

¿“República democrática” o “democracia contra el Estado”? Notas para una discusión

Pol Ruiz de Gauna de Lacalle
Universidad Autónoma de Barcelona 

<https://dx.doi.org/10.5209/rpub.93453>

Recibido: 08 de enero de 2024 • Aceptado: 18 de marzo de 2025

Resumen. Este trabajo intenta contraponer dos maneras de concebir la “democracia”, el “pueblo”, el “Estado” y la “universalidad”, respectivamente representadas, la primera, por Miguel Abensour y la lectura que este autor hace de los escritos marxianos de 1843, y, la segunda, por el Marx cuyo objeto de estudio se centra en la elaboración de una “crítica de la economía política”. Sobre esta base, se argumenta que el tipo de universalidad por el que aboga Abensour (congruente con su definición del pueblo, el Estado y la democracia) con vistas a asegurar la singularidad y la diferencia es en el fondo destructor de la posibilidad de garantizar a todos por igual el libre ejercicio de estas. Finalmente se subrayan –abundando en la cuestión del pueblo– algunas de las implicaciones que trae consigo la segunda de las posturas contrapuestas (la del Marx crítico) en lo concerniente a “comunidad” y “vínculo” (“nosotros”).

Palabras clave: Abensour; Marx; democracia; Estado; pueblo.

[EN] “Democratic Republic” or “Democracy against the State”? Notes for a discussion

Abstract. This paper intends to contrast two ways of conceiving “democracy”, “people”, “State”, and “universality”, respectively represented –the first one– by Miguel Abensour and his reading of Marx’s writings from 1843, and –the second one– by the Marx whose object of study focuses on the development of a “critique of political economy”. On this basis, an attempt is made to argue that the kind of universality advocated by Abensour (consistent with his definition of people, State and democracy) in order to ensure singularity and difference is in fact destructive of the possibility of guaranteeing to all equally the free exercise of these. Finally, we underline –by focusing on the question of the people– some of the implications of the second of the opposing positions (that of the critical Marx) regarding “community” and “bond” (“we”).

Keywords: Abensour; Marx; Democracy; State; People.

Sumario. 1. Antagonismo entre democracia y Estado: Miguel Abensour y el Marx de 1843. 2. Forma y singularidad. 3. La “república democrática” vs. la “democracia contra el Estado”. 4. A modo de puntos suspensivos. *Nosotros*

Cómo citar: Ruiz de Gauna de Lacalle, P. (2025). ¿“República democrática” o “democracia contra el Estado”? Notas para una discusión. *Res Publica. Revista de Historia de las Ideas Políticas*, 28(2), pp. 181-188.

La querella a cuya discusión se busca contribuir en las páginas que siguen apunta por de pronto a si puede haber democracia que no sea necesariamente “adjetiva”, esto es, que no se añada en calidad de complemento nominal a un sustantivo que no podría ser otro que “Estado” o “república”. En breve: si puede haber democracia que no sea estrictamente “Estado democrático” o “república democrática”. Empecemos por dejar constancia de que por “posibilidad de haber” entendemos no “existencia” o “realidad efectiva”, ni siquiera únicamente “ausencia de contradicción” en el sentido de ausencia de atribución de un predicado y su negación a un mismo sujeto, sino ante todo patencia de que esos predicados, marcas o notas (que suponemos no contradictorios en el trivial sentido al que se acaba de aludir) en efecto lo son de figura representable, o sea, no lo son meramente como “poliedro regular de diez caras” lo es de “decaedro regular”, sujeto del que no cabe patencia alguna por no ser figura construible, digamos: por no ser más que *mero balbuceo gramatical*¹.

1. Antagonismo entre democracia y Estado: Miguel Abensour y el Marx de 1843

De especial utilidad por lo que se refiere al problema inmediatamente enunciado es la tarea de emprender, en lo sucesivo, una investigación que dialogue con uno de los pensadores contemporáneos que con mayor firmeza han defendido el divorcio entre “Estado” y “democracia”.

En *La Démocratie contre l'État: Marx et le moment machiavélien* (2004), Miguel Abensour identifica en los escritos marxianos de 1843² algo así como un punto de inflexión en virtud del cual la toma de distancia con respecto a Hegel iría acompañada de un apartamiento frente al Estado, apartamiento que, en el fondo, respondería al hallazgo de un cisma irreductible entre la “forma-Estado” y el ejercicio democrático en cuanto expresión de la “vida del pueblo”. Así dicho, pareciera que lo que está en juego es “un conflicto estructural entre la lógica del Estado por un lado y la lógica de la democracia por el otro”³, en cuyo caso habría que buscar —en apoyo o rebatimiento del mismo— argumentos de tipo “lógico”, no “datos” “fácticos”. La razón es simple: de la observación de que “de hecho” los Estados empíricos A, B, C, D, E, etc. fagocitan o han fagocitado (en beneficio de lo que interesa discutir ahora, figúrese obvio el sentido del verbo “fagocitar”) a los pueblos empíricos A', B', C', D', E', etc. no se sigue conclusión alguna referente a la lógica del Estado y a la lógica del pueblo, pues bien pudiera ser que “de hecho” operasen circunstancias empíricas o condiciones de algún otro tipo que explicasen eso que empíricamente se

constata sin necesidad de encontrar disonancias en la conexión lógica entre el concepto “democracia” y el concepto “Estado”. Si se prefiere decirlo así, parece inexcusable distinguir entre a) el Estado como figura conceptual que comporta ciertas articulaciones y exigencias definitorias y b) las autoatribuciones empíricamente documentadas de la palabra “Estado” por parte de unas u otras entidades empíricas. En efecto, si a una pregunta por la “lógica” de algo se responde con “regularidades fácticas”, muy lícitamente puede redarguirse que dichas regularidades solo esclarecen hechos determinados, no lógica alguna, por lo que la pregunta inicial continúa pendiente de respuesta. El énfasis (que no la reiteración) resulta en este punto tanto más aconsejable cuanto que el proceder argumentativo de Abensour a menudo se trueca en víspera de ambivalencias. Por ejemplo: “Cuando gana terreno, la forma-estado sustituye a la vida del pueblo y se presenta como una forma organizadora y totalizadora”⁴. Nótese que al menos dos interpretaciones son aquí posibles y, sin embargo, la única consecuente con el señalamiento de un conflicto “lógico” sería la que por “sustitución” de lo uno por lo otro “cuando” lo otro “gana terreno” entendiese una implicación de tipo lógico, estructural, algo así como que el avance, ascenso o florecimiento de la forma Estado *comporta* el retroceso, descenso o marchitamiento del pueblo, su totalización y desvitalización. Que lo uno comporta lo otro quiere decir que no puede haber lo uno sin lo otro, que la conexión entre la implantación de lo uno y el agostamiento de lo otro es una conexión lógica, o sea: no quiere decir que *de hecho* lo uno se dé las más de las veces junto con lo otro, sino que no es posible encontrar lo uno sin a la vez presumir lo otro, siquiera como tendencia latente, soterraña o en cierres. Aduzcamos un segundo ejemplo, este mucho más flagrante:

Concebido inicialmente para limitar lo arbitrario del poder y proteger el estatuto de los individuos, fijando de antemano las vías que debe tomar el Estado en la persecución de sus fines, el Estado de derecho, la sustitución del gobierno de los hombres por la norma, conoció en el curso de su desarrollo una serie de contradicciones internas que en cierto modo lo destruyeron desde el interior o, por lo menos, lo vaciaron de su sentido original⁵.

Obsérvese que ese “conoció en el curso de su desarrollo” podría interpretarse como un dictamen puramente “diacrónico”, en el sentido de que ciertas contradicciones, en vez de arraigar en el “curso de su desarrollo” lógico, serían más bien (aun descritas como “internas”) empírico-históricas, algo así como que la situación “de hecho” no estaría de acuerdo con sus exigencias “de derecho” (su “sentido original”)⁶,

¹ A propósito de la noción de “construibilidad”, cf., verbigracia, F. Martínez Marzoa, *Polvo y certeza*, Madrid, Abada, 2014.

² Se trata de los borradores que integran el *Manuscrito de Kreuznach*, texto que no salió a la luz hasta su publicación en 1927 por David Riazánov, a la sazón director del Instituto Marx-Engels de Moscú.

³ M. Abensour, *La democracia contra el Estado. Marx y el momento maquiaveliano* (trad. Jordi Riba), Madrid, Catarata, 2017, p. 193. Para una introducción general al pensamiento político de Abensour, véase J. Riba, *Miguel Abensour: la democracia contra l'Estat*, Barcelona, Gedisa, 2022.

⁴ Abensour, *op. cit.*, p. 196.

⁵ *Ibidem*, p. 198.

⁶ Incluso cabría alegar que por “sentido original” y “concepción inicial” no se está entendiendo, en este pasaje, la trazón misma de cierto *ius* o principio, sino más bien el tipo de “lógica” finalística o intencional de que Derrida hace mofa cuando se refiere, por ejemplo, a la oposición entre “the living origin of the institution, which would be associated with an intentional purpose orienting [tendant] a community of liv-

lo cual no implica discrepancia alguna entre lógicas, sino, a lo sumo, discordancia entre una lógica y ciertos hechos particulares que se pretenden realización empírica de esa lógica. Comoquiera que sea, la ambigüedad del redactado impide determinar si la distancia que se menciona pertenece al concepto mismo o, por el contrario, lo es entre el concepto y la particularidad de cada uno de los diversos a que el concepto se aplica.

Demos un paso más y procuremos precisar, con la mayor brevedad de que seamos capaces, qué significan en el discurso de Abensour los términos “pueblo”, “Estado” y “democracia”. Resulta por de pronto notable la conjunción de los dos rasgos siguientes: *primero*, el concepto “Estado” presupone el concepto “pueblo” y, *segundo*, el concepto “pueblo” no precede al concepto “democracia”, en el sentido de que el ser-pueblo del pueblo es lo mismo que el ser-democracia de la democracia o, si se prefiere, es lo mismo que el democrático instituirse de la institución democrática. En palabras de Abensour: por un lado, el pueblo es “la fuente de la que proviene” la forma Estado⁷ y, por otro, “Democracia y alcanzar la existencia del pueblo son indisociables; la institución democrática de lo social y el nacimiento, la ‘invenção’ del pueblo, constituyen un solo y único acto, un solo y mismo actuar”⁸. Por lo tanto, el concepto de “democracia” que Abensour define se identifica con “la vida del pueblo” e incluye tan solo en calidad de momento parcial suyo eso que llamamos el Estado, con lo cual se logra, por una parte, que el Estado político quede reconducido hacia “el núcleo originario que es la vida del pueblo”⁹ y, por otra parte, que la universalidad *meramente* formal, en principio inseparable del Estado, se transmute en “universalidad efectiva”, ya que, “reconducido” lo político “a su fuente originaria, resurge más allá de la oposición reificada y reificante entre contenido y forma”¹⁰. En breve: según lo expuesto, el Estado está en su sitio allí donde *no* limita al pueblo, sino que se limita a ser uno entre otros tantos momentos posibles del pueblo. Dicho lo cual, quizá convenga aclarar sin demora que la diferencia entre qué es tan solo interpretación de Marx por parte de Abensour y qué, en cambio, afirmación que Abensour hace suya resulta tanto más escurridiza cuanto que el propio Abensour declara que del posicionamiento marxiano de 1843 cabe guardar o conservar que:

A medida que la democracia se acerca a su verdad [...], el Estado decrece y tiende a desaparecer, es decir, pierde eficacia, deja de ejercer una dominación como parte que pretende valer por el todo. Esta desaparición [...] mantiene lo político, pero solamente en tanto que

ing subjects toward the same ideal object, and, on the other hand, a dead or moribund repetition, the facade of a survival [*survivance*], a mechanized comedy” (J. Derrida, “Who or What is Compared? The Concept of Comparative Literature and the Theoretical Problems of Translation” (trad. Eric Prenowitz), *Discourse*, 30.1 & 2, Winter & Spring, 22-53, 2008, pp. 24-25).

⁷ Abensour, *op. cit.*, p. 193.

⁸ *Ibidem*, p. 172.

⁹ *Ibidem*, p. 156.

¹⁰ *Ibidem*, p. 156.

momento, en una coexistencia con las otras esferas de lo social, con los otros momentos de la objetivación del sujeto real, el pueblo¹¹.

Pudiera entonces parecer que las dos posiciones son en verdad una sola, cuando lo cierto es que determinadas desavenencias entre Marx y Abensour no tardan en abrirse paso, vigorosamente, en los términos que a continuación esbozamos: a juicio del segundo, el primero “no consigue evitar que [...] la metafísica moderna rija en cierto sentido su propio análisis de lo político, bajo la invocación del *démos*. El pueblo aparece allí como *subjectum*, como presencia de sí, sin que ninguna pasividad venga a introducir el menor desfase o clivaje”¹². Pero (prosigue Abensour) esta visión del pueblo, “de origen metafísico”, no es “verdaderamente política”¹³; lo es, en cambio, esta otra, que el filósofo francés contrapone a la marxiana:

Sin coincidir jamás consigo mismo, jamás idéntico a sí mismo, el pueblo, en el mismo momento en que se manifiesta, en el mismo momento en que llega a la existencia, es sometido a la prueba de una insuperable distancia consigo mismo. Diferencia que sería un error considerar como debilidad, ya que ciertamente en ese déficit y en su conservación se encuentran las posibilidades de una ciudad antiautoritaria¹⁴.

Resumidamente: para Abensour, no está claro si Marx deja “un lugar a la pluralidad de individuos singulares”¹⁵, comoquiera que (a juicio de aquel) Marx habría supeditado la “exigencia de diferenciación” a un movimiento reconciliador “tal que, en la lógica de una metafísica de la subjetividad, [...] conduce a una negación de la exterioridad, a un rechazo de la alteridad y a una liquidación de la finitud”¹⁶.

2. Forma y singularidad

El desacuerdo entre Marx y Abensour tiene, no obstante, ya de entrada un carácter vidrioso en varios aspectos. El de más forzosa mención remite a si, de todos modos, el dardo central no será en el fondo delusoriamente legatario de la discrepancia a la que nos acabamos de referir, en cuanto que quizá lo decisivo en orden a determinar si la diferencia (la singularidad, la alteridad, etc.) resiste o, por el contrario, perece, quizá lo decisivo (decimos) no radique ni en la expresa decisión de mantenerla ni en la de elidirla, pues tanto lo uno como lo otro tendrían escaso o nulo poder decisorio, previa opción por, ciertos contextos y perfiles que enseguida tematizaremos, reputarlos como insuficientes y necesitados de algo así como transcrecimiento y excedencia. Siendo más precisos: quizá lo mejor para borrar la “diferenciación” sea conferirle al Estado el carácter de par cela o momento más acá y más allá del cual seguiría

¹¹ *Ibidem*, p. 191.

¹² *Ibidem*, p. 168.

¹³ *Ibidem*, pp. 168-169.

¹⁴ *Ibidem*, p. 169.

¹⁵ *Ibidem*, p. 169.

¹⁶ *Ibidem*, p. 170.

habiendo pueblo y democracia, y en tanta mayor medida cuanto más pregnantes fuesen los aludidos “más acá” y “más allá”. O también: quizás lo mejor para suprimir la diferencia sea pedirle a la “universalidad formal” del Estado que devenga “universalidad efectiva” del pueblo.

Veamos, pues, cómo todo el negocio está en contra de la apuesta abensouriana. Si lo que se persigue es hacer efectiva la “pluralidad de individuos singulares” (como afirma Abensour), entonces es la singularidad o alteridad de “cualquiera” lo que debe garantizarse; por lo tanto, el contenido de la garantía se ciñe y limita al aseguramiento de que cada “uno” pueda ser tan *otro* como cada “otro”, lo cual en parte iguala, aplana, pero *solo* en el sentido de que a nadie en particular se le reconoce “especial” derecho (es decir, “mayor” derecho que a otros) al ejercicio de la diferencia y la diversidad. Pues bien, ¿qué sentido de “universal” concuerda con lo dicho? No, desde luego, el que incluyese la pretensión de que “algo” (lo que fuere) fuese de aplicación efectiva a todos los casos posibles, pues si algo *efectivamente* hubiesen de compartir el uno y el otro y el otro, *ipso facto* y sin remedio desaparecería la “pluralidad de individuos singulares”. En cambio, el “universal” *meramente formal*, al no hacer necesariamente efectivo contenido alguno, al reducir todo contenido posible a la condición de estrictamente contingente, libera a todo posible actuante de cualquier sujeción necesaria, a saber: fija como único límite al despliegue de su alteridad el despliegue de la alteridad de cualquier otro; en caso contrario, no se trataría de hacer posible la alteridad en general, sino en particular la de “los A”, “los B” o “los C”.

De ello se desprende el importante resultado de que, desde el punto de vista de la universalidad formal, no hay en absoluto “comunidades soberanas”, esto es: no hay “pueblo” en un sentido que no fuese el de la trivial e infinita suma de uno y otro y otro y otro..., bajo el régimen de la básica indistinción de todo presunto deslinde substancial. Si se quiere: no cabe hablar de “el pueblo” y “la democracia” ni previa ni posteriormente a la actuación garante de la diferencia y la alteridad (por lo tanto, contra Abensour, el pueblo y la democracia no vienen “de antes” ni permanecen “después”); no hay más que infinitos posibles otros, y por “pueblo” se entiende ni más ni menos que el conjunto de los infinitos posibles otros, a cada uno de los cuales se reconoce (como hemos dicho) la soberana posibilidad de ser soberanamente otro que cualquier otro de los otros. Lo mismo expresado en distinta clave: la ausencia de comunidades soberanas implica la ausencia de presuntos derechos de “pueblos” y “colectivos”, toda vez que, si tales derechos se pudiesen ejercer sin pasar por encima de la igual libertad de nadie, entonces no serían, en rigor, derechos “de pueblos y colectivos”, sino derechos de cada uno de los múltiples, diversos y heterogéneos que en cada caso hubiese. El que el lazo entre unos y otros vincule tanto o tan poco como a cada una de las partes contratantes se le anotejor consentir atestigua que nada hay que red alguna de vínculos tuviese derecho a reclamar para sí “por encima” o “en contra” de la conformidad de alguno de los vinculados. Consiguientemente: puesto que solo hay otro y otro y otro, el “nos” que enlaza a otro y otro y otro fracasa siempre de nuevo, y es por medio

de ese siempre de nuevo reanudado fracaso como el “nos”, sin embargo, emerge, o sea: emerge como su propia ausencia radical, como “*nos*”; por lo tanto: emerge la falta de *lo mismo* que en la falta y solo en ella propiamente emerge. Más adelante añadiremos algo a este respecto.

Con fines clarificadores, ofrezcamos ahora una rápida ilustración de por qué el hiato entre “universal” formal y efectivo no constituye un mero requirimiento. Por ejemplo: el derecho a expresarse libremente ¿en qué otra cosa podría consistir sino en rechazar por principio que algún contenido pudiese (de manera legítima) ser impuesto como efectivamente universal? “Libertad de expresión” significa que lo único universal es la mera forma del decir, la mera posibilidad de decir en general, no contenido decible alguno, pues todo contenido posible constituye precisamente aquello sobre lo cual se ejerce el derecho a comunicarlo si se quiere y a no comunicarlo si no se quiere¹⁷. Por consiguiente, el tipo de universalidad que hay en la libertad de expresión no puede envolver efectividad alguna de contenidos, porque entonces no sería posibilidad de estar por encima de todo posible contenido del decir¹⁸. La universalidad ha de ser *meramente formal*, y es precisamente la “mera forma” o la “mera norma” lo que *en efecto* debe exigirse a ultranza; en otras palabras: la lucha no ha de ser “por” la universalidad efectiva, pues ello redundaría en la disolución de toda libertad política, sino “por” que *en efecto* haya universalidad “formal”, “por” que la universalidad formal sea *efectiva*; por lo tanto, *no* que en vez de formal sea efectiva, sino que sea *efectivamente* formal, que la forma se haga valer *en efecto*. Lo cual incluye, como menciona Abensour, la posibilidad de borrar *in actu* o reducir al máximo la diferencia entre gobernantes y gobernados¹⁹; sin embargo, contra Abensour, la dependencia entre el mantenimiento de esa distancia y la noción de “universalidad formal” no es en absoluto una dependencia lógica fundada por el concepto; muy al contrario: de la universalidad formal se sigue que, en la medida en que los medios tecnológicos lo permitan, no hay razones para mantener la cesura entre representantes y representados o, si se quiere, no las hay para que los representados no destituyan permanentemente a sus representantes²⁰.

¹⁷ Cf. Ferrajoli, L. *Principia iuris. Teoría del derecho y de la democracia. 1. Teoría del derecho* (trad. Ibáñez, Bayón, Gascón, Sanchís y Ruiz Miguel), Madrid, Trotta, 2013, p. 150: “[...] dada la libertad de expresión del pensamiento, no existe para nadie la expectativa de que yo exprese o no exprese un determinado pensamiento”.

¹⁸ De ahí que para el “respeto” de la libre comunicación sea “suficiente que las leyes no impongan límites a tal libertad. Una norma que prohibiese el disenso o introdujera la censura sería incoherente con la norma constitucional que tutela el derecho a manifestar libremente el pensamiento, pero al mismo tiempo, a los fines del juicio de constitucionalidad, tendría un significado correspondiente a la [...] prohibición correlativa de limitar la libertad de expresión del pensamiento” (*Ibidem*, p. 532).

¹⁹ Abensour, *op. cit.*, p. 198.

²⁰ Concorde con el principio de universalidad formal es la siguiente observación (J.-J. Rousseau, *El contrato social*, Ciudad de México, PRD, 2017, pp. 81-82): “El pueblo inglés cree ser libre: se equivoca mucho: no lo es sino durante la elección de los miembros del Parlamento; pero tan pronto como son elegidos es esclavo, no es nada. [...] De cualquier modo

En resumidas cuentas: si, como afirma Abensour, la incompatibilidad entre Estado y democracia es de tipo lógico y, para resolverla o redirigirla, se pro-pugna que la lógica del Estado se subordine a la del pueblo como momento suyo, lo que ocurre es que la lógica del pueblo anula o al menos relativiza, pone en tela de juicio, la garantía *meramente formal* de la diferencia y la pluralidad (única garantía posible, según lo expuesto), lo cual es grave, muy grave, para las pretensiones de Abensour, porque la diferencia y la pluralidad son precisamente lo que en principio se pretendía salvar (incluso frente a ciertos deslizamientos marxianos) haciendo del Estado algo en lo que el pueblo ni mucho menos se agotase. De otro modo: el pedir a la vez universalidad efectiva y mantenimiento de la diferencia no es posible sin suprimir con ello la diferencia, pues “posibilidad de la diferencia” es incompatible con la aspiración a que algo, algún contenido (sea el que fuere), se dé en efecto en todos los casos.

3. La “república democrática” vs. la “democracia contra el Estado”

El que la distancia hasta aquí introducida entre la posición de Abensour y cierta otra de la que el mismo declara separarse (incluido en esto el que, mediante tal separación, Abensour acaba segándose la hierba bajo los pies) no constituye ni solo ni principalmente una elección técnica en materia de términos y designaciones, ello viene reforzado por el hecho de que, siguiendo el hilo de la universalidad *meramente formal*, a la postre gana terreno, en perjuicio del Marx que hace del Estado un mero momento del pueblo y la institución democrática, un Marx²¹ para el que “democracia” se delimita como un adjetivo específico de la forma jurídico-política del Estado, concretamente: un Marx que habla de “república democrática” como la forma última y definitiva de Estado²²; “última y definitiva” porque, siendo “la democracia” lo que el Estado moderno declara como “lo verdadero” (*das Wahre*), es precisamente allí donde se encuentra el “patrón de medida” (*Maßstab*) que el Estado mismo establece para medir según él su propio saber²³, proceso de medición del que surge la patencia de una esencial desigualdad entre el Estado y su concepto de sí mismo; por lo tanto,

que sea, en el instante en que un pueblo se da representantes ya no es libre, ya no existe”. Por su parte, aquí empieza la apreciación técnico-empírica, no rigurosamente conceptual: “Examinando todo bien, no veo que sea desde ahora posible al soberano el conservar entre nosotros el ejercicio de sus derechos si la ciudad no es muy pequeña” (*ibidem*, p. 82), lo cual entraña con la afirmación previa de que “No se puede concebir que esté el pueblo continuamente reunido para dedicarse a los negocios públicos” (*ibidem*, p. 55).

²¹ En términos generales, nos referimos a la tendencia de fondo que recorre la obra de Marx a partir de 1857, es decir: desde el momento en que se trata del intento de llevar a cabo una “crítica de la economía política”.

²² Cf. *Karl Marx – Friedrich Engels Werke* (ed. Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED) 19, Berlin, Dietz, 1987, p. 29: “[...] grade in dieser letzten Staatsform der bürgerlichen Gesellschaft der Klassenkampf definitiv auszufechten ist”. En adelante, MEW 19 seguido del número de página.

²³ Estas últimas líneas constituyen una paráfrasis “libre” de G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes* (ed. Johannes Hoffmeister), Leipzig, Felix Meiner, 1949, p. 71.

el reconocimiento expreso de su “no-verdad”, digamos: la aceptación de que, con arreglo a su propio concepto de “verdad”, el Estado mismo es “falso”. Lo que este proceso de medición pone en marcha constituye un “camino de desesperación” (*Weg der Verzweiflung*)²⁴ que Marx llama “dictadura revolucionaria del proletariado” (*revolutionäre Diktatur des Proletariats*)²⁵, proceso “negativo” del que, sin embargo, no resulta “la pura nada” (*das reine Nichts*), sino una nada “determinada” (*bestimmtes*), esto es, la nada “de aquello de lo cual ella resulta” (*das Nichts dessen ist, woraus es resultiert*)²⁶. Otra manera de decir lo mismo: la forma “república democrática” no se aplica ni cumple jamás; lo que, en cambio, se aplica y cumple siempre es su manipulación sistemática²⁷. De modo que la principal potencia que Marx reconoce en la mencionada forma es la de *no legitimar* sistema político alguno (ni pretérito ni hoy-dierno), ausencia de legitimación que, sin embargo, desde el punto de vista de los aludidos sistemas no puede no ser *absolutamente* legítima, puesto que se apoya en el concepto que ellos mismos necesitan invocar en su pretensión de saberse legítimos. “Estado democrático” es un concepto del capitalismo, pero, como este no puede llevarlo consecuentemente a la práctica, ya no es un arma *del* capitalismo, sino *contra* el capitalismo, un arma que denuncia la incapacidad del capitalismo para la democracia. De parte de este último Marx se encuentra el Lenin de *El Estado y la revolución* (1917), obra en la que se afirma (en perfecta concordancia con lo aquí sostenido) que la democracia “es una forma de Estado”²⁸ que “significa solamente igualdad *formal*”²⁹ o “el reconocimiento formal de la igualdad entre los ciudadanos”³⁰, y que “cuanto más democrático sea el Estado [...] más rápidamente comenzará a extinguirse todo Estado”³¹, vale decir: coincidente con la vanidad del patrón de medida es el desplome de la figura enjuiciada (habida cuenta de que el paulatino ir quedando todo a la vista y bajo el permanente control de todos favorece que la autoridad estatal vaya perdiendo, paulatinamente, su razón de ser).

Si por un momento adoptamos el término “perversión” con el significado que le atribuye R. Espinoza Lolas, quizás podamos destacar en un nuevo plano el fondo al que venimos atendiendo desde los primeros compases del presente discurso, a saber: tanto el Marx crítico como el Lenin de 1917 son “perversos” en el sentido de que habitan la “neurosis”³² en el modo de la ruptura³³, en el modo del ser capaz

²⁴ *Ibidem*, p. 67.

²⁵ MEW 19, *op. cit.*, p. 28.

²⁶ Hegel, *op. cit.*, p. 68.

²⁷ Para el desarrollo de esta idea, véase F. Martínez Marzoa, *La filosofía de El Capital*, Madrid, Abada, 2018.

²⁸ V.I. Lenin, *El Estado y la revolución*, Barcelona, Diario Público, 2009, p. 141.

²⁹ *Ibidem*, p. 140.

³⁰ *Ibidem*, p. 141.

³¹ *Ibidem*, p. 144.

³² Entendiéndose por tal, *grosso modo*, la inmediatez laberíntica del capitalismo.

³³ Cf. R. Espinoza Lolas, *Psychoanalysis for Intersectional Humanity. Sade Reloaded*, Oxon/Nueva York, Routledge, 2023,

de llegar desde la brecha y el desgarro al lugar mismo en que, de todos modos, se está; habitan la neurosis y, a la vez, no se agotan en su juego, bien entendido que el “romper” implicado en la actitud perversa es del tipo “negación determinada”³⁴, o sea: precisamente del tipo que *no* encontramos en Abensour, quien, como diría Hegel, anda aplicando en la investigación sus “pensamientos” (*Gedanken*) y “ocurrencias” (*Einfälle*)³⁵, en vez de localizar “perversamente” en el propio “investigando” la pauta para su resuelto desmontaje; en efecto, nada fortalece en mayor medida la neurosis del Estado moderno que el esgrimir contra ella criterios de valoración traídos de fuera, no solo porque esa trivial exterioridad deja intacto lo que pretende socavar, sino ante todo porque el postulado de hacer valer la diferencia, al no ser reconocido como un postulado inherente a la república moderna y a la vez inherentemente violado por ella, sobresale como una directriz inconsistente asumida, de donde se sigue el que de ese peculiar modo de asunción derivan (como hemos visto) consecuencias inquietantes e inadmisibles desde el punto de vista de la general garantía de la diferencia y la singularidad.

Para las observaciones que aquí queremos efectuar, importa fijarse ahora, sucintamente, en algunas de las repercusiones que tiene, por lo que se refiere a “poder”, el tomar “el pueblo” a la manera de Abensour, por una parte, y, por otra, a la manera del Marx posterior a 1857. Nótese que, si a toda costa se insiste en definir el pueblo como algo que precedería y excedería al Estado (que no a la democracia, admitido —en los términos de Abensour— que el ser-democracia de la democracia es idéntico al ser-pueblo del pueblo), no se tiene entonces otra salida que concluir que “eso” que en un momento dado toma el poder es “el pueblo”, lo cual carece de sentido a la luz de cualquier sistema de definiciones que no acepte llamar el “pueblo” a ese grupo particular que en uno u otro caso se adueña del *statu quo*. Pues bien, si el poder naciente, una vez nacido, actúa o no con arreglo al principio democrático, tal cuestión solo puede empezar a decidirse tan pronto como el poder se encuentra efectivamente ahí, pues solo sobre la base de una determinada y definida situación de poder cabe hablar de si ponerla al servicio del despota o, por el contrario, al servicio de la permanente y continuada exigencia de las garantías democráticas³⁶. Desde el aparato de conceptos que no es el de Abensour, esto significa que el poder siem-

p. 76: “the *pervert* lives in the neurosis itself breaking it, transgressing it and challenging it; and thus enjoys radically (as if from the Real he came to the Symbolic to transgress the Law)”.

³⁴ *Ibidem*, p. 92: “[...] *perversion* is the engine of the human (its determined negation, *bestimmte Negation*, in the language of Hegel and the *Phenomenology*) and of things, in general, that can be expressed in the occurrence of the Real, but in the midst of the Symbolic itself”.

³⁵ Hegel, *op. cit.*, pp. 71-72.

³⁶ En este sentido hay que entender, por ejemplo, las tesis que Rosa Luxemburg defiende en “Sozialreform oder Revolution?” (cf. R. Luxemburg, *Gesammelte Werke* I/1, Berlin, Dietz, 1974) sobre la insostenibilidad de la vía reformista; a juicio de Luxemburg, sin una peculiar situación de poder que, en clave marxiana, describiríamos como “dictadura revolucionaria del proletariado” no puede haber efectivo apuntalamiento de la democracia.

pre lo toma materialmente uno u otro grupo, y solo hay “pueblo” (por lo tanto, *post festum*) si el grupo en cuestión apuesta por la “democracia” como forma para ejercer la coacción (desde luego, sin posibilidad de coacción el derecho se convertiría en desvarío), siendo entonces el órgano resolutorio emergente lo que se designa como “el pueblo”, de manera que el conjunto así designado (como avanzábamos antes) no obedece a ninguna pseudometafísica del vínculo, sino a la mera coexistencia de alteridades soberanas, que no contraen más obligación que la de no atentar contra el carácter “otro” de ninguno de los diversos (por principio infinitos) “otros” con los que aquellas alteridades coexisten en el espacio físico; recíprocamente: la única alteridad que el poder democrático está autorizado a coerter es la que para su despliegue imponga como requisito la restricción del libre despliegue (del libre conducirse) de cualquier otra.

Así las cosas, si por “pueblo” se entiende estrictamente lo que acabamos de indicar, pierde todo atisbo de justificabilidad la expresión (tan cara a Abensour) “el pueblo contra el Estado”. Adviértase que no es pensable que el pueblo se vuelva contra el Estado, precisamente porque el pueblo es pueblo en virtud del Estado, o sea: *porque* hay una fuerza material que garantiza y, por lo tanto, asegura a todos lo mismo en las mismas condiciones, *por eso* lo que hay es un conjunto integrado por uno y otro y otro... a cada uno de los cuales se reconoce el mismo carácter decisivo. Si el pueblo pudiera volverse contra el Estado, eso querría decir que el Estado no es capaz de garantizar, y si no es capaz de garantizar entonces no es Estado, *luego* tampoco hay el conjunto de aquellos a los que se garantiza lo uno o lo otro, o sea, tampoco hay “el pueblo”. Consiguientemente, lo que debe decirse allí donde se produce la impresión de que el pueblo se vuelve contra el Estado es que no hay en absoluto ni pueblo ni Estado, esto es, que la cuestión del poder se encuentra en disputa, y que en todo caso lo que hasta el momento parecía Estado no ha resultado ser sino el despótico “ordenó y mando” de una caterva de mercenarios. Si el pueblo se vuelve contra el Estado, lo que ocurre es que descubrimos que el presunto Estado en verdad no lo es y, por lo tanto, tampoco es en verdad pueblo el presunto pueblo, ya que (insistase en ello) por “pueblo” entendemos (a diferencia de Abensour) el conjunto de quienes reciben ciertas garantías allí donde “Estado” constituye la autoridad con la fuerza constrictiva y penal necesaria para garantizar lo que, en la coyuntura del caso, pueda y deba ser garantizado³⁷.

³⁷ En esta línea conviene leer, a nuestro juicio, ciertas «contradicciones» que Kant acusa en *Die Metaphysik der Sitten* (MdS). Por ejemplo: “Tampoco puede haber en la constitución misma ningún artículo que permita a un poder estatal oponer resistencia al jefe supremo, por tanto, limitarle, en el caso de que viole las leyes constitucionales. Porque quien debiera restringir el poder estatal ha de tener ciertamente más poder, o al menos el mismo, que aquel cuyo poder resulta restringido; y como señor legítimo que ordena a sus súbditos resistir, ha de poder también *defenderlos* y juzgarlos legalmente en cada caso y, por tanto, ha de poder ordenar públicamente la resistencia. Pero entonces el jefe supremo no es aquél, sino éste; lo cual es contradictorio” (MdS AA VI, 319 [citamos según el procedimiento habitual, esto es, recurriendo a la edición de la Akademie-Ausgabe (AA), recogida en la bibliografía final; “VI” corresponde al número de tomo];

4. A modo de puntos suspensivos.

NosOtros

Terminaremos este escrito acercándonos de nuevo a cierta consideración, insinuada más arriba (apenas insinuada) y, en el fondo, implícitamente operante desde el comienzo. De la noción de “pueblo” que hemos contrapuesto a la de Abensour se desprende que no hay “nosotros” que no sea *no solamente* “nosOtros”³⁸, sino también, y de manera especial, “*nosOtros*”, grafía que adoptamos queriendo acentuar con ella no solo el carácter de “diferencialmente” constituido³⁹, sino también, y por lo mismo, la circunstancia de que no procede admitir como “nos” ninguna otra cosa que el hueco de una imposibilidad fundamental, imposibilidad que se manifiesta en el hecho de que cada otro se relaciona y articula con otro y con otro y con otro y con otro, y eso es todo; imposibilidad que consiste, pues, en la diferencia siempre de nuevo repetida y, por lo tanto, siempre de nuevo igual. La exasperación de la diferencia, la diferencia en todo caso, genera igualdad, uniformidad y aplanamiento, vacío, pero importa subrayar que es “ese” (ni más ni menos que “ese”) el vacío al que deben su *abertura* la contingencia y la materialidad. A todas luces concuerda con la exposición anterior el apunte de que es la universalidad efectiva, no la formal, la que ocluye el libre acoplamiento de los cuerpos, en cuanto que prescribe, para todos los casos, la efectuación de un determinado “algo”, de un determinado *quid*, sea el que fuere, pero necesariamente “uno determinado”; en cambio, la universalidad formal libera de todo contenido obligatorio, pues no impone otra exigencia que la de que ninguna cosa bloquee o entorpezca o paralice la posibilidad de cualesquiera contenidos en general, sean cuales fueren. La materialidad intrínsecamente perforada, desequilibrada, agujereada, diferente y diferenciante (irreductible, en suma) no obedece a otra lógica que la de la “forma”; repitámoslo: que el carácter de universal sea mera forma, mera lógica, es precisamente *eso* lo que abre y libera la textura material de los cuerpos⁴⁰, la diferencialidad danzante que no

en cuanto a la traducción, véase I. Kant, *La Metafísica de las Costumbres* (trad. Adela Cortina y Jesús Conill), Madrid, Técnicos, 2008, pp. 150-151). Cf. también: “[...] para estar capacitado para ello tendría que haber una ley pública que autorizara esta resistencia del pueblo; es decir, que la legislación suprema contendría en sí misma la determinación de no ser la suprema y de convertir al pueblo como subdito, en uno y el mismo juicio, en soberano de aquel al que está sometido; lo cual es contradictorio” (*MdS AA VI*, 320; en el caso de la traducción, Kant, *op cit.*, p. 152).

³⁸ Para el concepto de “nosOtros”, véase en general la obra reciente de R. Espinoza Lolas y, en especial, los libros temáticamente consagrados al esclarecimiento del término: R. Espinoza Lolas, *Capitalismo & Empresa. Hacia una revolución del NosOtros*, Santiago de Chile, Pascal Editores, 2018; R. Espinoza Lolas, *NosOtros. Manual para disolver el capitalismo*, Madrid, Morata, 2019.

³⁹ Véase, por ejemplo (podrían aducirse otras muchas), la referencia al “NosOtros diferencial” que aparece en el prólogo del libro que a continuación citamos: R. Espinoza Lolas et al., *Hegel hoy*, Barcelona, Herder, 2020.

⁴⁰ Si se quiere: es *eso* lo que instaura “un modo dinámico de distancia en la propia materialidad” (R. Espinoza Lolas et al., “*NosOtrxs*: un concepto y experiencia del humano en medio de lo real”, *Rocinante. Rivista di Filosofia Iberica, Iberoamericana e Interculturale*, n.14, Istituto per la Storia del Pensiero Filosofico e Scientifico Moderno Consiglio Nazionale delle Ricerche, 63-72, 2023, p. 69).

experimenta pánico ante sí misma y que, por lo tanto, se atiene radicalmente al hueco, al vacío entre otro y otro y otro y otro, en vez de a toda costa pretender llenarlo con la desesperada, compulsiva fabricación de pueblos, consensos y comunidades⁴¹.

Podemos preguntar ahora, para concluir, qué aporta el concepto de “*nosOtros*” al ejercicio de que el acto del vaciarse no simplemente quede incorporado como oculto trasfondo al acervo de normas y criterios que definen lo político, sino que sea él mismo lo que se asume, filtra y discierne. Bailar en el vacío ocurre siempre y por defecto (en el “laberinto” también se baila⁴²); el tiempo del vacío es el tiempo “moderno”, en el que no hay gesto o palabra más o menos elevado que otro, en el que cualquier movimiento llena y colma porque, en virtud del vacío mismo, nada significa ya la plenitud, la colmadura⁴³. La cuestión no es, por lo tanto, cómo bailar “en” el vacío, cómo bailar “sobre” el inadvertido suelo del vacío, sino cómo hacerlo de manera que lo que baile sea *la propia vaciedad del vacío*. Una tal commoción, que es a la vez refinamiento, exige echarse al hombre la gran carga, el enorme peso, de un “nos” que *no puede ser*, pero, puesto que dicho “no poder ser”, sin embargo, pesa –digamos: se hace sentir (y se hace sentir porque en juego está el asumirlo)–, no se trata simplemente de “...”, sino de “*nos*”, a saber: un “nos” tachado, barrado, retorcido, atravesado por el íntimo fracaso de su propia imposibilidad; un “nos” que no designa “inmediatez”, sino la mediación que acontece en la inmediatez misma como testigo de su inherente fiasco (la “perversión” de la que hablábamos antes). Allí donde no hay “dentro” y, por lo tanto, tampoco “fuera”, allí donde *nada* está menos “dentro” ni menos “fuera” que *nada*⁴⁴, asumir la situación, asumir el escenario, comporta aceptar radicalmente la extrema *im-pertenencia*, la pertenencia intrínseca

⁴¹ En términos de Žižek: “[...] en lugar de buscar desesperadamente nuestras auténticas raíces, lo que hay que hacer es perderlas de una manera auténtica [...]. Por expresarlo en términos especulativos hegelianos, la verdadera pérdida es la pérdida de la propia pérdida: cuando a un africano negro se le esclaviza y se le arranca de sus raíces, en cierto modo no solo pierde esas raíces, sino que, de manera retroactiva, tiene que comprender que en realidad nunca las tuvo. Lo que, después de esa pérdida, experimenta como sus raíces es una fantasía retroactiva, una proyección que llena el vacío” (S. Žižek, *Incontinencia del vacío. Enjutas económico-filosóficas* (trad. Damià Alou), Barcelona, Anagrama, 2023, p. 315).

⁴² Para el uso, en este contexto, de los términos “baile” y “laberinto”, véase R. Espinoza Lolas, *Ariadna. Una interpretación queer*, Barcelona, Herder, 2023.

⁴³ Al respecto, cf., verbigracia, la caracterización que de “el último hombre” se ofrece en *Also sprach Zarathustra* (1883-1885), de Friedrich Nietzsche.

⁴⁴ Precisamente en el texto citado en la nota anterior (hacia el final de la tercera parte) se dice que una “sabiduría de ave” (*Vogel-Weisheit*) habla de la siguiente manera: “Mira, ¡no hay ni arriba ni abajo! ¡Lánzate de uno en otro lado, hacia fuera, hacia atrás, tú que eres ligero! ¡Canta! ¡No hables más!” (*Sie-he, es giebt kein Oben, kein Unten! Wurf dich umher, hinaus, zurück, du Leichter! Singe! sprich nicht mehr!*). El texto original, colocado en cursiva y entre paréntesis, es el de la edición crítica digital de las obras de Nietzsche, a cargo de Paolo D’Iorio y publicada por la Nietzsche Source (eKGWB), que a su vez se basa en el texto crítico de Giorgio Colli y Massimo Montinari (KGW y KGB); cf. <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/Za-III> [fecha de consulta: 05/12/2023]. Respecto a la traducción, véase F. Nietzsche, *Así habló Zarathustra* (trad. Luis A. Acosta), Madrid, Cátedra, 2014, p. 402.

mente fallida siempre como a la vez *única posibilidad* de dejar, en la mayor medida posible, que baile (en la mayor medida posible) con su propia piel cada “otro” cuerpo.

Dicho esto, lo que nos queda por decir es ya solo que el desarrollo de la tarea recién aludida exige un discurso aparte. El presente debe, pues, finalizar en este punto, no sin antes enfatizar que a las inhóspitas o, cuando menos, no cómodas ni tranquilizadoras marcas de lo que hasta aquí hemos insinuado (y de muchas más cosas que en la misma línea podrían añadirse) corresponde, sin coartadas ni escapatorias, el barrunto (apenas “barrunto”) de un trance en el que el vacío no fuese solo obvia costumbre, sino que, precisamente por serlo, empezara a ser también lo más extraño, lo más insólito, lo que solo en último lugar, después de todo, adviene⁴⁵.

Bibliografía

- Abensour, M., *La democracia contra el Estado. Marx y el momento maquiaveliano* (trad. Jordi Riba), Madrid, Catarata, 2017.
- Derrida, J., “Who or What is Compared? The Concept of Comparative Literature and the Theoretical Problems of Translation” (trad. Eric Prenowitz), *Discourse*, 30.1 & 2, Winter & Spring, 22-53, 2008.
- Espinosa Lolas, R., *Capitalismo & Empresa. Hacia una revolución del NosOtros*, Santiago de Chile, Pascal Editores, 2018.
- , *NosOtros. Manual para disolver el capitalismo*, Madrid, Morata, 2019.
- , *Psychoanalysis for Intersectional Humanity. Sade Reloaded*, Oxon/Nueva York, Routledge, 2023.
- , *Ariadna. Una interpretación queer*, Barcelona, Herder, 2023.
- Espinosa Lolas, R.; Fernández, J.E.; y Toscano, A., *Hegel hoy*. Barcelona: Herder, 2020.
- Espinosa Lolas, R.; Romano, L.; Pellegrini, F., “No-sOtrxs: un concepto y experiencia del humano en medio de lo real”, *Rocinante. Rivista di Filosofia Iberica, Iberoamericana e Interculturale*. n.14, Istituto per la Storia del Pensiero Filosofico e Scientifico Moderno Consiglio Nazionale delle Ricerche, 63-72, 2023.
- Ferrajoli, L., *Principia iuris. Teoría del derecho y de la democracia. 1. Teoría del derecho* (trad. Ibáñez, Bayón, Gascón, Sanchís y Ruiz Miguel), Madrid, Trotta, 2013.
- Hegel, G.W.F., *Phänomenologie des Geistes* (ed. Johannes Hoffmeister), Leipzig, Felix Meiner, 1949.
- Hölderlin, F., *Ensayos* (trad. F. Martínez Marzoa), Madrid, Hiperión, 1976.
- Kant, I., *Kants gesammelte Schriften* (hrsg. von der Preussischen Akademie der Wissenschaften) VI. Berlin: Druck und Verlag von Georg Reimer, 1914.
- , *La Metafísica de las Costumbres* (trad. Adela Cortina y Jesús Conill), Madrid, Tecnos, 2008.
- Lenin, V.I., *El Estado y la revolución*, Barcelona, Diario Público, 2009.
- Luxemburg, R., *Gesammelte Werke I/1*, Berlin, Dietz, 1974.
- Martínez Marzoa, F., *Polvo y certeza*, Madrid, Abada, 2014.
- , *La filosofía de El Capital*, Madrid, Abada, 2018.
- Marx, K., *Karl Marx – Friedrich Engels Werke* (ed. Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED) 19, Berlin, Dietz, 1987.
- Nietzsche, F., *Así habló Zarathustra* (trad. Luis A. Acosta), Madrid, Cátedra, 2014. *Nietzsche Source. Digitale Kritische Gesamtausgabe (eKGWB)*, <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB>, 2009.
- Riba, J., *Miguel Abensour: la democracia contra l'Estat*, Barcelona, Gedisa, 2022.
- Rousseau, J.-J., *El contrato social*, Ciudad de México, PRD, 2017.
- Žižek, S., *Incontinencia del vacío. Enjutas económico-filosóficas* (trad. Damià Alou), Barcelona, Anagrama, 2023.

⁴⁵ Como afirma Hölderlin en carta a Böhlerdorf con fecha de 4 diciembre de 1801, «el libre uso de lo propio es lo más difícil» (F. Hölderlin, *Ensayos* (trad. F. Martínez Marzoa), Madrid, Hiperión, 1976, p. 126).