

## De la hegemonía a la comuna: filosofía política del poder popular

Atenea Jiménez Lemon<sup>1</sup>, Mikel Angulo Tarancón<sup>2</sup> y Kevin A. Young<sup>3</sup>

Recibido: 20-12-2021// Aceptado: 24-03-2023

**Resumen.** En el presente artículo se esbozan algunos de los hitos más representativos de la historia del concepto de hegemonía y su relación con la comuna. Surgida al calor del paradigma de la lucha de clases, la concepción moderna de la hegemonía ha dado lugar, entre otras cosas, a una teoría general del poder, que excede el concepto de soberanía (vinculado a la tradición jurídico-política de Occidente) y de la cual el legado de Gramsci constituye un periodo bisagra. La filosofía política puede y debe aportar ahí su particular punto de vista respecto de las relaciones de fuerza y el poder en general, pues no otra cosa revela la lógica de la lucha por la hegemonía: que el espacio de la reflexión y el estudio científico-políticos se complejiza y amplía desde el orden de la fundamentación hasta el orden de los fenómenos, la contingencia y el conflicto. Desde esta perspectiva, cabe preguntarse si la democracia comunal puede ir más allá del Estado como forma política o sobrevivir a él; si la hegemonía es susceptible de adoptar el epíteto de “popular” sin menoscabo alguno por su parte; y si es este aún el punto de anclaje fundamental de los discursos y las prácticas revolucionarias. La cuestión de la hegemonía se enmarca así en la historia del movimiento obrero y en la tradición de lucha y resistencia de las desposeídas, pero muchas veces, incluso dentro de la izquierda, ha tomado formas autoritarias. Su horizonte no puede ser otro que el de la emancipación de clase, por lo que la democracia directa y el autogobierno de las masas son el requisito básico e imprescindible de toda aquella hegemonía que se presuma popular. De ahí que la de la hegemonía suponga, en última instancia, un desafío —teórico y práctico a partes iguales— para la emergencia y construcción de la comuna.

**Palabras clave:** hegemonía; comuna; Estado; lucha de clases; historia de los conceptos; filosofía política; autogobierno; democracia comunal; poder popular.

### [en] From hegemony to the commune: The political philosophy of popular power

**Abstract.** This article traces some of the most representative milestones in the history of the concept of hegemony and its relationship to the Commune. Originally emerging from the paradigm of class struggle, the modern conception of hegemony has given way to, among other things, a general theory of power that goes beyond the concept of sovereignty linked to the Western juridical-political tradition, and in which Gramsci's legacy constitutes a turning point. Political philosophy can and must contribute here its particular point of view with respect to the relations of force and power in general. For the logic of the struggle for hegemony reveals naught but this: the space for scientific-political reflection and study becomes more complex and broad; expanding from the order of foundation to the order of phenomena, contingency and conflict.

From this perspective, we must ask whether communal democracy can go beyond the State as a political form or survive the State; if hegemony can take a legitimately “popular” form; and if hegemony remains the fundamental crux of revolutionary discourse and practice. Hegemony has been framed this way throughout the history of workers' movements and in the tradition of struggle and resistance by the dispossessed, yet even on the left it has often taken authoritarian forms. Its future must be one of class emancipation, for which direct democracy and the self-government of the masses are the essential requirement for any hegemony that deems itself popular. Hegemony therefore constitutes a challenge —both theoretical and practical— for the emergence and construction of the Commune.

**Keywords:** hegemony; Commune; State; class struggle; history of concepts; political philosophy; self-government; communal democracy; popular power.

**Sumario.** 1. Introducción. 2. Historia del concepto de hegemonía. 3. Filosofía política. 4. La noción de comuna en la historia. 5. Pasado y presente de la comuna. 6. La comuna como encarnación de la hegemonía popular. 7. Bibliografía.

**Como citar:** Jiménez Lemon, A.; Angulo Tarancón, M. y Young, K. A. (2023). De la hegemonía a la comuna: filosofía política del poder popular. *Polít. Soc. (Madr.)* 60(1), 79449. <https://dx.doi.org/10.5209/poso.79449>

<sup>1</sup> Universidad Central de Venezuela (Venezuela).  
ORCID: 0000-0002-8503-9718  
E-mail: [ateneajl@gmail.com](mailto:ateneajl@gmail.com)

<sup>2</sup> Universidad del País Vasco (España).  
ORCID: 0009-0000-0601-5674  
E-mail: [wikelmelon89@gmail.com](mailto:wikelmelon89@gmail.com)

<sup>3</sup> Universidad de Massachusetts (Estados Unidos).  
ORCID: 0000-0002-4960-1144  
E-mail: [kayoung@history.umass.edu](mailto:kayoung@history.umass.edu)

## 1. Introducción

Conceptos como los de “hegemonía” y “comuna” pueden estudiarse en direcciones muy diferentes. Desde el punto de vista de la ciencia política, y por comenzar por el primero, la hegemonía puede acotarse a los límites de un territorio delimitado o de un Estado en concreto (en Lenin y Gramsci), o ubicarse en el plano internacional (de Triepel y su *Hegemonie*, de 1938, en adelante). Puede referirse a prácticas lingüísticas y/o culturales diversas (Eriksen, 1992; Hall y Jefferson, 2014); relacionarse con cuestiones de clase (en el propio Gramsci, sin ir más lejos), identidad (Muñoz, 2009) y género (Connell, 1987), como tiene que ver también con el desarrollo de otros conceptos centrales de la teoría política moderna, sea desde una perspectiva postmarxista (Laclau y Mouffe, 2005) o sistémica (Arrighi y Silver, 1999). De ahí que exija una perspectiva más amplia, de una panorámica menos restringida.

La filosofía política querría aportar ahí su particular enfoque interdisciplinar, histórico-conceptual y crítico, y tratar de dar así una respuesta provisional a la pregunta por la *especificidad semántica* del concepto, pues, *a priori* al menos, no es un concepto que se pliegue a una definición exacta, o sobre el que exista una completa unanimidad. Comporta más bien un entramado de adiciones, de modificaciones, de hiatos; es un complejo de significados, o una constelación de sentido, cuyo carácter histórico y social da lugar al flujo y la fricción semánticas. Su historicidad estriba precisamente en esa apertura constitutiva del concepto, que es también la de su objeto, toda vez que aquel hace referencia a una determinada situación o a un cierto estado de cosas que se caracteriza por las relaciones de fuerza y la dominación de unos agentes sobre otros.

Que la hegemonía se distingue de la dominación es una afirmación a la que solo mediante el recurso a ciertas autoridades puede otorgársele crédito, y que solo a partir de una discriminación exhaustiva y minuciosa de las implicaciones del propio concepto se puede ponderar.<sup>4</sup> También dominación se dice en muchos sentidos, y probablemente no hay término o noción que aluda a las relaciones de fuerza, o a su dinámica intrínseca, que esté exenta de toda ambigüedad. La materia a la que se aplica es confusa, caótica, incluso paradójica, aparte de que son dichas autoridades, a su vez, las que conviene poner en suspenso y someter a examen. Algunas de ellas figuran en la fase de construcción, expansión y consolidación de los Estados-nación de la Europa del siglo XVI, como es el caso de Maquiavelo y La Boétie; otras se inscriben en el paradigma ideológico de la lucha de clases, y la acuñación del concepto va aparejada a la apuesta estratégico-política de un partido o un movimiento. En un tercer momento, y a grandes rasgos, tenemos que vérnoslas con la ampliación del concepto, y que conste que esta operación es una práctica común desde mediados del pasado siglo.

El de hegemonía revela también, y en buena medida, el potencial oculto de otro concepto, el de un poder autónomo, que una disciplina como la de la ciencia política requiere para salvaguardar su propia autonomía. Mientras que el de soberanía, por ejemplo, apela a un orden de lo real que, hasta bien entrado el siglo XVIII y particularmente en Occidente, era subsidiario de la religión, la metafísica y la ética, el de hegemonía opera principalmente en el terreno práctico, estratégico y político a partes iguales. Y en lo que a su historicidad respecta, y especialmente con motivo de las revoluciones burguesas, responde a una lógica filosófico-política que podemos considerar eminentemente moderna, ya que parte de la separación de sociedad y Estado al interior de un mismo territorio al tiempo que instituye una historia de progreso, que es la traducción secularizada de esa otra historia de redención propia de los monoteísmos y su proyección mesiánica. Historia en la que la crisis, la guerra civil y la revolución se alternan y suceden periódicamente, pero frente a las cuales ningún orden supranatural o metafísico puede garantizar equilibrio o estabilidad alguna.

Hegemonía viene a decir, en otras palabras, que *el espacio de la reflexión y el estudio científico-políticos se complejiza y amplía desde el orden de la fundamentación hasta el orden de los fenómenos, la contingencia y el conflicto*. De ahí su carácter híbrido o ambivalente, cuyas “peripecias”, recurriendo al término que emplea Perry Anderson en *La palabra H* (Anderson, 2018),<sup>5</sup> pueden trazarse a la perfección siendo fieles, eso sí, a un cierto método. En nuestro caso, el criterio de análisis que consideramos más apto para la revisión de tal desarrollo conceptual no se corresponde con la metodología de la ciencia política, ni se justifica por sus mismos fines. Es probable que los límites de la historia de los conceptos y los de la filosofía política coincidan en nuestro ejercicio discursivo, y que ir más allá de él consista, precisamente, en sondear sus límites, abriéndolo así a nuevos horizontes, a nuevas preguntas y a límites aún más remotos. Duso (Duso, 1998) ha elaborado una propuesta según la cual existe una íntima relación entre el trabajo histórico, los conceptos y el movimiento del pensamiento filosófico, entendiéndolo *la historia conceptual como filosofía política*.

Si Koselleck, por ejemplo —a quien recurrimos como un autor imprescindible en materia de historia conceptual—, asociaba la principal razón de ser de su método no a la infinitud de la historia en cuanto tal, sino a un periodo del pasado occidental muy delimitado —el llamado *Sattelzeit* (1750-1850)—, ello se debe a que a partir de la mitad del siglo XVIII, todos los conceptos relativos a las doctrinas del derecho natural, del contrato social o de la soberanía del Estado aparecen emparentados entre sí. Desde entonces, se emplearon como herramientas útiles para la organización del espacio político.

<sup>4</sup> Una de las más precisas teorizaciones al respecto proviene de Guha (2019).

<sup>5</sup> En esta su intervención más reciente, el autor ha vuelto sobre algunas cuestiones que había abordado ya en profundidad en anteriores ocasiones, especialmente en *Las antinomias de Antonio Gramsci* y en *Consideraciones sobre el marxismo occidental* (Anderson, 1981, 1987).

Hegemonía es, a este respecto, una excepción. Y puede que el de comuna también lo sea, no porque las suyas no sean historias conceptuales, que lo son, sino porque sus implicaciones están presentes en la reflexión filosófica y política con anterioridad al uso de los términos. Ello es así porque la propia ciencia política se ve desafiada en su pretensión de objetividad y su estatuto epistemológico, y sobre todo porque representan un reto en toda regla a la apuesta por la emancipación en general, donde la ecuación coerción/consenso juega un papel importante y la pregunta por la idiosincrasia del poder resulta, a la postre, ineludible.

Pero vayamos por partes. Que el enfoque de la historia conceptual entendida como filosofía política tenga un componente interdisciplinar no significa que no podamos abordar el objeto de estudio con arreglo a un orden determinado. En lo que respecta a la hegemonía, es preciso partir de la particular historia del concepto para, en un segundo momento, introducir las claves que consideramos filosóficamente más pregnantes y/o significativas, a fin de obtener de ahí los elementos de reflexión y debate propios de una discusión en profundidad sobre la modalidad de poder característica de la hegemonía popular. Para ello, dividiremos los contenidos de los que disponemos en dos bloques temáticos, la historia del concepto de hegemonía por un lado y la filosofía política del mismo por el otro. Y luego nos centraremos en la comuna: la noción de comuna en la historia, su pasado y su presente.

Se echará de ver entonces que la comuna y la hegemonía popular, tanto a nivel conceptual como en la práctica, están estrechamente relacionadas entre sí; que lo que reviste de nuevo gran importancia es la vieja oposición de sociedad y Estado (aunque en una fase avanzada de su desarrollo, y con carácter principalmente de antagonismo); y que esta oposición no puede conducir sino a una radicalización a ultranza de la democracia. La democracia comunal, en este caso.

Pero vayamos, como decimos, por partes.

## 2. Historia del concepto de hegemonía

Si atendemos al origen del concepto de hegemonía, queda claro que este procede de la Antigua Grecia. Aparece por primera vez en Heródoto y designa, como sustantivo abstracto, ἡγεμονία (*hégemonía*), el liderazgo de una alianza de ciudades-Estado para alcanzar un fin militar común. Pero la acepción no es ajena al término con el que coexistió desde un principio, y que indica el predominio o el mando en un sentido general: ἀρχή (*arjé*). Tucídides, por su parte, traza una clara distinción entre ambos, mientras que en Jenofonte y en el propio Heródoto *hégemonía* y *arjé* son usados casi indistintamente. Basándose en la obra de Grote, Anderson subraya la continuidad conceptual que existe entre las ideas de hegemonía e imperio en la Grecia clásica, a diferencia de lo que señalaba Wickersham en un estudio más reciente, y es que las concepciones de hegemonía e imperio estaban ya entonces “en un conflicto mortal”, conflicto en el que “lo que marca la diferencia” es la fuerza (Anderson, 2018: 9-11).

Al margen de dicha recepción, cabe señalar la sustancial ambigüedad del concepto, lo que será una constante de la controversia en torno al rango o la dimensión semántica del mismo. De hecho, no es hasta bien entrado el siglo XIX cuando reaparece el concepto —en Alemania, para ser más exactos— en un contexto marcado por la confluencia entre la unificación nacional y los estudios clásicos. En esa “tierra de profesores”, como señalaba el *Times* del 5 de mayo de 1860, el *ethos* que impulsaba a Prusia a afirmar su derecho al liderazgo o la hegemonía en la Confederación Germánica fue descrita como una “gloriosa ambición”. Eminentemente académicos de la talla de Mommsen, Treitschke y Droysen fueron partícipes de esa pasión política. Según el primero, solo la hegemonía prusiana podía salvar a Alemania. Y la analogía con la época helenística era meridianamente clara en el último. En su obituario de Droysen, Hintze observaría: “La posición de la monarquía militar de Macedonia frente al mundo fragmentado y particularista de Grecia parece casi como una fachada de estuco para la supremacía prusiana sobre los pequeños Estados alemanes que los patriotas anhelan” (cit. en Anderson, 2018: 15-16).

A excepción de Gervinus —quien siempre se había visto a sí mismo como un estricto federalista y que acuñó la sugerente expresión de *Gewalthegemonie* para referirse a la coerción ejercida por un Estado unitario o una pseudoliga—, toda una generación tomó partido por la supremacía prusiana. Si alguna vez hubo discusiones, estas se difuminaron con la consolidación del nuevo régimen. Según Anderson, “se habían apoyado en una analogía, más que en una teoría, de la que no quedaron huellas y que incluso resultaba inconveniente una vez que se logró la unificación” (Anderson, 2018: 19). El discurso oficial sostenía que la unidad al fin recuperada de la nación alemana se debía a un proceso natural, lo mismo que la preeminencia de Prusia en el Imperio. Y es de este modo como se volvió a introducir el concepto en el ámbito del discurso político, contribuyendo así a la ambivalencia constitutiva del concepto, el cual, como tantos otros conceptos centrales de la teoría política moderna, no ha dejado de estar sujeto al interés y la instrumentalización ideológicas.

El concepto de hegemonía daría un salto cualitativo en el contexto de la lucha de clases, contexto que en otros trabajos nos hemos atrevido a denominar “paradigma ideológico” debido al repertorio de principios y de códigos imperante en toda una línea de discurso, por no hablar del horizonte de sentido que lo caracteriza.<sup>6</sup>

<sup>6</sup> En la tesis doctoral —de momento inédita— de título *Crisis y hegemonía: estudio de dos conceptos clave de la filosofía política* (Angulo, 2020).

¿Por qué paradigma ideológico, y no ideología a secas? El principal motivo de nuestra preferencia reside en la noción de *crisis*, pues es de una crisis, efectivamente, de donde surge la apremiante necesidad de trascender los estrechos márgenes del esquema teórico del marxismo de la Segunda Internacional. Es la llamada “crisis de la socialdemocracia”, acaso anticipada por la crítica, pero mitigada por el auge del Partido Socialdemócrata Alemán desde su legalización en 1890, la que proporciona el caldo de cultivo apropiado para la nueva apuesta paradigmática. Si el proyecto político de la hegemonía proletaria en la revolución democrático-burguesa demandaba un análisis de clase, histórico y materialista, este tipo de análisis a duras penas podía proporcionarlo ya la línea ideológica del programa del Partido Socialdemócrata Alemán. La socialdemocracia rusa se encontraba en esa misma encrucijada. Y es ahí donde el nuevo concepto de hegemonía entra en juego. Según Shandro, la crisis del marxismo ortodoxo y la de la socialdemocracia rusa iban de la mano, y de su resolución dependía el todavía incierto futuro del movimiento obrero (Shandro, 2015: 113).

Podría incluso decirse, con Mouffe y Laclau, que “la hegemonía no será el despliegue majestuoso de una identidad, sino la respuesta a una crisis” (Laclau y Mouffe, 2005: 31).<sup>7</sup> Aunque para afirmar eso todavía debían pasar varias décadas, algunas revoluciones y otras tantas derrotas históricas. En efecto, y mucho antes de que Gramsci comenzase a generalizar la lógica de la idea de hegemonía más allá de una estrategia de la clase obrera, Axelrod, Plejánov y Lenin ya habían discutido en torno a dicha estrategia. Allí debía significar, en torno al cambio de siglo, la iniciativa de la socialdemocracia rusa —la “vanguardia de la clase obrera rusa”, en palabras de Plejánov— en la lucha contra el zarismo. Ante la perspectiva de un derrocamiento del Antiguo Régimen, y aunque solo una revolución burguesa podía instaurar una república democrática, todos los marxistas coincidían en que la burguesía, dado al atraso socioeconómico del país, aún era demasiado débil como para liderar la lucha contra el viejo orden. En palabras de Anderson: “Todavía sería una revolución burguesa que no podía desbordar el capitalismo, pero no iba a ser un gobierno burgués liberal el que tomara el poder” (Anderson, 2018: 23-26).

La tarea del partido proletario consistía entonces en alcanzar el consentimiento entre las clases aliadas, el campesinado y la clase obrera, y la coerción respecto del enemigo, los terratenientes y burgueses. Sin embargo, uno de los más recientes estudios sobre la hegemonía en el contexto de la socialdemocracia rusa señala que las diferentes fases y los aspectos más controvertidos del debate van más allá de la dicotomía fuerza-consentimiento, y que el concepto no fue acuñado con independencia de las tensiones latentes al interior del movimiento de oposición al zarismo. Fue más bien al contrario. Si para Plejánov la dificultad estriba en dar una expresión teórica al liderazgo de la clase trabajadora en la revolución democrático-burguesa, para Lenin el foco de atención se encuentra en teorizar cuán independientemente puede ser expresada la agencia política de la clase trabajadora en una revolución democrático-burguesa antes que socialista. Esta diferencia de perspectivas introduce una complejidad añadida a aquello que hasta entonces se había reconocido como una de las constantes fundamentales del marxismo: la correspondencia entre la fase histórica del desarrollo del modo de producción y la conciencia de clase. Una suerte de anomalía que, a la postre, precipitaría tanto el cambio de estrategia como la teorización sobre la misma en el seno del movimiento obrero (Shandro, 2015: 246, 81).

El paso a la dictadura socialista generó expectativas un tanto sobredimensionadas en Occidente, donde el régimen de la dominación burguesa se asentaba sobre un cierto consentimiento moral de los dominados. Corresponde a Gramsci el mérito de haber sistematizado el uso del término hegemonía, abriéndolo así a la vertiente semántica hoy en día más extendida. Merced a una ampliación sociológica sin precedentes, con el de hegemonía se pasaba pues a describir la naturaleza híbrida del poder político en Occidente, el cual descansaba tanto sobre la represión como sobre la representación. En la sociedad civil de los países capitalistas avanzados, el papel que desempeñaban los intelectuales y las asociaciones voluntarias generaban un ascendente cultural del que la burguesía era perfectamente consciente, hasta el punto de que servía para legitimar el *statu quo*. En semejante estado de cosas, la dictadura socialista parecía a todas luces inviable. Para poder socavar los cimientos de la dominación de clase, era preciso librar antes una batalla en el terreno cultural. Gramsci llegará a ser el máximo exponente de esa concepción de la hegemonía según la cual una clase puede y debe liderar incluso antes de asumir el poder (Alvarez, 2016: 157). Cómo hacerlo; eso ya es otra cuestión.

Las peripecias de la hegemonía trazan, desde la recepción de Gramsci y en adelante, toda una serie de círculos concéntricos en torno al núcleo del concepto. Ya sea en el plano internacional y la geopolítica, ya en la crítica cultural y la sociología urbana, ya en los estudios de género (por mencionar tan solo tres de los ámbitos más representativos en lo que respecta a la ampliación del concepto), la hegemonía participa de todas las propuestas. Debido a su polivocidad congénita, la intensidad de la dominación a la que alude, y a la que debe su carácter más polémico, oscila siempre entre los extremos ideales de la coerción y el consentimiento puros. Si bien no puede plegarse a ellos por completo, contiene tal coeficiente de tensión que cualquiera de sus oscilaciones se manifiesta necesariamente como una variación de grado, nunca como una anulación de la agencia de los sujetos involucrados en la relación. El aspecto relacional, por lo tanto, así como su correlato

<sup>7</sup> Planteamiento al que cabe achacar una clara propensión antinómica. Ardití señala (Ardití, 2007) que la hegemonía es algunas veces tratada por Laclau y Mouffe como una “ontología política”, como “la forma universal de la política” —como pareciera verlo también O. Marchart (2009: 200)—, pero otras veces como un “contenido óntico”, como un “fenómeno típicamente moderno y como un efecto de la revolución democrática” (Gold, 2014: 61).

epistemológico (parcialidad, perspectivismo), revisten la mayor importancia en lo que se refiere al estudio del poder. Este estudio pasa por el análisis de las relaciones de fuerza, su contingencia y su dinámica intrínsecas, sin el cual la ciencia política —por no decir también la filosofía política— difícilmente podría dar cuenta de su presunta autonomía.

### 3. Filosofía política

¿Por qué tanto hincapié, entonces, en la autonomía de la ciencia política? ¿Y por qué el de hegemonía como concepto axial —al menos en potencia— de dicha disciplina? La respuesta se enmarca en la *longue durée* de la tradición filosófico-política de la modernidad, en su medio milenio de recorrido histórico, durante el cual la centralidad de la soberanía ha sido prácticamente indiscutible. La de soberanía funge, a un nivel discursivo fundamental, casi como idea regulativa de la razón política. Cuando las cuestiones sociales y nacionales demandan, sin embargo, una aproximación a los fenómenos menos rígida o más concienzuda, el pensamiento de la soberanía cede terreno en favor del de la hegemonía, sin que aquel desaparezca, claro está. Se trata de un *décalage* de décadas, si no de siglos, en los que la sombra del poder soberano sigue cerniéndose sobre todo acontecimiento político, pero para la cual la dimensión del conflicto y de la contingencia empieza a cobrar una relevancia cada vez mayor.

La soberanía como categoría política fundamental se agota y precipita su liquidación ante el auge de lo social, la “invención de lo social”, según Donzelot, ya que, a partir de mediados del XIX, ni un liberalismo autoritario ni un socialismo estatista podían ya garantizar el desarrollo de la vida social en los términos de una forma democrático-burguesa. La solidaridad, la libertad, la democracia confieren pues, a partir de cierto momento, “un criterio adecuado para conjurar las terribles ambigüedades inherentes al concepto de soberanía” (Donzelot, 2007: 10-11, 16). Este no sería sino el principio del fin de un largo proceso histórico de liquidación de la razón soberana y su hermética concepción del poder político. Para esta, el espacio del poder quedaba a resguardo de los fines impuestos por la consideración normativa o prescriptiva según la cual la virtud de los gobiernos emanaba de la virtud de los ciudadanos,<sup>8</sup> así como de ese famoso constructo de la teoría política de la modernidad que se conoce como “estado de naturaleza”.

En efecto, entre las grandes aportaciones al interior de dicha tradición se cuentan varias adeptas a la concepción del estado de naturaleza como axioma teórico, instancia desde la que se justifican tanto preceptos morales como constituciones civiles y políticas, y cuyo sesgo marcadamente metafísico confunde antropología e historia, teología y derecho, moral y política.<sup>9</sup> Probablemente, Althusser está en lo cierto cuando, siguiendo a Vaughan, sostiene que “todos los teóricos políticos de los siglos XVII y XVIII son teóricos del *contrato social* [...] Lo que une a los filósofos del derecho natural es que se plantean el mismo problema: *¿cuál es el origen de la sociedad?*, y que lo resuelven por los mismos medios: *el estado natural y el contrato social*” (Althusser, 1974: 23).

A todo lo cual se enfrentan, con una contundencia sin parangón, las tesis del socialismo decimonónico, del contrato sexual (Pateman, 1995) y del proyecto decolonial (Dussel, 1994), tesis que ponen en entredicho, por lo demás, la legitimidad de la modernidad como categoría filosófico-política, y que por eso mismo conviene traer a colación tan pronto como se habla de modernidad. Sobre la centralidad de la categoría de soberanía en el contexto de esa tradición moderna, baste con añadir que opera aún a día de hoy como horizonte de sentido para toda aquella concepción del poder político en la que están presentes —con intervalos críticos de por medio, y de forma ya más explícita, ya más latente— el estado natural y el contrato social. Y sobre la normatividad o el carácter prescriptivo de determinados juicios, por otra parte, poco más se puede decir. Es evidente que basar una supuesta ciencia política en un deber-ser antes que en la observación y el análisis de lo que es conlleva riesgos considerables, aparte de que instituye una relación con la verdad que no puede sino defraudar a la racionalidad científica.<sup>10</sup>

La empresa que lleva a cabo Maquiavelo contra la metafísica y la ética preponderantes en la filosofía política de su tiempo da cuenta de una operación inédita hasta la fecha, anticipando de ese modo lo que será la piedra de toque de la crítica de la soberanía, de su orden trascendente y sus figuras místicas. Si hay un apremio en Maquiavelo a pensar la política de otra manera, este no se debe a una aspiración religiosa o a un posicionamiento moral: “Maquiavelo no enseña la verdad de la política —afirma Lefort—; instituye una relación con la verdad” (Lefort, 2010: 262). A pesar de su temprana intervención, también *El discurso de la servidumbre voluntaria* o *Contra el Uno*, de La Boétie, supone un hito discursivo, sobre todo en lo tocante a ese aún joven concepto de poder ajeno a las mediaciones de la metafísica. La servidumbre voluntaria y la estructura de la dominación constituyen las dos partes del opúsculo y, a un nivel más profundo, la “doble raíz que nutre el fenómeno político” (Casals, 2004: 89). Doble raíz, a su vez, porque reclama la agencia de al menos dos instancias

<sup>8</sup> “La virtud en una república es sencillamente el amor a la república. No es un conjunto de conocimientos, sino un sentimiento que puede experimentar el último hombre del Estado tanto como el primero” (Montesquieu, 1984: 68).

<sup>9</sup> “Todos los autores están de acuerdo en que la ley natural es la misma que la ley moral. Veamos por qué es esto verdad” (Hobbes, 2016: 110).

<sup>10</sup> “El soberano, por ser lo que es, es siempre lo que debe ser” (Rousseau, 2000: 18).

o voluntades por lo general contrapuestas: aquella que ejerce la dominación, por un lado, y aquella que aspira a no ser dominada por el otro. Las tesis sobre la coerción y el consenso, desde Maquiavelo hasta nuestros días, no harán sino complementar esta concepción dual o híbrida del poder en general, y para designar la cual el propio término de “hegemonía” resulta, las más de las veces, insuficiente.

En los textos de Maquiavelo y La Boétie tenemos pues que vérnoslas con esa dualidad ínsita en el concepto de poder propio de la ciencia política moderna, una dualidad que, como se puede apreciar, se encontraba ya *in nuce* en la discusión filosófico-política de la Europa de mediados del siglo XVI, y que solo mediante una paulatina y progresiva impugnación al paradigma de la soberanía podía prosperar. Lo que podría dar a entender que nuestra reconstrucción histórico-filosófica de la hegemonía como concepto axial de la ciencia política tiende a un cierto finalismo. Nada más lejos de nuestra intención. Se trata, antes bien, de una articulación *a posteriori*, no de una teleología propia del discurso. Los distintos elementos que forman parte de esa constelación de sentido que se caracteriza, como hemos visto, por la inmanencia, el conflicto y la contingencia apuntan, en otras palabras, a una cierta lógica filosófico-política: la lógica de la lucha por la hegemonía (Shandro, 2015).

Pues es esta lógica, no en vano, la que ha puesto en tela de juicio el canon soberano, y acaso no como nuevo paradigma, no como sustituto —pues quién podría arrogarse el privilegio de ocupar tal vacante—, sino tal vez tan solo como lógica, como sintaxis, como articulación estratégica y simbólica. O puede que incluso no haya sido la hegemonía —desde luego, no el concepto como tal—, sino ese largo proceso de degeneración o de decadencia, ese dilatado y convulso periodo que solemos denominar “modernidad” lo que haya terminado por socavar los cimientos del poder soberano y de su sagrada legitimidad. También nuestra tesis, en resumidas cuentas, conserva el carácter de hipótesis: y es que la crisis de la hegemonía no hace sino revelar al punto el estado de inestabilidad y conflicto permanente en el que nos vemos inmersos no bien nos hacemos cargo de la contingencia y el antagonismo inherentes a toda forma política, a toda acción colectiva, a todo acontecer histórico, y de cuyo laberinto no existe escapatoria alguna.

#### 4. La noción de comuna en la historia

Pensar el poder desde la óptica del cambio, la inmanencia y el conflicto constituye un apremio científico y político a partes iguales. Implica, a su vez, una toma de posición, la cual, lejos de rechazar el perspectivismo y la parcialidad inherentes a la subjetividad en cuestión, puede y debe ser asumida por la crítica. Esta se reafirma en la práctica en la medida en que aboga por la destitución, por la impugnación del orden soberano y su compuesto ontoteológico. Una alternativa posible, amén de potencialmente emancipadora, la encontramos en la cosmovisión, los principios y las prácticas ocasionalmente asociadas al común, a la comuna, entendida esta en un sentido amplio. Una forma política de composición hegemónica que se presente a sí misma en nuestros días con el epíteto de “popular” no puede sino hacerse cargo de ese legado histórico. Esa tradición de organización, de lucha y de formas de vida que se caracterizan principalmente por el asociacionismo, la cooperación y el apoyo mutuo, antes que por el individualismo y la explotación reinantes en los regímenes burgueses, puede rastrearse tanto en la historia anterior al advenimiento del capitalismo como durante su apogeo. Y es justamente en relación a aquella sociedad del capital que prestigiosos científicos occidentales debieron manifestarse públicamente en pro o en contra de ese orden presuntamente natural, de ese presunto progreso, de esa presunta armonía social.

Fue Darwin quien operó un cambio drástico e irreversible en la concepción pretérita del mundo con su investigación sobre el origen de las especies. La selección natural y la supervivencia del más apto son las características elementales de la evolución. Dicha “ley” supuso una profunda ruptura con la teología. Según su teoría, la lucha por la vida es el principal motor de la evolución de las sociedades y del progreso humano. Tal idea fue profundizada por Spencer, a quien suele considerarse el fundador del darwinismo social. Fritjof Capra (Capra, 1992) subraya la notable importancia del pensamiento darwiniano en el cambio de paradigma, cuando se abandona la concepción materialista de la tierra como mera máquina y se instaura la de un sistema vivo, donde la lucha y el cambio son permanentes. Una línea de pensamiento, la de la sociedad como lucha y competencia del más apto, que las ciencias sociales no tardaron en adoptar, y que pasó a formar parte del imaginario burgués.

Justificar el capitalismo como tal no ha sido, desde entonces, tarea sencilla, puesto que este acabó rompiendo con toda la historia humana anterior y con determinadas relaciones que prevalecían hasta hace apenas unos siglos. Evidencias claras de cooperación y ayuda mutua las encontramos a lo largo de toda esa historia, pues ante los problemas, las aspiraciones y los retos comunes que han experimentado las sociedades desde la prehistoria, los seres humanos se plantearon, en innumerables ocasiones, resolverlos también en común. Y no son pocos los críticos del capitalismo que, en sus etapas tempranas, señalaron cuán brusca fue esa transición. Kropotkin (2005) comparte con Darwin la idea de la lucha como motor de cambio, pero marca una notable diferencia al situar en un nivel considerablemente más importante para la evolución y el desarrollo de las sociedades lo que denominó el apoyo mutuo.

Si el capitalismo ha logrado con éxito naturalizar la explotación, ha sido a base de violencia. Porque la suya, como sabemos por la acumulación originaria y la expansión colonial, es una historia de violencia, a pesar de todo lo cual el fenómeno de la cooperación se ha mantenido con vida. En nuestro tiempo, sigue siendo la expresión más directa e incontestable del afán de solidaridad y su potencial político. Como dice Marta Harnecker (2009), “la concepción socialista de la sociedad no parte, como lo hace el capitalismo, del hombre como ser individual, del hombre aislado, separado de los demás, sino del hombre como ser social”. Otro tanto ha sostenido recientemente Sánchez Cedillo: “El gran problema antropológico, y coextensivamente capitalista, es que nos creemos individuos. Y eso es falso [...]. La interdependencia es absoluta” (Sánchez Cedillo, 2021). Es por ello que la forma comuna aparece como constante cultural prácticamente en todas las épocas, con características, eso sí, diferentes, y con perspectivas de alcance disímiles. Es una forma que ha pretendido establecer relaciones y procesos de construcción social mediante toda una cultura propia, todo un modo particular de “organización de la utilización de los valores de uso”.<sup>11</sup>

Y si nos proponemos descolonizar la idea fuerza de la comuna en alguna medida, baste con señalar que existen evidencias claras de dicha forma organizativa en la Europa medieval, y que en el continente americano muchos pueblos indígenas originarios vivían en comuna antes de la llegada de Colón (Sanoja y Vargas, 2015). Hace más de 14.000 años, los pobladores de lo que hoy es Venezuela vivían en sociedades igualitarias, basadas en la solidaridad y en una economía de intercambio. Asimismo, algunos africanos llevados a América como esclavos formaron cumbes de hombres y mujeres libres, en un proceso no exento de contradicciones. “Esta historia comunal es a veces imperceptible, en ocasiones oculta bajo el peso de los conceptos eurocéntricos y la presunción de que la comuna en sí no existe antes de 1871. Pero si quitamos esas lentes oscurantistas se puede percibir la doble hélice de formas comunales y momentos insurreccionales que unifican la rebelión del Rey Miguel (1553), con la insurrección de José Leonardo Chirino (1795) y la autoemancipación de los esclavos que lucharon en contra del mismo Simón Bolívar” (Ciccariello-Maher, 2016: 147).

Lo que une a todos estos procesos históricos es la lucha contra las diversas formas de explotación que acaban expropiando a los indígenas, esclavos, plebeyos y trabajadores de la vida misma. Sin embargo, el modo de producción capitalista, a nivel tanto económico como cultural, ha desarrollado características cada vez más sofisticadas para ejercer su dominio, basado en la contradicción principal capital-trabajo y en el divorcio sustantivo entre valor de uso y valor de cambio, entre trabajo manual y trabajo intelectual, entre la ciudad y el campo, entre sociedad política y sociedad civil. La comuna se rebela contra estas falsas dicotomías para integrar todos aquellos procesos que, en la cultura burguesa, se muestran separados. La organización de utilización de valores de uso para el común parte de las necesidades humanas y se orienta a la distribución social de los excedentes, a la combinación equitativa del trabajo manual e intelectual, a la relación armoniosa y respetuosa con la madre tierra y con el cosmos.

Ahora bien, la idea fuerza de la comuna, cumbe o quilombo se configura y modela en función de cada coyuntura, y es lo que Kristin Ross llama la “dialéctica real [...], teoría de un movimiento —como diría Lefebvre— que tiene que surgir del propio movimiento” (cit. en Ross, 2016: 88). La Comuna de París encarna dicho movimiento a la perfección. Marx escribió que lo más importante de la Comuna de París de 1871 no eran los ideales que pretendiera materializar, sino su propia “existencia fáctica”. La Comuna, en ese sentido, fue un laboratorio de ensayo de invenciones políticas, improvisando sobre la marcha o reuniendo apresuradamente prédicas e ideas anteriores, reconfiguradas según las necesidades del momento y alimentadas por los deseos nacidos en las reuniones populares de finales del Imperio (Ross, 2016: 14). De ahí la trascendencia de la cultura política de la comuna. Incluso los proyectos truncados, incluso las batallas perdidas constituyen un verdadero aprendizaje para ese flujo imparable de lucha por la construcción de una sociedad sin clases, sin explotadores ni explotados, y de ahí que su balance suponga una fuente de saber fundamental. Ello apunta a un escenario nuevo en la vieja historia de la lucha de clases, a la creación del imaginario colectivo de los autogobiernos, la disputa no ya solo en los terrenos económico o político, sino también cultural e ideológico. En otras palabras: la construcción de una hegemonía popular.

## 5. Pasado y presente de la comuna

En tal sentido, la idea fuerza de comuna edificada a lo largo de la historia presenta elementos coincidentes y otros tantos muy específicos. A continuación, veremos tres propuestas conceptuales surgidas en diferentes épocas y territorios. La Comuna de París, sin ir más lejos. Ahora bien, lejos de pretender agotar la potencialidad semántica del concepto, nos limitaremos a esbozar, desde un punto de vista teórico-político, los rasgos generales más significativos de la realización del proyecto político comunal. Ello no indica que sea una suerte de dialéctica comuna-Estado la que se presume ya resuelta mediante la superación de la forma Estado en una síntesis ideal, como podría serlo la de una revolución socialista triunfante. La teleología hace un flaco favor al enfoque práctico-político de la lucha por la hegemonía. Una pretensión semejante no haría sino menospreciar

<sup>11</sup> La referencia es de Samir Amin (cit. en Silva, 2009: 4).

la verdadera fuerza motriz del cambio, que es el conflicto en su vertiente práctica, no la idealización del mismo. No es en los registros de una dialéctica de corte meramente conceptual, ni en sus posibles mistificaciones, donde encontramos una apertura histórica permeable a la transformación y el cambio. Y si la forma comunal se ha de someter, tarde o temprano, a las contradicciones realmente existentes, no es porque promueva concepciones apriorísticas y homogeneizantes acerca de su propia forma, sino porque en esta misma está contenido ya el conflicto como dimensión irreductible, como condición lógico-objetiva del terreno de juego político: la lógica de la lucha por la hegemonía.<sup>12</sup> Su antítesis viene dada, por tanto, antes por la hipostatización a ultranza de las formas políticas puras o, lo que es lo mismo, por las representaciones ahistóricas, que por las clases dominantes o por cualesquiera otros sujetos antagónicos cuya realidad histórica está fuera de toda duda.

La Comuna de París supone un hito en el desarrollo histórico de la forma comunal bajo la égida del capitalismo. Conllevó la supresión de la maquinaria burocrática y militar, la transformación de la policía en un instrumento al servicio del pueblo trabajador y la elección, mediante sufragio en todo momento revocable, de cada uno de los cargos administrativos. Era una corporación del trabajo, ejecutiva y legislativa al mismo tiempo; el gobierno de la clase trabajadora, clase que se constituye en un no-Estado con vistas a la república universal, como señalara Reclus (cit. en Ross, 2016: 23).

La proyección de la Comuna de París trascendió en efecto los límites del perímetro de la capital francesa. De acuerdo con la consigna “¡Trabajadores del mundo, uníos!”, y más allá de la propiedad colectiva de los medios de producción y de la distribución social de los excedentes, también la solidaridad como estrategia política jugó un papel importante, y no precisamente en un sentido caritativo o romántico. La Comuna se definiría como la forma concreta de la autoorganización para la emancipación de clase, con una clara diferenciación respecto de toda forma comunal anterior. Si las comunas medievales se encerraron en sí mismas y configuraron una especie de autarquía (Bookchin, 1992: 94), en la modernidad han de luchar contra el Estado, y de ahí el énfasis en la universalización de sus propuestas. En Marx, la comuna se presenta bajo la idea de un gobierno íntimamente asociado a la clase trabajadora: “La Comuna era, esencialmente, un gobierno de la clase obrera, fruto de la lucha de la clase productora contra la clase apropiadora, la forma política al fin descubierta que permitía realizar la emancipación económica del trabajo” (Marx, 2003: 71).

En segundo lugar, está la propuesta desarrollada por el pueblo kurdo en la zona de Rojava, en el norte de Siria. La comuna es, aquí, la célula orgánica de la democracia sin Estado, base fundamental del sistema y que asegura el consenso colectivo, a diferencia del Estado-nación, una estructura de coerción y centralización del poder cuyo ejercicio se realiza por decreto, y que solo de vez en cuando permite legitimar sus decisiones mediante elecciones aparentemente democráticas. Mientras los Estados administran, las democracias gobiernan, y lo que se ha dado en llamar confederalismo democrático no es más que eso: el protagonismo del pueblo. La comuna kurda es flexible y dinámica, y se reconoce como parte fundante de un proceso sociohistórico cuyo desarrollo y principios se apoyan en lo que se ha denominado la “sociedad ética y política”, que empieza con los clanes y sigue por las tribus, así como por las diferentes maneras que el ser humano ha tenido de organizarse de manera comunal. El carácter eminentemente social de los seres humanos desemboca en la inexorable conformación de la comunidad a fin de preservar su existencia. Por ello, las comunas son, ante todo, una forma de autodefensa de los individuos y sus sociedades, así como de sus valores morales y materiales.<sup>13</sup>

El recorrido político e ideológico del movimiento kurdo es tan interesante como su actual desarrollo, pues comenzó siendo una guerrilla de corte marxista-leninista cuya meta era la toma del poder y la constitución posterior en Estado independiente. Ahora se sitúa, por el contrario, en una forma de autogobierno basado en la democracia directa y cuyo pivote es el llamado “municipalismo libertario”. Las comunas tienen pues una clara dimensión territorial, y se forman por los habitantes de una misma calle, un barrio o un pueblo. La situación de guerra es un condicionante claro en ese sentido, pero no es el único. Incorporan también toda la diversidad de necesidades y aspiraciones que plantea la sociedad. Las hay, así, de diferentes pueblos o naciones, de mujeres sirias, de oficios como el de los electricistas, de creencias como la yazidí, de jóvenes, etc. Mediante la elección de portavoces y la creación de comités (economía, educación, resolución de conflictos, salud), se abordan las necesidades y se estructuran en espacios territoriales más amplios, encontrándose varias comunas en consejo/asamblea. Uno de los más valiosos aportes de la propuesta kurda es, por lo demás, el de la liberación de la mujer, principio imprescindible para la transformación de la sociedad, y que comporta una de las experiencias más notables en cuanto al pleno desarrollo y la igualdad de la mujer (Knapp *et al.*, 2016; Shahvisi, 2021).

En tercer y último lugar tenemos, por otra parte, la propuesta conceptual de la comuna en Venezuela. Como hemos mencionado anteriormente, el proceso sociohistórico venezolano se encuentra marcado por la ruta comunal desde antes de 1498. De esa larga historia están hechas las comunas actuales, que retomaron la idea de la toparquía planteada por Simón Rodríguez, y cuyo centro es la creación del gobierno del lugar, de los habitantes del propio lugar (Calzadilla, 2016). Es la invitación a inventar y a ser originales como la propia América, aprender a gobernarse a sí mismos, construyendo una sociedad independiente de todo imperio (Jiménez, 2014). Y es que es de rigor hablar de Venezuela cuando abordamos el estudio de experiencias autogobernantes, pues

<sup>12</sup> Para un posible debate o una profundización en la cuestión, nos remitimos, una vez más, a Shandro (2015).

<sup>13</sup> Entrevista a Faruk Doru (5 de junio de 2021). Doru fue representante del Partido Democrático de los Pueblos (HDP) para Europa, y sigue siéndolo en la actualidad del movimiento kurdo.

constituye, cuantitativamente hablando, el mayor referente de organización comunal en América, por encima incluso de la experiencia del presupuesto participativo de Porto Alegre, Brasil (Ramírez, 2011). Asimismo, posee una dinámica rica en debates y contradicciones internas, tanto antagónicas como no-antagónicas.

La experiencia consejista en Venezuela es diversa y compleja. Los primeros registros de la “oleada” actual los podemos ubicar a inicios de la década de los noventa, con prácticas, objetivos y teorizaciones diferentes.<sup>14</sup> Por tanto, y con arreglo al tema que nos ocupa, nos limitaremos a abordar algunos elementos conceptuales construidos desde la práctica en los procesos desencadenados dentro de la visión comunal que hemos denominado “autonomista”, y que se reconoce no exenta de contradicciones (Jiménez, 2022). En tal sentido, aunque estas comunas no desarrollan estructuras sectoriales como el confederalismo democrático, sino solamente territoriales, ambas coinciden en la idea de confederación. Uno de los procesos pioneros en Venezuela comenzó a tomar cuerpo en la forma de una confederación de consejos comunales, cuyo sistema de agregación es la comuna y, en un nivel más amplio, los territorios comunales, que son asociaciones de varias de ellas. Es la síntesis del socialismo en el territorio, la comuna como forma de gobierno del pueblo trabajador, entendiendo esta categoría como la correspondiente a todos aquellos que deben vender su fuerza de trabajo para sobrevivir, a los explotados y esclavizados, incorporando claramente como sujeto activo a los indígenas, los campesinos, las amas de casa, etc. No a la clase trabajadora en un sentido estricto, sino, en definitiva, al conjunto de las desposeídas.

La comuna (o *cumbe* en los pueblos afrodescendientes) asumió como objetivo el desmontaje del Estado burgués y la edificación de una confederación de comunas para la instauración de la sociedad socialista (Jiménez, 2014). Sus características principales son la construcción social del territorio, la propiedad comunal de los medios de producción, la distribución social de los excedentes, el establecimiento del sistema y la instauración de un sistema educativo centrado en el bien común, donde a su vez están presentes el componente ecológico (transversal a toda realidad) y la solidaridad internacional (como parte de la estrategia política). Es justamente el intercambio de experiencias lo que hizo crecer en calidad y cantidad esta iniciativa popular (Jiménez, 2018). Claro está que debemos mencionar el empuje que le ofreció disponer de un gobierno aliado táctico. Pero este mismo ha resultado ser, sin embargo, también su mayor obstáculo. Un análisis de la relación contradictoria entre el Estado y la comuna<sup>15</sup> no es el objetivo del presente texto, así que en lo que sigue nos centraremos en la apuesta, en términos conceptuales al menos, de la hegemonía popular.

## 6. La comuna como encarnación de la hegemonía popular

A grandes rasgos, la hegemonía popular es al tipo de poder social lo que la democracia comunal a la forma política: la superación del Estado burgués y la instauración de la sociedad sin clases. El movimiento comunero autónomo se plantea desmontar el Estado burgués y edificar algo así como un no-Estado. La democracia directa aspira así a integrar en un mismo movimiento o en una misma práctica organizativa la sociedad política y la sociedad civil: es el pueblo quien se gobierna a sí mismo, y esto mediante un proceso constituyente permanente, expresado en asambleas ciudadanas, en comités y consejos, con vocería electa —revocable en todo momento—, y se plantea la superación de la división entre gobernante y gobernados, decidiendo su proyecto de vida en comunidad, ejecutando presupuestos y proyectos, controlando y administrando al tiempo.

Las comunas de origen popular genuino tomaron como adversario al Estado liberal burgués aún existente, al imperio y su aliado local, la burguesía. En la experiencia venezolana, es una expresión de la lucha de clases en todos y cada de los escenarios en que se manifiesta, incluso al interior de las corrientes progresistas. La democracia comunal supone una demoledora crítica a la democracia liberal en la medida en que prioriza la participación directa sobre la representación electoral, con todo lo que eso conlleva. El sistema a edificar es algo nuevo o alternativo, aunque la novedad por sí sola no implique superación alguna de las contradicciones existentes. Lo determinante, aquí, es la sociedad que se prefigura en las relaciones concretas, en la cotidianeidad misma, la de una democracia directa y consustancial a ella. De hecho, superar la oposición sociedad-Estado, en cualquiera de sus respectivas variantes y a pesar de su carácter intrínsecamente representativo, es una de las finalidades de la democracia comunal, aunque eso no significa que el ejercicio democrático del pueblo pueda sustraerse al principio de representación. Otro debate es —aunque la pregunta excede el marco del presente artículo— si la representación política limita o impide —y si es así, en qué medida lo hace— un ejercicio de tales características. Pero lo cierto es que, ateniéndonos al mínimo común denominador de todo proyecto político comunal que se precie, no existe comuna sin democracia directa, como tampoco puede existir en ausencia de unas relaciones de producción autónomas, igualitarias, libres de toda explotación.

Ahora bien, los y las comuneras autónomas detectaron la necesidad de asociación entre las propias comunas o *cumbes* con otras incluso más allá de sus fronteras, porque es inviable que una comuna, tal y como aquí se ha

<sup>14</sup> Álvaro García Linera (2016) emplea el término “oleada” para describir los ciclos de transformaciones sociales.

<sup>15</sup> Para una incursión más a fondo en las contradicciones Estado-Gobierno-Partido y Comuna, nos remitimos a Jiménez (2022).

planteado, pueda subsistir aislada del resto. Ciertos localismos pueden resultar ser completamente funcionales al sistema, sobre todo al reproducir estructuras que acaben autolimitándose (Ross, 2016: 115). Ante un mundo capitalista tan fuertemente desplegado, tan injusto en sus principios como incontestable en sus designios, las comunas aspiran también a disputar el terreno subjetivo. Las diversas experiencias concretas, complejas e inabarcables ofrecen una esperanzadora muestra de formas alternativas de vida, hasta el punto de que la existencia de la comuna misma es un desafío al sentido común imperante.

El movimiento comunero autonomista, por lo demás, reconoce como tarea fundamental la construcción de formas diversas de autogobierno y democracia directa. Estas instancias sirven para establecer relaciones de cooperación y solidaridad, así como para intercambiar experiencias que enriquezcan los propios desarrollos, y ello a sabiendas de que las relaciones sociales de producción generan una cultura determinada y que esa organización de la utilización de los valores de uso es colectiva y compartida. A la vez, promueve el desarrollo de una producción teórica apropiada para que otros pueblos lleguen también a contar con la posibilidad de vislumbrar alternativas reales al capitalismo, no como simples modelos, sino como un campo abierto de potencial incierto, de posibilidades innumerables. Es en ese sentido que se asume como tarea política primordial la construcción de la hegemonía popular (Rauber, 2015).

La hegemonía popular lleva a su límite interno, con todo, el componente semántico específico del concepto de hegemonía, referido al ejercicio de poder. Desde el momento mismo en el que el ejercicio del poder es asumido íntegramente por una determinada comunidad política, este se desarrolla ya en términos democráticos, donde es la heterogeneidad de la sociedad, y no el centralismo de Estado, lo que constituye el grueso de la participación. Se opone a la representación en el sentido de que es el pueblo en general, y no una entidad separada del mismo, el que se dota de estructuras lo suficientemente solventes y consistentes como para poder gobernarse a sí mismo, o para autodefenderse. En la medida en que se presenta como hegemónico, es el propio pueblo el que, autodeterminándose, ejerce el poder. La noción implícita en el concepto de hegemonía, que vincula la legitimación ideológica con el ejercicio del propio poder en el seno de una estructura de Estado, se desdibuja, de modo que la sociedad ya no aspira a la conquista del Estado, sino que se enfrenta a él o trata de ir más allá.

Los ejemplos prácticos de este paradigma político centrado en la hegemonía popular y la democracia directa, que acabamos de esbozar brevemente, se distancian de la hegemonía de tipo estatocéntrica y su régimen representativo y burocrático. Aunque no sean objeto de este estudio, sirven para reflejar la contraposición entre las vertientes estatocéntrica y popular de la hegemonía. Öcalan, en lo que podría interpretarse como una refutación a ultranza de esa vertiente estatocéntrica de la hegemonía, refiere que el manejo colectivo de los asuntos de la sociedad contrasta con el liderazgo característico de la modernidad capitalista “donde las decisiones burocráticas arbitrarias del Estado-nación son diametralmente opuestas al liderazgo democrático-confederado, en línea con fundamentos éticos”. Llega incluso a sostener que “en el liderazgo del confederalismo democrático, las instituciones no necesitan legitimación ideológica, de ahí que no necesiten luchar por la hegemonía” (Öcalan, 2012: 30). Esto sugiere una concepción de la hegemonía como complejo al tiempo burocrático e ideológico, el cual requiere de un ejercicio de legitimación permanente, por no decir de centralismo y represión.

Y otro tanto ocurre al interior del debate en torno a la forma Estado comunal en Venezuela, sobre todo a raíz de la Constitución de 1999. Azzellini señala que esta forma es un *work in progress* de cuya proyección a futuro da fe la propia Constitución. En la Ley Orgánica de las Comunas, el Estado comunal es definido como aquella “forma de organización político social [...] en la cual el poder es ejercido directamente por el pueblo, a través de los autogobiernos comunales con un modelo económico de propiedad social y desarrollo endógeno y sustentable [...]. Célula fundamental de conformación del Estado comunal es la comuna”. Lo cual implica, según el propio Azzellini, “una transformación profunda del poder constituido y una resignificación del Estado. Y el Estado comunal, según su definición, sería más un no-Estado que un Estado” (Azzellini, 2018: 208).

Ciertamente, fueron la fuerza y la diversidad de expresiones del pueblo las que hicieron posible una Constitución que recogiera las críticas a la democracia liberal y a la forma de Estado y de gobierno. El proceso popular constituyente impulsó la creación de nuevas leyes que regulaban la construcción de las comunas. Los y las comuneras no demandaban, sin embargo, una legislación específica para poder ejercer su poder, sino que fue el sector asociado al Estado-Gobierno-partido el que requirió del establecimiento de normas específicas a fin de controlar esa corriente, la cual amenazaba ya con desbordar sus límites, fomentando la autoadministración más allá de lo local. De ahí que sea a través de las leyes del poder popular que la administración del Estado ha acabado por imponer sus límites a las comunas, por paradójico que pueda parecer, ya que la existencia misma de la comuna conlleva la negación del Estado existente.

En el caso venezolano se pretende, de todos modos, una hegemonía de tipo popular, concebida como una lucha por promover los valores de equidad, solidaridad y participación frente a la cultura capitalista dominante. Las luchas contra el egoísmo y el machismo son ejemplos de contestación revolucionaria en las cuales las ideas “nuevas” se enfrentan a las dominantes en una situación de permanente hostilidad, y esto incluso al interior de las comunas. Es una manera de entender las luchas subjetivas que no parece muy distinta, en principio, a la de Öcalan y los activistas kurdos, aunque Öcalan y sus compañeros rehúsen usar el término “hegemonía” y lo asocien a prácticas más bien totalizantes, represivas y centralizadoras.

Al margen de sus respectivas preferencias léxicas, ambos casos ponen de manifiesto, en cualquier caso, la pertinencia crítica y el potencial político emancipador del proyecto de la democracia comunal. Si la comuna y su trascendencia tanto práctica como simbólica está llamada a trascender la concepción hasta el momento hegemónica de la hegemonía, esto no lo sabemos. Lo que sabemos, eso sí, es que la comuna encarna los principios revolucionarios del socialismo, así como los de la autonomía, el feminismo y la ecología, bajo la forma política de la autodeterminación de clase y en relación de antagonismo respecto de los aparatos del Estado. He aquí un “hecho de conocimiento”, un “hecho filosófico”, como diría Gramsci acerca de los aparatos hegemónicos (Gramsci, 1986: 146), solo que la comuna no es un aparato tal, no solo un instrumento o un medio, sino también un fin. A efectos de una hipotética filosofía política del poder popular, por tanto, esto significa que la hegemonía, como ecuación insoslayable de coerción y de consenso, como equilibrio inestable entre opresores y oprimidos, debe ser ejercida en consonancia con los principios del autogobierno de las masas y la participación democrática. Debe priorizar a los sectores subalternos frente a las élites, y debe encarnarse, en última instancia, en esa forma política al fin descubierta de la emancipación —económica y política, cultural e ideológica— de las desposeídas, que es resultado de la lucha de clases, y que no es otra que la comuna.

## 7. Bibliografía

- Alvarez Gómez, N. (2016): “El concepto de hegemonía en Gramsci: Una propuesta para el análisis y la acción política”, *Revista de Estudios Sociales Contemporáneos* (Mendoza, Argentina), 15, pp. 150-160.
- Althusser, L. (1974): *Montesquieu: la política y la historia*, Barcelona, Ariel.
- Anderson, P. (1981): *Las antinomias de Antonio Gramsci*, Barcelona, Fontamara.
- Anderson, P. (1987): *Consideraciones sobre el marxismo occidental*, México, Siglo XXI.
- Anderson, P. (2018): *La palabra H. Peripecias de la hegemonía*, Madrid, Akal.
- Angulo, M. (2020): *Crisis y hegemonía: estudio de dos conceptos clave de la filosofía política*, Tesis doctoral inédita, Universidad del País Vasco, Leioa.
- Arditi, B. (2010): “Post-hegemonía: la política fuera del paradigma postmarxista habitual”, en H. Cairo y J. Franzé, eds., *Política y cultura*, Madrid, Biblioteca Nueva, pp. 159-193.
- Arrighi, G. y B. J. Silver (1999): *Caos y orden en el sistema-mundo moderno*, Madrid, Akal.
- Azzellini, D. (2018): “Construyendo utopías concretas: el movimiento comunero en Venezuela”, en *Convergencia. Revista de Ciencias Sociales* (México), 76, enero-abril, pp. 191-214. <https://doi.org/10.29101/crcs.v25i76.4664>.
- Bookchin, M. (2017): *Urbanization without cities: The rise and decline of citizenship*, Montreal, Black Rose Books.
- Calzadilla Arreaza, J. A. (2016): “Simón Rodríguez y la carta de la ‘Toparquía’”, *Memorias de Venezuela*, 56 (ed. conmemorativa). Disponible en: <https://memoriasdevenezuela.wordpress.com/2016/11/21/simon-rodriguez-y-la-carta-de-la-toparquia/> [Consulta: 20 de abril de 2023]
- Capra, F. (1992): *El punto crucial. Ciencia, sociedad y cultura naciente*, Buenos Aires, Troquel.
- Ciccariello-Maher, G. (2016): “Construir la comuna”, *Estudios Latinoamericanos*, Nueva Época, 38, pp. 145-157. <https://doi.org/10.22201/cela.24484946e.2016.38.57461>.
- Connell, R. W. (1987): *Gender and power: Society, the person, and sexual politics*, Stanford, Stanford University Press.
- Duso, G. (1998): “Historia conceptual como filosofía política”, *Res Publica. Revista de Historia de las Ideas Políticas* (Madrid), 1, pp. 35-71.
- Dussel, E. (1994): *1492. El encubrimiento del Otro: hacia el origen del “mito de la Modernidad”*, La Paz, Plural.
- Eriksen, T. H. (1992): “Linguistic hegemony and minority resistance”, *Journal of Peace Research*, 29(3), pp. 313-332.
- García Linera, A. (2016): “Las transformaciones se dan por oleadas”, CLACSO TV. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=RuvvgMT826E> [Consulta: 20 de abril de 2023]
- Gold, T. (2014): “Democracia, hegemonía y populismo. Ernesto Laclau lector de Claude Lefort”, *Las Torres de Lucca* (Madrid) 5, pp. 57-76.
- Gramsci, A. (1986): *Cuadernos de la cárcel*, tomo 4, México, Era.
- Guha, R. (2019): *Dominación sin hegemonía. Historia y poder en la India colonial*, Madrid, Traficantes de Sueños.
- Hall, S. y T. Jefferson (eds.) (2014): *Rituales de resistencia. Subculturas juveniles en la Gran Bretaña de posguerra*, Madrid, Traficantes de Sueños.
- Harnecker, M. (2009): *Construyendo el socialismo del siglo XXI. De los consejos comunales a las comunas*. Disponible en: <https://www.alainet.org/es/articulo/133183>. [Consulta: 20 de abril de 2023]
- Hobbes, T. (2016): *De cive. Elementos filosóficos sobre el ciudadano*, Madrid, Alianza.
- Jiménez, A. (ed.) (2014): *La toparquía comunera. Concreción de la utopía*, Barquisimeto: Red Nacional de Comuneros y Comunerías.
- Jiménez, A. (2018): *Seminario Poder Popular y Política Económica. Propuestas para una transformación socialista de la crisis/guerra económica. Bloque 2: La producción comunal agrícola en una política económica de transición al socialismo*. Disponible en: [https://www.youtube.com/watch?v=E\\_qCdC2RuLA](https://www.youtube.com/watch?v=E_qCdC2RuLA) [Consulta: 20 de abril de 2023]
- Jiménez, A. (2022): “El proceso de construcción de comunas en Venezuela: Tensiones y retos”, *Espacio Abierto* (Maracaibo), 31(2), pp. 39-51.
- Knapp, M., A. Flach y E. Ayboğa (2016): *Revolution in Rojava: Democratic autonomy and women’s liberation in Syrian Kurdistan*, Londres, Pluto.
- Kropotkin, P. (2005): *El apoyo mutuo. Un factor de la evolución*, Santiago de Chile, Instituto de Estudios Anarquistas.

- Laclau, E. y C. Mouffe (2005): *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Lefort, C. (2010): *Maquiavelo. Lecturas de lo político*, Madrid, Trotta.
- Maquiavelo, N. (2007): *El príncipe*, Madrid, Tecnos.
- Marchart, O. (2009): *El pensamiento político posfundacional. La diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Marx, K. (2003): *La guerra civil en Francia*, Madrid, Fundación Federico Engels.
- Muñoz, B. (2009): “La escuela de Birmingham: La sintaxis de la cotidianidad como producción social de la conciencia”, *Revista Científica de Información y Comunicación* (Sevilla), 6, pp. 21-68.
- Öcalan, A. (2012): *Confederalismo democrático*, Colonia, International Initiative Edition.
- Pateman, C. (1995): *El contrato sexual*, Barcelona, Anthropos.
- Ramírez, F. (2011): “Nuevas instituciones participativas y democráticas en América Latina”, *Íconos. Revista de Ciencias Sociales* (Quito), 40, pp. 11-20. <https://doi.org/10.17141/iconos.40.2011.443>.
- Rauber, I. (2015): “Hegemonía, poder popular y sentido común”, *El Ágora USB* (Medellín), 16(1): pp. 29-62. <https://doi.org/10.21500/16578031.2164>.
- Ross, K. (2016): *Lujo comunal. El imaginario político de la Comuna de París*, Madrid, Akal.
- Rousseau, J. (2000): *Del contrato social; Discurso sobre las ciencias y las artes; Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, Madrid, Alianza Editorial.
- Sánchez Cedillo, R. (2021): “La generación del 15M estaba al margen de las trampas de control sistémico sobre la izquierda” (entrevista por Alberto Azcárate), *El Salto*. Disponible en: <https://www.elsaltodiario.com/pensamiento/entrevista-sanchez-cedillo>. [Consulta: 20 de abril de 2023]
- Sanoja, M. y I. Vargas (2015): *La larga marcha hacia la sociedad comunal. Tesis sobre el socialismo bolivariano*, Caracas, El Perro y la Rana.
- Shandro, A. (2015): *Lenin and the logic of hegemony. Political practice and theory in the class struggle*, Chicago, Haymarket.
- Shahvisi, A. (2021): “Beyond orientalism: Exploring the distinctive feminism of democratic confederalism in Rojava”, *Geopolitics*, 26(4), pp. 998-1022. <https://doi.org/10.1080/14650045.2018.1554564>.
- Silva, L. (2009): “Contracultura y humanismo” (1982), en Silva, *Humanismo clásico y humanismo marxista*, Caracas, Monte Ávila.