marca de clase que lleva impresa el aparato estatal. El Estado en el contexto del neoliberalismo expresaría, más que los intereses de clase referido a la clásica distinción burguesía-proletariado, la potencialidad de cualquier individuo para realizar su proyecto. Esta capacidad no se circunscribiría a una cierta clase social con valores determinados y que comparten ciertos rasgos culturales y sociales. Ahora, como consecuencia de la completa atomización social, el individuo no se entiende como perteneciente a un grupo, un país o una comunidad.

A pesar de que la reflexión en torno al libre arbitrio ha estado más relacionada con la metafísica que con la filosofía política, desde Marx podemos encontrar una imputación a la noción de libertad como ausencia total de determinaciones individuales (tal es la tesis del pensamiento neoliberal). Muchos apologistas actuales del capitalismo defienden la idea de que es posible, mediante nuestro esfuerzo, sacrificio y emprendimiento, comenzar desde la nada y llegar a ser multimillonario, en el ámbito económico, o jugador profesional de baloncesto, en el deportivo, extendiendo el esquema a cualquier cuestión.

Como podemos deducir, esta concepción es idealista, en tanto que abstrae las relaciones del individuo con sus semejantes, y con el medio en el que ha nacido y crecido, y metafísica, porque ni siquiera incluye en la ecuación las determinaciones biológicas, físicas o corporales que tienen los sujetos a la hora de realizar una actividad, defendiendo que las mismas pueden (y deben) ser superadas con la dosis de esfuerzo conveniente. Se puede tachar esta concepción directamente de ingenua.

De entrada, podemos deducir cómo obviamente es posible perseverar en una destreza concreta a pesar de que nuestras condiciones naturales y sociales no sean las idóneas. Sin embargo, no podemos olvidar la tensión entre nuestro trabajo y el contexto histórico, social o económico en el cual nos haya tocado vivir (ya que es una cuestión que atiende al puro azar, y no al “mérito”). Muy difícil será que una persona sin ninguna clase de recurso ni apoyo familiar o institucional pueda llegar a ser millonario y, aun habiendo dudosos ejemplos, estos deben ser tomados precisamente como la *excepción que confirma la regla*. Por mucho que me esfuerce en ser el mejor en algo, dedicando toda mi capacidad y pasión, podemos encontrarnos con la situación de no conseguirlo (y no por falta de esfuerzo), sino por elementos que exceden mi capacidad de intervención.

Una nueva contradicción se puede cifrar en mis intereses que, para triunfar económica y socialmente, deben concordar con las exigencias del mercado. Dicho en otras palabras, por muy buena que una persona sea en filosofía, tendrá un éxito (entendiendo por tal cosa el reconocimiento social y el beneficio económico) menor que alguien que se dedique, por ejemplo, a una labor tan en boga actualmente como la programación, con independencia de que el filósofo sea un fuera de serie y el programador un mediocre. Este inocente matiz (inocente solo en principio), es otra de las expresiones ideológicas del neoliberalismo, en el sentido de falseamiento de la realidad: se dice al individuo que debe esmerarse por construir hasta el final su propio proyecto personal, libre de interferencias externas, pero no se incide en la determinación que la conveniencia de dicho proyecto tenga o no tenga para el mercado. Respecto al segundo ejemplo que hemos traído, y de manera más informal, podemos señalar que un pigmeo cuya altura no rebasa los 150 centímetros, por mucho que se esfuerce, simplemente no podrá llegar a ser jugador de la NBA, aparte de por razones físicas obvias, porque ni siquiera en su tribu sabrán qué es el baloncesto ni lo habrán practicado nunca. De lo dicho hasta ahora se podría derivar un determinismo total tanto en el ámbito individual como en el político.

¿Qué sentido guardaría entonces toda la teoría política de Linera, que tiene como una de sus piedras centrales los procesos políticos por oleadas, en un continuo flujo de toma y pérdida del poder? La respuesta a esta pregunta la encontramos en Marcuse y su idea de “elección determinada”. Esta defiende que es cierto que, como animales, somos seres corpóreos que deben atender una serie de necesidades inapelables para mantenerse con vida, y efectivamente, tal determinación e influencia (que no necesidad) se extiende al ámbito político por medio de las condiciones concretas de carácter histórico y social que acompañan a un proceso. Sin embargo, que el hombre no sea *totalmente* libre tampoco quiere decir que se encuentre *completamente* preso de elementos externos a su designio y su capacidad de acción. La cita de Marcuse no es corta, pero sin duda merece la pena tenerla en mente:

“Sugiero la frase “elección determinada” para subrayar la inserción de la libertad en la necesidad histórica; la frase no hace más que condensar la proposición de que los hombres hacen su propia historia, pero la hacen bajo condiciones dadas. Son determinadas: 1) Las contradicciones específicas que se desarrollan dentro de un sistema histórico como manifestaciones del conflicto entre lo potencial y lo actual; 2) los recursos materiales e intelectuales disponibles para el sistema

respectivo; 3) el grado de libertad práctica y teórica compatible con el sistema. Estas condiciones dejan abiertas posibilidades alternativas de desarrollar y utilizar recursos disponibles, posibilidades alternativas de “hacer una vida”, de organizar la lucha del hombre con la naturaleza”²²⁷.

La noción misma de *libertad individual*, sobre la cual se erige el programa político liberal, es contradictoria. No es posible una libertad *completamente* individual en tanto que el ser humano siempre se encuentra ya inmerso en una organización social y política. Resulta imposible imaginar un ser humano descontextualizado, sin vínculos con los demás. Es por ello que la libertad sería una noción relacional, es decir, que implica a otros de forma determinante, y no (solamente) a nosotros mismos, ya que para asegurar nuestra propia existencia y llevar a cabo el desarrollo de nuestras potencialidades necesitamos, desde el mismo momento del nacimiento, a los otros²²⁸. Sobre el papel, el neoliberalismo proclama la libertad total del individuo bajo la forma de libertad negativa, es decir, como ausencia de constreñimientos externos al mismo sujeto. Sin embargo, como hemos mencionado, tal libertad es falaz, en tanto que olvida las *condiciones materiales* de existencia humanas. Así, ilusoriamente, el individuo cree ser libre, cuando realmente se encuentra sujeto a lo que el mercado necesita, guiando sus acciones, valores y proyecto vital futuro.

6.4 De la biopolítica a la psicopolítica

Hemos estudiado algunos de las cuestiones más elementales del neoliberalismo. A pesar de la actualidad y vigencia del tema, algunos teóricos han optado por diagnosticar un estadio más dentro del capitalismo como economía, y las formas de conciencia que le acompañan. En esta reflexión aparece uno de los filósofos actuales más conocidos y tratados: Byung-Chul Han. Tomando como partida fundamentalmente lo expuesto en torno a la ideología por Marx y los análisis sobre la biopolítica foucaultiana, plantea que los mecanismos a través de los cuales, la lógica neoliberal se implanta en el individuo se han vuelto más sofisticados de lo pensado en un principio.

La diferencia de las sociedades disciplinarias respecto al neoliberalismo actual se cifra en que en las primeras, se ejercían mecanismos de coerción y violencia física sobre los cuerpos, de manera externa al sujeto, realizados abiertamente, y por tanto, fácilmente

²²⁷ Marcuse. *El hombre unidimensional*, pp. 226-227.

²²⁸ Cf. Marx y Engels. *La ideología alemana*, op. cit., I, C, pp. 86-96.

identificables. Sin embargo, los mecanismos de sujeción hoy en día son mucho más refinados, hasta el punto de que no llega a ser necesario emplear tal violencia corporal. En la actualidad, los patrones mentales y de actuación congruentes con el sistema, calan en lo más profundo de los sujetos, llevando a cabo tales conductas por cuenta propia, auto disciplinándose a sí mismos sin necesidad de mayores coerciones externas. Aquí radicaría la distancia que separa al panóptico disciplinario respecto a la psicopolítica neoliberal²²⁹. La relación de sujeción autoimpuesta que encontramos en el régimen neoliberal se podría resumir mediante la idea de que este “convierte al trabajador en *empresario*. [...] Hoy cada uno es un *trabajador que se explota a sí mismo en su propia empresa*. Cada uno es amo y esclavo en una persona”²³⁰. Las relaciones en el capitalismo actual están orientadas hacia la consecución de la utilidad, por lo cual, no son libres, no se encuentran exentas de un fin externo a ellas mismas.

Podemos partir de una popular frase: “busca un trabajo que te guste y realmente no trabajarás nunca”. Esta sentencia aparentemente inocente y que, con la mejor de las intenciones posibles, nuestros padres nos han dicho en algún momento, guarda dentro de sí varios elementos que nos interesan (independientemente del desatino particular por haber estudiado algo con más bien pocas ofertas laborales). En dicha idea se parte de algo usual en el contexto actual, a saber, la eliminación de la distancia que separaba el ámbito del trabajo respecto al ámbito del ocio²³¹. Si anteriormente podíamos establecer perfectamente las delimitaciones tanto espaciales como temporales de la productividad y del descanso, actualmente dicha línea se ha borrado.

²²⁹ Cf. Han. *Psicopolítica. Neoliberalismo y nuevas técnicas de poder*, op. cit., pp. 57-58.

²³⁰ *Ibidem*, p. 17.

²³¹ En una pequeña nota a pie de página, Marcuse señala una interesante diferenciación entre “tiempo libre” y “tiempo de ocio”: “Tiempo “libre”, no tiempo de “ocio”. El último existe en la sociedad industrial avanzada, pero no es libre en la medida en que es administrado por los negocios y la política” Marcuse. *El hombre unidimensional*, op. cit., p. 82. Dicha distinción tiene bastante sentido, incluso actualmente: si entendemos como “tiempo libre” aquel en el cual, de manera estricta, no estamos desempañando nuestro trabajo, encontramos “solamente” ocho horas del día, desde el lunes hasta el viernes (en la mayoría de los casos). Sin embargo, dichas horas no son “tiempo de ocio” desde el momento en que necesidades relacionadas con el trabajo determinan lo que hago fuera de él. Por ejemplo, si vivo lejos del restaurante donde me han contratado, pongamos por caso, debo desplazarme en transporte público, “perdiendo” X cantidad de tiempo al día. Igualmente, durante el fin de semana, si no quiero arrastrar cansancio después, no podré jugar un partido de fútbol con mis amigos, para evitar las agujetas. A pesar de que en este segundo ejemplo me encuentro alejado del área laboral, el trabajo determina lo que hago fuera de él y durante el resto de tiempo.

El sujeto que mejor ejemplifica el problema se localiza en el emprendedor. En él, los elementos de protección política que anteriormente poseía el trabajador, tanto a nivel sindical como de relación con otras personas en su misma situación, se han eliminado para dar paso a la auto explotación. Algunos de las características de esta se encuentran en la dedicación completa al trabajo, y la necesidad de estar disponible para el mismo siempre, sin poder disfrutar de momentos completamente exentos, en los que desconectar de forma total. Siempre cabe la posibilidad de que suene una llamada de teléfono, se notifique un nuevo email o sea necesario desplazarse a otra ciudad. Además, la frase a la que hacíamos referencia más arriba implica que el sujeto hace esto con gusto, ya que “no está trabajando”, sino “divirtiéndose” en cierta manera.

Obviamente este planteamiento olvida las reglas del juego que el emprendedor debe aceptar a la hora de comenzar este proceso, que no serán jamás completamente *libres*, así como la totalización de todas las dimensiones de la vida humana en referencia al trabajo y la productividad que lleva implícitas esta lógica. Así, el emprendedor, es a la vez, víctima y responsable del entramado en el cual se encuentra.

Como hemos señalado, en las sociedades occidentales contemporáneas, se ha dado un viraje, desde el *sujeto* (cuya etimología nos indica que no es libre, que está “sujeto” a otro, “por debajo de”) hacia el *proyecto vital* (que implica una supuesta ausencia de limitaciones). Este hecho se observa perfectamente mediante la noción de *sujeto de rendimiento*, es decir, el ser humano que, pensando que actúa de manera libre y en referencia a la consecución de un proyecto vital genuino y personal, introduce en su comportamiento una serie de patrones de coacción que guían su día a día. La trampa de la situación descrita se encuentra en que, anteriormente, las imposiciones se ejercían desde fuera, por fuerzas externas al sujeto, a través del *deber*, mientras que en la actualidad, dichos esquemas igualmente coercitivos, emanan del interior de la propia persona, mediante un *poder hacer*²³².

Gracias a la asociación entre sí los individuos logran la mencionada libertad, pero sin entender a estos, como hace el pensamiento individualista, como una suerte de átomos sociales enfrentados entre sí, que colaboran únicamente en momentos puntuales para conseguir una utilidad mayor de la que habrían logrado solos, sin depender de nadie más, que sería la situación ideal. Lejos de esta perspectiva, una tradición de carácter

²³² Cf. Han. *Psicopolítica. Neoliberalismo y nuevas técnicas de poder*, op. cit., pp. 12-13.

comunitarista plantea como esenciales y necesarias las relaciones del individuo con sus semejantes, partiendo de la cooperación entre los mismos, y no de su enfrentamiento. Nos permitimos ejemplificar la cuestión remitiendo a una cita muy bella y conocida de Aristóteles:

“es evidente que la ciudad es una de las cosas naturales, y que el hombre es por naturaleza un animal social, y que el insocial por naturaleza y no por azar es o un ser inferior o un ser superior al hombre”²³³.

El individualismo metodológico del que parten las sociedades neoliberales atomiza la participación política. De esta forma, encontramos el interés por la política limitado al voto cada cuatro años en las elecciones. Sin embargo, nos encontramos con el curioso fenómeno de que, los sujetos, en lugar de votar en referencia a un bien por encima de sí mismos, un interés colectivo, eligen en referencia a sus intereses particulares. De esta manera el ciudadano se torna en consumidor. Haciendo extensible el principio de utilidad que seguimos a la hora de ir al supermercado, y elegir un producto y no otro por el mayor grado de consecuencias positivas que nuestra elección nos proporcione, optamos por un partido u otro atendiendo al mismo esquema. Esta lógica también se haría extensible a las organizaciones políticas, convertidas en empresas donde rigen las relaciones clientelares respecto a sus votantes. Así, prevalece aquello que los partidos puedan *ofrecer* al mayor número de adeptos, y no las medidas en sí a implementar.

De lo expuesto en este apartado se desprende la dificultad de tejer un proyecto de oposición al capitalismo actual, ya que los individuos inmersos en el sistema, en lugar de encontrarse obligados a trabajador como antaño, en unas condiciones de vida deplorables, ahora disfrutan (en los países en los que el capitalismo se ha implantado más fuerte históricamente) de un contexto de vida nunca antes visto, que hace ilusoriamente innecesaria la necesidad de una transformación social. A ello se le suma la falsa idea de *libertad individual* que venimos señalando, mediante la cual el sujeto vive en la fantasía de poder actuar sin ningún tipo de impedimento, ni de carácter moral ni ontológico, por no encontrarnos, como hace años, enfrente de un poder abiertamente coercitivo e identificable fácilmente. Tal situación se da de forma velada, siendo “una técnica de poder

²³³ Aristóteles. *Política* (traducción, introducción y notas de Manuela García), Madrid: Gredos, 1988, I, 2, 1253a.

que no niega o somete la libertad, sino que la explota. Se elimina la decisión *libre* en favor de la libre elección entre distintas formas”²³⁴.

Sin embargo, no nos damos cuenta de que nos encontramos inmersos en una lógica sistémica que asegura su misma producción y reproducción, a través de la imposición pasiva de una serie de patrones de conducta que aceptamos sin ser conscientes, así como de una larga lista de necesidades infundadas, sin las cuales no podríamos imaginarnos nuestra vida actual. No es difícil pensar en las mismas, solamente remitiremos a hechos tan implantados en nuestro imaginario (y a la vez tan objetivamente prescindibles) como tener el último modelo de *smartphone*, comprar las zapatillas que lleva nuestro deportista preferido, o subir a las redes sociales fotografías que muestran siempre lo maravillosa que es nuestra vida, esperando la aceptación social a través del “me gusta”.

El diagnóstico presentado no es nada alentador respecto a la potencial construcción de proyectos políticos alternativos al capitalismo. ¿Cómo ensayar una vía para ello?

En situaciones como la pandemia se ponen de manifiesto las limitaciones del minarquismo liberal, así como lo directamente utópico del sueño neoliberal de una sociedad sin Estado a efectos prácticos, regida por la racionalidad del *homo economicus*. Algunos autores como Slavoj Žižek han hablado de un “socialismo forzado”²³⁵ para designar las prácticas contrarias a las políticas convencionales de los estados (neo)liberales, que estos han tenido que implementar frente al coronavirus. Entre tales medidas destacan especialmente algunas opuestas, como señalamos, a los principios del liberalismo: supeditación de la producción al interés general, expropiación de infraestructuras privadas, reducción de las libertades individuales, coerción jurídica y violencia física contra aquellos que no acataban las nuevas normas, gestión de las cuestiones más básicas e importantes por parte del Estado y no de las empresas o, como hemos apuntado más arriba, paralización de la producción a nivel global.

Una alternativa de emancipación debe construirse desde y contra el capitalismo. Es decir, no debemos olvidar el componente histórico de nuestras acciones, influidas por lo anterior y que parten desde ahí, sin olvidar que el capitalismo no es solamente una organización económica, ya que engendra una estructura social, política y simbólica que

²³⁴ Cf. Han. *Psicopolítica. Neoliberalismo y nuevas técnicas de poder*, op. cit., p. 29.

²³⁵ Cf. Slavoj Žižek. *Pandemia. La covid-19 estremece al mundo* (traducción de Damià Alou), Barcelona: Anagrama, 2020, pp. 99 y ss.

también es necesario desplazar. Para construir una alternativa a la lógica holística del capitalismo, es necesario un proyecto igualmente universal, como señalaba el autor esloveno. El reformismo puede ser provechoso en momentos concretos. El problema de esta postura es que, generalmente, en lugar de localizar las reformas a realizar en su contexto global e identificarlas como parte de un problema mayor, pretende alcanzar cambios profundos mediante medidas parciales, desconectadas entre sí. Una actitud más adecuada reside en entender como parte de un todo a las diferentes transformaciones políticas, inmersas en una meta más grande a alcanzar, no limitada a las mencionadas medidas particulares²³⁶.

Para acabar, vamos a referirnos a dos momentos concretos de la última obra de García Linera, publicada hace apenas unas semanas y que guarda interés para la reflexión en torno al neoliberalismo. El exvicepresidente se ayuda de un ejemplo que tuvo mucho bombo en nuestro país, y que resulta interesante a la hora de comprender los diferentes golpes de Estado que, gobiernos progresistas han sufrido en Iberoamérica desde el siglo XX hasta nuestros días. Se trata de la famosa idea de Vargas Llosa según la cual “lo importante de la democracia no es que haya libertad para elegir, sino que se elija bien”. Dicho en otras palabras, la libertad solo opera y es importante, cuando el gobierno de turno de un país no es hostil respecto a la economía internacional²³⁷. Esta “inocente” idea nos sirve para comprender la importancia de la hegemonía en el ámbito de la política internacional. Estados Unidos, paradigma histórico de Estado liberal y “garante” de la libertad a nivel mundial, ha optado por implementar medidas proteccionistas, contrarias al libre mercado desde el momento en que ha sido consciente que la hegemonía que ostentaba toca a su fin, en favor de la consolidación de China como potencia mundial.

Uno de los problemas que debe sortear el neoliberalismo como construcción de sentido, se encuentra en su incapacidad para proponer un nuevo y renovado horizonte. Para Linera, uno de los problemas de esta ideología es que lleva dando las mismas respuestas a preguntas diferentes durante demasiado tiempo y, en caso de que su plan de acción cambie, éste representará un retroceso hacia políticas violentas mediante las cuales frenar las propuestas que disputan su hegemonía y poder presentar un futuro en torno al cual las personas orienten sus acciones. Dicho bajo la fórmula del pensador boliviano:

²³⁶ Cf. García Linera y Gutiérrez. “A manera de introducción”, op. cit., pp. 51-52.

²³⁷ Cf. Álvaro García Linera. *La política como disputa de las esperanzas*, Buenos Aires: CLACSO, 2022, p. 51.

“imaginariamente ordenamos nuestra vida, nuestra cotidianidad, nuestras relaciones [...] en una concatenación dirigida a un objetivo que funciona como horizonte. Pero cuando eso se derrumba [...] es decir, cuando se quiebra nuestra posibilidad de prever imaginariamente el futuro, como ahora, el tiempo se detiene. Aunque el tiempo físico sigue pasando, el tiempo social parece dilatado; se suceden infinidad de cosas diarias y aun así es como si estuviera detenido porque ya no hay concatenación de sucesos orientados hacia un destino imaginado. La incertidumbre es el espíritu de la época”²³⁸.

²³⁸ Ibidem, pp. 60-61.

CONCLUSIONES

A lo largo de las páginas anteriores hemos tenido ocasión de acercarnos a las ideas más importantes de Álvaro García Linera. Pensador polémico, que desde sus inicios profesó una férrea convicción política, combinada con un espíritu de formación autodidacta. Desde la militancia armada hasta su etapa de más de una década como vicepresidente de Bolivia, pasando por la redacción de un libro peculiarísimo en sus años de estancia en prisión, la figura del autor sintetiza, a nuestro entender, las dos citas con las que iniciábamos este texto. En la primera, Heine se decantaba por el hombre teórico, que piensa primero lo que los “hombres de acción” hacen después (como si ambas cosas estuviesen separadas). En la segunda archiconocida frase de Marx, el filósofo alemán parece (aunque solo en apariencia) decantarse por el lado de la práctica. A nuestro entender, García Linera se encuentra más cercano a la undécima de las *Tesis sobre Feuerbach*, ya que, como Marx, reformula críticamente mucho de lo dicho hasta el momento, pero separándose tanto de la visión puramente especulativa de Heine, como del practicismo profesado por muchos marxistas. Dicho en otras palabras, el autor boliviano es consciente de la relación entre teoría y praxis, que hace imposible entender a una desligada de la otra: la teoría se encuentra desde el principio inmersa en la materialidad, en tanto que se desarrolla a partir de condiciones sociales, y a la inversa, la *interpretación* de las relaciones sociales parte de una teoría que ya no se entiende de espaldas a la práctica, sino como condición de posibilidad para la comprensión del mundo en el cual está inmersa, momento necesario para la transformación del mismo.

Varias son las conclusiones que se desprenden de la presente investigación. La primera de ellas, en relación con el objetivo particular inicial propuesto en la Introducción. En las nuevas izquierdas populistas de Iberoamérica, presenciamos el interés porque la hegemonía gire alrededor de los subalternos, es decir, aquellos que, aun siendo mayoría, se han encontrado oprimidos históricamente por una élite que ostentaba el poder y la dirección del Estado. Este esquema resulta problemático de introducir incluso en Iberoamérica, por el abigarramiento que caracteriza a sus sociedades. Tales subalternos no pueden erigirse como totalidad social (aunque sea su pretensión, como hemos visto en Laclau). De este hecho se sigue la dificultad de iniciar un proyecto de cambio por parte de izquierdas europeas que tengan como modelo los procesos germinados en el subcontinente americano, ya que la hegemonía social en los mencionados territorios europeos no se puede elaborar partiendo del indio (o de otra minoría étnica en el mismo

sentido) o de los campesinos, por su situación minoritaria o directamente inexistente en el occidente continental²³⁹. La construcción de principios de acción política para el área europea debe llevarse a cabo atendiendo a su situación propia, y no aplicando mecánicamente esquemas elaborados en referencia a sociedades muy diferentes entre sí. De hacer tal cosa nos encontraríamos ante la misma deficiencia interpretativa que hemos señalado, adolecida por el Diamat. Este hecho no resta interés al diálogo entre diferentes culturas, especialmente las pertenecientes al área iberoamericana, que como hemos observado tienen en común más puntos de confluencia que de disonancia.

En este lugar reside una limitación que hemos detectado en el pensamiento de Linera: la imposibilidad de poder pensar otros contextos *solamente* mediante las herramientas proporcionadas por su filosofía. Lo calificamos como filósofo, aunque su formación (autodidacta) se encuentre más cerca de la sociología. Dicho calificativo se explica por el conocimiento que posee de ciertos clásicos de la historia del pensamiento, así como por haber construido unas ideas genuinas. Sin embargo, el adjetivo de filósofo se le podría aplicar, de manera estricta, al área de la filosofía práctica. Su reflexión se centra en este ámbito (teoría política, ética y filosofía del derecho), haciendo referencias secundarias a la historia de la filosofía o la epistemología, pero con una ausencia completa de otras áreas, como la estética o la ontología, por lo que no caería dentro del típico ideal de pensador que realiza aportaciones en todas las materias de carácter filosófico. Otra de las imputaciones que, a nuestro entender, se pueden mencionar respecto al pensamiento de Linera, se encuentra en cierta dificultad a la hora de que un proyecto político alternativo al capitalismo, que por tanto debe ser también de pretensiones mundiales (tal y como lo expresa el autor), se encuentre fundado en la lógica comunitarista. La misma, como hemos observado, se encuentra circunscrita a cierta región, en íntima relación con la lengua, las formas de vida o los valores de esta. Por ello, aunque podemos plantear la lógica capitalista como antagonista respecto al comunitarismo, surgen dudas a la hora de fundamentar en los términos propuestos por el autor el señalado proyecto.

La segunda conclusión tiene que ver con lo que se expuso en los dos últimos capítulos (V y VI), y se podría resumir en la acuciante necesidad de cambiar el sistema económico y simbólico (en consecuencia, también el orden civilizatorio), que tanto remarca García Linera, por dos razones. Una de naturaleza ética (para eliminar la desigualdad y la

²³⁹Cf. Alberto Moreiras. "Democracy in Latin America: Álvaro García Linera, an Introduction", *Culture, Theory and Critique*, vol. 56, n° 3, pp. 277-278.

explotación del ser humano respecto a otros seres humanos), y la otra de carácter existencial (establecer barreras al desarrollo incesante de la producción que está causando la destrucción del planeta y de otras especies que lo habitan). Para implementar unas medidas que disminuyan o limiten el desarrollo de la economía es necesario ayudarse del Estado, que aunque siguiendo a Linera, es más que un simple instrumento, puede actuar como tal para facilitar la consecución de bienes mayores, como es el caso.

La última conclusión refiere a un hecho que al inicio de la investigación teníamos presente, pero que a lo largo de la misma se ha ido confirmando: la dificultad de abordar filosóficamente a un autor que se encuentra en activo, generando una continua publicación de conferencias, libros o textos de intervención política, en los que además, como hemos observado, García Linera analiza cuestiones de rabiosa actualidad, como la pandemia del coronavirus, la crisis política boliviana del 2019, o la actual guerra entre Ucrania y Rusia. Para conocer de primera mano la posición respecto a los temas mencionados, intentamos desde hace unos meses contactar con Linera por diversas vías para proponer una entrevista. Sin embargo, no hemos conseguido comunicarnos con él

Esta conclusión confirmaría un lugar común señalado por diversos pensadores desde tiempo atrás. La naturaleza de la filosofía hace a esta “llegar tarde”, es decir, sus ritmos son diferentes respecto a los de otras disciplinas, por emparentadas que puedan estar entre sí. Mientras en otras facultades desprecian el conocimiento histórico de su materia y se preocupan por la última actualización de las teorías, dejando atrás la penúltima, en filosofía seguimos debatiendo los mismos (o similares problemas), con Platón o Marx, con la misma seriedad y entusiasmo con el que nos acercamos a autores vivos como García Linera. Ambos sirven para comprender nuestro presente, aunque sea a través de ritmos dispares. Podríamos sostener que sin lo dicho por los pensadores clásicos los nuevos se habrían mantenido en silencio: somos enanos a hombros de gigantes.

BIBLIOGRAFÍA

- ADORNO, Theodor y HORKHEIMER, Max. *Dialéctica de la Ilustración* (traducción de Juan José Sánchez), Madrid: Trotta, 1997.
- AGUILERA, Federico. “La economía como sistema abierto: de la disociación a la integración”, *Cuides. Cuaderno Interdisciplinar de Desarrollo Sostenible*, nº 8, 2012, pp. 83-110.
- ANDERSON, Perry. *Considerations on Western Marxism*, London: Verso, 1987.
- ARICÓ, José. *Marx y América Latina*, Buenos Aires: F.C.E, 2009.
- ARISTÓTELES. *Política* (traducción, introducción y notas de Manuela García), Madrid: Gredos, 1988.
- AYALA RUIZ, Sergio y QUINTERO ERASSO Silvia Juliana. “Álvaro García Linera y las contradicciones entre Estado y democracia”, *Estudios Políticos*, nº 56, 2019, pp. 199-220.
- BENJAMIN, Walter. “Sobre el concepto de historia” (traducción de Alfredo Brotons), en *Obras*, Libro I, Vol. 2, Madrid: Abada, 2008.
- BEORLEGUI, Carlos. *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano. Una búsqueda incesante de la identidad*. Bilbao: Universidad de Deusto, 2004.
- BOURDIEU, Pierre. “El mito de la «mundialización» y el estado social europeo” (traducción de Joaquín Jordá), en *Contrafuegos. Reflexiones para servir a la resistencia contra la invasión neoliberal*, Barcelona: Anagrama, 1999.
- BUENO, Gustavo. *El mito de la izquierda*, Barcelona: Ediciones B, 2006.
- CANO, Sissi. “Hacia una correcta delimitación de las libertades negativas en el contexto neoliberal”, *Sincronía*, nº. 80, 2021, pp. 565-587.
- CASTRO ORELLANA, Rodrigo. “Dussel, Laclau y el problema del populismo”, en *Populismo versus republicanismo. Genealogía, historia, crítica* (edición de José Luis Villacañas y César Ruiz Sanjuán), Madrid: Biblioteca Nueva, 2018.
- CERRATO, Maddalena. “Ciudadanía y plurinacionalidad: líneas de tensión en la reflexión del grupo *Comuna*”, *Religación: Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, vol. 4, nº. 16, 2019, pp. 82-88.
- CONSTANT, Benjamin. *De la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos* (traducción de María Luisa Sánchez-Mejía), en *Escritos políticos*, Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1989.
- DUSSEL, Enrique. *Filosofía de la liberación*, México D.F.: F.C.E, 2011.

- ENGELS, Friedrich. “Carta a Konrad Schmidt” (traducción de Editorial Progreso), en MARX, Karl y ENGELS, Friedrich. *Obras Escogidas*, tomo III, Moscú: Editorial Progreso, 1973.
- ERREJÓN, Íñigo. *La lucha por la hegemonía durante el primer gobierno del MAS en Bolivia (2006-2009): un análisis discursivo* (tesis doctoral), Madrid: Universidad Complutense, 2012.
- FERNÁNDEZ LIRIA, Carlos. *En defensa del populismo*, Madrid: Catarata, 2016.
- FORNET BETANCOURT, Raúl. “Incidencia de la teología de la liberación en la filosofía latinoamericana”, *Realidad: Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, n°78, 2000, pp. 679-702.
- FOUCAULT, Michel. *Nacimiento de la biopolítica* (traducción de Horacio Pons), Buenos Aires: F.C.E, 2007.
- GARCÍA LINERA, Álvaro. “A la izquierda europea”, en *Democracia, estado, revolución. Antología de textos políticos*, Navarra: Txalaparta, 2016.
- GARCÍA LINERA, Álvaro y GUTIÉRREZ, Raquel. “A manera de introducción”, en GARCÍA LINERA, Álvaro. *Forma valor y forma comunidad. Aproximación teórica-abstracta a los fundamentos civilizatorios que preceden al Ayllu universal*, Madrid: Traficantes de sueños, 2015.
- GARCÍA LINERA, Álvaro. “América”, en *La potencia plebeya. Acción colectiva e identidades indígenas, obreras y populares en Bolivia* (antología y presentación de Pablo Stefanoni), Buenos Aires: CLACSO-Prometeo, 2021.
- GARCÍA LINERA, Álvaro. “Crisis del estado y sublevaciones indígena-plebeyas en Bolivia”, en *La potencia plebeya. Acción colectiva e identidades indígenas, obreras y populares en Bolivia* (antología y presentación Pablo Stefanoni), Buenos Aires: CLACSO-Prometeo, 2021.
- GARCÍA LINERA, Álvaro. “«Curva de elefante» y clase media”, en *Posneoliberalismo. Tensiones y complejidades*, Buenos Aires: CLACSO-Prometeo, 2020.
- GARCÍA LINERA, Álvaro. *Del Estado aparente al Estado integral*, conferencia dictada en la Universidad Nacional de Córdoba (UNC), 2015. Recuperado de <http://blogs.ffyh.unc.edu.ar/garcialinera/files/2015/10/Conferencia-UNC.pdf>.
- GARCÍA LINERA, Álvaro. “¿Es el Manifiesto comunista un arcaísmo político, un recuerdo literario?”, en *La potencia plebeya. Acción colectiva e identidades*

- indígenas, obreras y populares en Bolivia* (antología y presentación Pablo Stefanoni), Buenos Aires: CLACSO-Prometeo, 2021.
- GARCÍA LINERA, Álvaro. “El comunismo como probabilidad y contingencia”, en *¿Qué es una revolución? Y otros ensayos reunidos*, Buenos Aires: CLACSO-Prometeo, 2020.
 - GARCÍA LINERA, Álvaro. “El Estado ante el coronavirus. El péndulo de la comunidad ilusoria”, *Revista Sociedad*, nº 40, 2020, pp. 191-206.
 - GARCÍA LINERA, Álvaro. “El Estado en transición. Bloque de poder y punto de bifurcación”, en GARCÍA LINERA, Álvaro, PRADA, Raúl, et. al. *El estado. Campo de lucha*, La Paz: Muela del Diablo, 2010.
 - GARCÍA LINERA, Álvaro. *Forma valor y forma comunidad. Aproximación teórica-abstracta a los fundamentos civilizatorios que preceden al Ayllu universal*, Madrid: Traficantes de sueños, 2015.
 - GARCÍA LINERA, Álvaro. “Indigenous Autonomies and the Multinational State”, en *Latin America Critical Thought. Theory and Practice* (compilación de Alberto L. Bialakowsky, Pablo Gentili, et. al.), Buenos Aires: CLACSO, 2012.
 - GARCÍA LINERA, Álvaro. “Indianismo y marxismo. El desencuentro de dos razones revolucionarias”, en *La potencia plebeya. Acción colectiva e identidades indígenas, obreras y populares en Bolivia* (antología y presentación Pablo Stefanoni), Buenos Aires: CLACSO-Prometeo, 2021.
 - GARCÍA LINERA, Álvaro. “Introducción al Cuaderno Kovalevsky”, en *La potencia plebeya. Acción colectiva e identidades indígenas, obreras y populares en Bolivia* (antología y presentación Pablo Stefanoni), Buenos Aires: CLACSO-Prometeo, 2021.
 - GARCÍA LINERA, Álvaro. “Introducción a la edición de 2009”, en GARCÍA LINERA, Álvaro. *Forma valor y forma comunidad. Aproximación teórica-abstracta a los fundamentos civilizatorios que preceden al Ayllu universal*, Madrid: Traficantes de sueños, 2015.
 - GARCÍA LINERA, Álvaro y ERREJÓN, Íñigo. *Hegemonía, Estado y revolución democrática*, Madrid: Traficantes de sueños, 2019.
 - GARCÍA LINERA, Álvaro. “Las tensiones creativas de la revolución”, en *Democracia, estado, revolución. Antología de textos políticos*, Navarra: Txalaparta, 2016.

- GARCÍA LINERA, Álvaro. *La política como disputa de las esperanzas*, Buenos Aires: CLACSO, 2022.
- GARCÍA LINERA, Álvaro. “Narrativa colonial y narrativa comunal”, en *La potencia plebeya. Acción colectiva e identidades indígenas, obreras y populares en Bolivia* (antología y presentación Pablo Stefanoni), Buenos Aires: CLACSO-Prometeo, 2021.
- GARCÍA LINERA, Álvaro. “Nuestra América. Marxismo e indianismo”, *Tareas*, n° 130, 2018, pp. 107-120.
- GARCÍA LINERA, Álvaro. *Plebeian Power: Collective Action and Indigenous, Working-Class and Popular Identities in Bolivia*, Chicago: Haymarket Books, 2015.
- GARCÍA LINERA, Álvaro García Linera. “Socialismo comunitario del vivir bien”, en *¿Qué es una revolución? Y otros ensayos reunidos*, Buenos Aires: CLACSO-Prometeo, 2020.
- GARCÍA LINERA, Álvaro. “Un horizonte de época comunitario”, en *Democracia, estado, revolución. Antología de textos políticos*, Navarra: Txalaparta, 2016.
- GARCÍA QUESADA, George. “Tiempo, trabajo y capital en Marx y Bourdieu: un metacomentario”, *Revista ABRA*, vol. 38, n° 37-38, 2007, pp. 59-70.
- GENOVESE, Guillermina. “Álvaro García Linera y la lectura marxista de la historia”, *Religación: Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, vol. 4, n°16, 2019.
- HAN, Byung-Chul. *Psicopolítica. Neoliberalismo y nuevas técnicas de poder* (traducción de Alfredo Bergés), Barcelona: Herder, 2018.
- HARVEY, David Harvey. *A brief history of neoliberalism*, Oxford: Oxford University Press, 2009.
- HEINE, Heinrich. *Sobre la historia de la religión y la filosofía en Alemania* (edición de Juan Carlos Velasco), Madrid: Alianza, 2008.
- IGNATIEFF, Michael. *Los derechos humanos como política e idolatría* (traducción de Francisco Beltrán), Barcelona: Paidós, 2003.
- IGLESIAS, Pablo, ESPASANDÍN, Jesús y ERREJÓN, Iñigo. "El regreso de Túpac Katari. Bolivia y los procesos de transformación global del capitalismo" *Tabula Rasa*, n° 7, 2007, pp. 111-148.

- JIMÉNEZ CASTAÑO, David. “Thomas Hobbes: la sedición y su neutralización mediante la educación ciudadana”, *Revista Filosofía UIS*, vol. 15, nº 2, 2016, pp. 15-36.
- JIMÉNEZ, Fernando y CARBONA, Vicente. “Anatomía de la corrupción en España: esto funciona así”, *Letras libres*, nº. 125, 2012, pp. 8-19.
- KANAHUATY, Christian. “El campo intelectual en Bolivia: el Grupo *Comuna*”, *Debate*, nº 94, 2015, pp. 159-169.
- KOSELLECK, Reinhart. *Historias de conceptos. Estudios sobre semántica y pragmática del lenguaje político y social* (traducción de Luis Fernández), Madrid: Trotta, 2012.
- LACLAU, Ernesto. *La razón populista*, México D.F.: F.C.E., 2005.
- LAFARGUE, Paul. *El derecho a la pereza* (traducción de Juan Giner), México D.F.: Grijalbo, 1970.
- LAVAL Cristian y DARDOT Pierre. *La nueva razón del mundo. Ensayo sobre la sociedad neoliberal* (traducción de Alfonso Diez), Barcelona: Gedisa, 2015.
- LENIN (Vladimir Ilich Uliánov). *El estado y la revolución* (traducción de Editorial Progreso), en *Obras Completas*, tomo XXXIII, Moscú: Editorial Progreso, 1986.
- LENIN (Vladimir Ilich Uliánov). *El marxismo y el estado* (traducción de Editorial Progreso), en *Obras Completas*, tomo XXXIII, Moscú: Editorial Progreso, 1986.
- LENIN (Vladimir Ilich Uliánov). *Qué hacer* (traducción de Editorial Progreso), en *Obras Escogidas*, tomo II, Moscú: Editorial Progreso, 1973.
- LOCKE, John. *Second Treatise of Government*, en *Two Treatises of Government*, Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
- MARCUSE, Herbert. *El hombre unidimensional* (traducción de Antonio Elorza), Barcelona: Ariel, 2019.
- MARIÁTEGUI, José Carlos. *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1979.
- MARTÍN GÓMEZ, María. “El populismo en el pensamiento español”, en *Populismo versus republicanismo. Genealogía, historia, crítica* (edición de José Luis Villacañas y César Ruiz Sanjuán), Madrid: Biblioteca Nueva, 2018.
- MARTÍNEZ MATÍAS, Paloma. “Del neoliberalismo como ideología”, *Logos: Anales del seminario de metafísica*, nº 49, 2016, pp. 161-187.

- MARTÍNEZ MATÍAS, Paloma. “Gubernamentabilidad neoliberal, subjetividad y razón populista”, *Revista Internacional De Pensamiento Político*, vol. 12, 2018, pp. 201-225.
- MARX, Karl. *Escritos sobre la Comunidad Ancestral*, La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional, 2015.
- MARX, Karl y ENGELS, Friedrich. *La ideología alemana* (traducción de Wenceslao Roces), Barcelona: Grijalbo, 1970.
- MARX, Karl y ENGELS, Friedrich. *Manifiesto del Partido Comunista* (traducción de Editorial Progreso), en *Obras Escogidas*, tomo I, Moscú: Editorial Progreso, 1980.
- MARX, Karl. *Miseria de la filosofía* (edición de Martí Soler), México D.F.: Siglo XXI, 1987.
- MARX, Karl. *Prólogo de la Contribución a la Crítica de la Economía Política* (traducción de Editorial Progreso), en *Obras Escogidas*, tomo I, Moscú: Editorial Progreso, 1980.
- MARX, Karl. *Simón Bolívar* (introducción de José Aricó), Madrid: Sequitur, 2001.
- MARX, Karl. *Tesis sobre Feuerbach* (traducción de Editorial Progreso), en MARX, Karl y ENGELS Friedrich. *Obras Escogidas*, tomo I, Moscú: Editorial Progreso, 1980.
- MIGNOLO, Walter. *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*, Barcelona: Gedisa, 2007.
- MIRÓ ARTIGAS, Joan. “Las tensiones del populismo en el poder. Pueblo e instituciones en la teoría de Ernesto Laclau”, *Inguruak: Soziologia eta zientzia politikoaren euskal aldizkaria*, n° 62, 2017, pp. 19-38.
- MOREIRAS, Alberto. “Democracy in Latin America: Álvaro García Linera, an Introduction”, *Culture, Theory and Critique*, vol. 56, n° 3, pp. 266-282.
- PARODI, Ramiro. “Claves althusserianas para leer el marxismo de Álvaro García Linera”, *Astrolabio*, n.º 17, 2016.
- PATRIGLIA, Juan Pablo. “Álvaro García Linera y la sociología de Pierre Bourdieu. Una traducción desde Bolivia y el marxismo crítico”. *Astrolabio*, n.º 28, 2022.

- PATRIGLIA, Juan Pablo. “I always speak of a situational marxism: interview with Álvaro García Linera.”, *Religación. Revista De Ciencias Sociales Y Humanidades*, vol. 5, nº 26, 2020.
- PASTOR VERDÚ, Jaime. “El 15 M, las mareas y su relación con la política sistémica”, *Anuari del conflicte social*, nº. 3, 2013, pp. 224-247.
- POULANTZAS, Nicos. *Estado, poder y socialismo* (traducción de Fernando Claudín), Madrid: Siglo XXI, 1979.
- PULLEIRO, Adrián. “De ideólogo guerrillero a intérprete y copiloto del proceso boliviano. Seis momentos cruciales en la trayectoria intelectual de Álvaro García Linera”. *Revista de la Red Intercátedras de Historia de América Latina Contemporánea*, nº 4, 2016, pp. 7-22.
- REN, Jian y MA, Ruohui. “El indianismo de Álvaro García Linera”, *Res Publica. Revista de Historia de las Ideas Políticas*, nº 1, 2020.
- ROBESPIERRE, Maximilien de. “Sobre las relaciones de las ideas religiosas y morales con los principios republicanos y sobre las fiestas nacionales”, en *Discursos e informes en la convención* (traducción e introducción de Agustín García), Madrid: Ciencia Nueva, 1968.
- SALMÓN, Josefa. *Valor y comunidad: reencuentro marxista y boliviano. Una conversación con Álvaro García Linera*, La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia, 2018.
- SINGER, Peter. *Una izquierda darwiniana* (traducción de Antonio Desmonsts), Barcelona: Crítica, 2000.
- TIERNO GALVÁN, Enrique. *Qué son las izquierdas*, en *Obras completas*, tomo V, Pamplona: Civitas, 2010.
- TORRES LÓPEZ, Tomás. *Comunidad y Estado en Álvaro García Linera. Un análisis a través de los lugares de enunciación (1988-2017)*, Santiago de Chile: Ariadna Ediciones, 2018.
- TORRES LÓPEZ Tomás y CABALUZ, Fabián. “El concepto de trabajo vivo desde el marxismo latinoamericano. Notas a partir de la obra de Enrique Dussel y Álvaro García Linera”, *Izquierdas*, nº 49, 2020, pp. 1397-1423.
- VILLACañAS, José Luis. “Max Weber entre liberalismo y republicanism”, *Isegoría*, nº 33, 2005, pp. 127-141.
- WEBER, Max. “La política como vocación” (traducción de Francisco Rubio), en *El político y el científico*, Madrid: Alianza, 2003.

- ZAVALETA, René. *Las masas en noviembre*, en *La autodeterminación de las masas* (antología y presentación de Luis Tapia), México D.F.: Siglo XXI, 2015.
- ŽIŽEK, Slavoj. *Pandemia. La covid-19 estremece al mundo* (traducción de Damià Alou), Barcelona: Anagrama, 2020.