

BALIBAR Y LA IGUALIBERTAD / BALIBAR AND EQUALIBERTY

ARTÍCULOS

Transiciones hacia ninguna parte: Étienne Balibar,
Erik Olin Wright y el problema de la violencia revolucionaria *
Transitions to nowhere: Étienne Balibar, Erik Olin Wright, and the problem
of revolutionary violence

José Luis Moreno Pestaña

Departamento de Filosofía I, Universidad de Granada
jlmorenopestana@ugr.es
ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0001-6665-8591>

RESUMEN: En este trabajo se estudia la teoría del cambio revolucionario en dos autores inspirados por corrientes diferentes del marxismo. En el caso de Étienne Balibar se analiza su teoría de la violencia y la civilidad, mientras que en el de Erik Olin Wright se estudia su análisis de la depresión de transición. El artículo muestra cómo nuestros dos pensadores presentan una teoría convergente de abandono del modelo leninista de cambio social.

Palabras clave: Étienne Balibar; Erik Olin Wright; Marxismo; Violencia revolucionaria

Cómo citar este artículo / Citation: Moreno Pestaña, José Luis (2023) “Transiciones hacia ninguna parte: Étienne Balibar, Erik Olin Wright: y el problema de la violencia revolucionaria”. *Isegoría*, 68: e03. <https://doi.org/10.3989/isegoria.2023.68.03>

ABSTRACT: This paper studies the theory of revolutionary change in two authors inspired by different currents of Marxism. In the case of Étienne Balibar, his theory of violence and civility is analyzed, while in the case of Erik Olin Wright, his analysis of transitional depression is studied. The article shows how our two thinkers present a convergent theory of abandonment of the Leninist model of social change.

Keywords: Étienne Balibar; Erik Olin Wright; Marxism; Revolutionary violence

Recibido: 17 julio 2022. *Aceptado:* 12 enero 2023.

Copyright: © 2023 CSIC. Este es un artículo de acceso abierto distribuido bajo los términos de la licencia de uso y distribución Creative Commons Reconocimiento 4.0 Internacional (CC BY 4.0).

* Este artículo se ha realizado en el marco del proyecto de investigación PID2019-109764RB-I00 «Desacuerdo en actitudes. Normatividad, desacuerdo y polarización afectiva» y dentro del grupo de investigación «Filosofía social: Análisis crítico de la sociedad y de la cultura» FILSOC HUM-1036

1. INTRODUCCIÓN

Si reescribiéramos hoy un manifiesto comunista, debería comenzarse diciendo: un fantasma apacigua el capitalismo, y es la historia de las revoluciones socialistas que encallan en la violencia física, la ineficacia económica y la opresión política. El capitalismo ha mostrado sobradamente sus méritos para ser eliminado, pero desgraciadamente sus competidores nos proponen, en bastantes casos, un trayecto sombrío.

Este problema ha ocupado a dos pensadores marxistas procedentes de orígenes diferentes, Étienne Balibar formado en la matriz althusseriana y Erik Olin Wright a quien identificamos con la galaxia del marxismo analítico. En el caso del primero el problema se expresa fundamentalmente en su obra *Violence et civilité*, mientras que en el de Wright ocupa capítulos finales y estratégicos de su trabajo sobre la utopía. Los principios de análisis son diferentes pero bastantes conclusiones confluyen. Estas se corresponden con lo que podría llamar transiciones hacia ninguna parte, entendiéndolo por tal un proceso de emancipación que se transforma en proceso de opresión, ya sea porque dé forma a prácticas de dominación y explotación regresivas (respecto de la dominación y explotación que se pretendía transformar), ya sea porque embarranque en modelos políticos análogos, en lo que a la injusticia se refiere, a aquellos que se deseaban dejar atrás.

Mi exposición se organiza sobre tres ejes. El primero busca comprender cuál es la concepción de la transformación social, y de los efectos de la violencia, que impulsa epistémicamente un determinado modelo de revolución. El segundo intentará explicar cuáles son las pautas motivacionales que impulsan el modelo criticado. En este momento es donde encontraré una diferencia de entidad entre el modelo de Wright —basado en la formación racional de preferencias— y el de Balibar— apoyado en una sugerente lectura de Lacan—. Hasta aquí me las he visto con una teoría del cambio social y una de los incentivos del agente, pero esto no es suficiente. Necesitamos preguntarnos cuáles son los valores con los que se piensa la transformación social. Es por lo que, para terminar, analizaré los modelos morales que acompañan a las distintas propuestas de transición hacia el socialismo y las relacionaré con la teoría —básica en el sociólogo norteamericano— de las posiciones contradictorias de clase.

2. EPISTEMOLOGÍA POLÍTICA DE LA VIOLENCIA

2.1. *Violencia: raíces y convertibilidad*

Comenzaré estableciendo algunos supuestos epistémicos básicos sobre la violencia. El primer supuesto concierne a las raíces de la violencia mientras que el segundo supuesto tiene que ver con la idea de que esta genere progreso. En términos generales debe dejarse sentado algo: la política no cabe dissociarla completamente del ejercicio de la fuerza. Erik Olin Wright (2014: 327) insiste en que el enfrentamiento político es un componente inevitable de todo proceso de transformación social. Étienne Balibar (2015: 18), por su parte, considera que toda política se desarrolla con un componente de violencia que puede ser física, simbólica o de ambos tipos y en diferentes grados y extensión.

Sobre la fuerza, sin embargo, debe destacarse algo distintivo de la tradición que tiene en Marx a uno de sus referentes. Marx explica que la violencia se incrusta dentro de la lógica de determinadas relaciones sociales lo cual, y es esta su gran aportación, saca a la violencia de toda versión del mal metafísico y tiende a despersonalizar la responsabilidad de esta (Balibar, 2010: 26). Este punto separa una visión trágica de la política de carácter materialista de otra trascendente o religiosa. La existencia de efectos inesperados de la acción, de racionalizaciones ajenas a la razón, de tendencias a la degradación violenta de la política no deriva de ninguna lacra esencial del ser humano o de ninguna arrogancia fatal de quien desea rebelarse contra lo que existe. La violencia la ejecutan agentes que, en muchos casos, funcionan reproduciendo determinadas relaciones sociales o activando prácticas de oposición que mimetizan los modelos de gobierno a los que se enfrentan.

Junto a esta idea se encuentra necesariamente la posibilidad de la eliminación tendencial de cierto tipo de violencia, pero asumiendo su necesidad. Aquí el referente es Hegel, con su distinción entre crímenes privados sin más sentido que el episódico, y aquellos que contribuyen al advenimiento de un orden superior: Julio César contrarió la norma legal y se guio por un afán de preponderancia injusta con sus competidores, mas contribuye así a la realización del progreso (Balibar, 2010: 65-66). Esta herencia hegeliana tiene dos componentes políticos muy distintos: el de diferenciar entre grados y modalidades de violencia (Balibar, 2015: 20), y el de la creencia en una violencia purificadora que permitirá un renacimiento desde las ruinas mismas del crimen: César el tirano «no solo satisfizo su particular fin, sino que su labor obedeció a un

instinto que realizó aquello que en sí y por sí se hallaba en el tiempo» (Hegel, 1997: 87). Lo primero supone una importante ganancia epistémica, unida a una visión circunstanciada y evaluable de la violencia. Lo segundo destila la tesis de unos fines emancipatorios que no se dejarían contaminar por los medios. Balibar impugna esta tesis: «Los medios transforman los fines a los cuales se aplican y, al mismo tiempo condicionan y de algún modo “fabrican” a sus sujetos o portadores» (Balibar, 2015: 19).

El punto sensible se encuentra, es fácil verlo, alrededor de la tesis de la convertibilidad de la violencia en razón y en progreso. Balibar critica varios supuestos de convertibilidad que hicieron época en el pensamiento revolucionario.

Primer supuesto: la tesis hegeliana general y sin especificación concreta de que la violencia produce progreso, tesis a la que cierto Marx asigna objetivos revolucionarios. Se encuentran algunas cegueras problemáticas en esta asunción. Por una parte, la eliminación de la capacidad política para pueblos enteros, asumida por Marx —aunque luego modificada— en sus primeras miradas a la colonización de Asia. En segundo lugar, y fue una regresión respecto del socialismo utópico —por ejemplo, el de los saintsimonianos— la ignorancia de la violencia contra las mujeres, convertida así en un lugar de dominación estructural al que no se asignan objetivos políticos (Balibar, 2010: 105).

Segundo supuesto: la idea leninista de que la violencia, concentrada en el Estado, es un instrumento que deja indemne al sujeto que la utiliza y a los fines que persigue. La referencia aquí es la crítica de Rosa Luxemburg al bolchevismo. Balibar considera que Luxemburg, al criticar la destrucción de la democracia representativa bajo el régimen bolchevique, introduce la necesidad de un distanciamiento del movimiento revolucionario respecto de su propia acción. Sin un espacio representativo la revolución no podría contabilizar su apoyo efectivo ni tampoco deliberar con sus contendientes, generándose el fantasma de una potencia propia superior a la real y de unos enemigos carentes de cualquier razón (Balibar, 2010: 159).

Balibar incorpora a la filosofía política una idea de Bertolt Brecht. En las piezas dramáticas de Brecht los actores se detienen y cuentan al público lo que va a suceder, se colocan entre él cuando acaban o simplemente se cambian de ropa de manera bien visible. Así, en el distanciamiento los actores se separan de su papel y muestran al espectador, pero también a sí mismos, que este se encuentra impuesto. Contribuyen a eliminar la emoción y el

embrujo y a que el público, pero también los actores, se separen de la dinámica en la que estaban. De manera similar, la representación política permite a la lucha revolucionaria salir de las mistificaciones y enfrentarse a su implantación real, más allá del discurso y sus juegos retóricos.

Tercer supuesto: Marx es el teórico de una violencia estructural, a la que enseguida vuelvo. Frente a ella se perfilan tres estrategias, las cuales conviven en su pensamiento con diferente peso según el periodo. Una es la idea mesiánica del fin de toda violencia tras la revolución, tesis que puede formar pareja con la de que la gran violencia puede ser reconvertida en civilización absoluta (es la segunda tesis). Mesianismo y terrorismo se encuentran aquí de la mano. Pero existe otra estrategia en Marx: la de la transformación de la violencia mediante una política de civilidad. El marco de Balibar, extremadamente sutil y por momentos barroco, se articula a partir de una lectura de múltiples autores entre los que destacaré a Hegel y, como mostraré en el apartado siguiente, Lacan.

Con Hegel, Balibar asume, de manera limitada, el problema de la convertibilidad de la violencia. Esto sucede, cuando la violencia genera instituciones nuevas, las cuales suponen un progreso civilizatorio. Por supuesto, Balibar (2010: 82) no todo sigue a Hegel y le reprocha idealizar los efectos de la violencia —ignorando los costes, podría pensarse que inconmensurables, que derivan de las víctimas inocentes— y en tener decidido de antemano qué violencias son políticas y cuáles son simple crueldad sin significado histórico. Para Balibar solo son convertibles aquellas violencias emancipatorias que se presentan no solo como contraviolencias (esto es, como luchas contra la explotación y la opresión), sino que además se encuentran articuladas desde un componente de civilidad. La civilidad supone la creación de nuevas reglas de juego que apacigüen la violencia. Solo la distancia respecto del momento de contraviolencia genera la posibilidad de convertir la violencia en algo nuevo. Quedarse en la simple contraviolencia no asegura que la victoria conduzca a un marco de mayor calidad democrática y justicia.

Me parece que la posición de Balibar se encuentra muy próxima de la del joven Lukács (1977: 416-424), justo en el momento en que se planteaba el tránsito al bolchevismo. En un famoso trabajo de 1918 Lukács se preguntaba si la victoria revolucionaria significaba un avance democrático o simplemente la sustitución de la opresión burguesa por su correspondiente proletaria. En el primer caso, aplicando las categorías de Balibar, diríamos que la violencia se ha convertido en civilidad. En el segundo caso

ha inaugurado un orden de opresión homólogo. Lukács, como Balibar, también defiende la necesidad de métodos nuevos si se quiere construir un orden social diferente. Solo quien tenga fe absoluta en la astucia de la razón podrá declararse partidario del terror político, esperando que el radiante amanecer comunista redimirá a los inocentes violentados. Ahora bien, tampoco Lukács se queda tranquilo con una opción respetuosa de la democracia: teme en ella que los medios —la colaboración de clases y el reformismo— se conviertan en fines y se acabe abdicando ante la violencia capitalista.

Haré referencia de nuevo a los dilemas del joven Lukács, pero es el momento de dar de nuevo la palabra a Erik Olin Wright (2014: 309-314), quien presenta la cuestión epistémica de la violencia como distinción entre tres estrategias de transformación social. Una es la estrategia rupturista, otra la intersticial y finalmente la simbiótica. La primera estrategia propone el enfrentamiento con el Estado y tiene en una guerra de clases, con sus campos bien delimitados, su escena histórica más relevante. La segunda pretende desarrollar instituciones que prefiguren la sociedad emancipada y, por tanto, simplemente ignora a la clase dominante y con ella todas las prácticas de opresión. La tercera pretende alcanzar los objetivos socialistas por medio de la colaboración de clases. Guerra, espacio alternativo y evolución son los núcleos de cada una de las estrategias. Ninguna de ellas, por lo demás, se presenta de manera pura, sino que siempre incluirá, con una presencia variable, componentes de las restantes.

Estos modelos de emancipación se encuentran en intersección con las dos estrategias señaladas por Balibar (2010: 176-178). La primera, a la que denomina mayoritaria, se funda en la educación del pueblo a través de la gestión colectiva de los asuntos públicos. Tal vez pueda asimilarse esta estrategia con la rupturista o la simbiótica. Con la rupturista lo hará siempre que no desencadene políticas de crueldad y con la simbiótica siempre que acompañe procesos reales de transformación. Sí está claro que la otra estrategia propuesta por Balibar —la minoritaria— se amolda a la intersticial: en ambos casos el objetivo es construir espacios de civilidad alternativa al margen de las instituciones.

Ahora es el momento de pasar a la cuestión de la motivación de la transformación social.

3. PREFERENCIAS Y TRAGEDIA

Los marcos analíticos de nuestros dos pensadores son claramente diferentes, aunque sus conclusiones sean comparables: lo cual, dicho sea de paso, da esperanza a quienes consideramos que son más

importantes los problemas a tratar, y la fidelidad a la realidad que representan, que nuestros métodos de abordaje. El problema de la violencia inútil —de la crueldad—, tal y como lo formula Balibar, se encuentra enmarcado dentro de una de las estrategias de transformación definidas por el sociólogo de Wisconsin: la estrategia rupturista. Wright, por su parte, tiene el mérito de proponer un modelo que clarifica cómo se articulan los modelos de cambio social con la definición de preferencias entre la población, y con la modificación que estas sufren en el mientras tanto del proceso revolucionario.

Entre la ruptura revolucionaria y la creación de una nueva estabilidad se generan trastornos y estos introducen un descenso significativo del nivel de vida. Es lo que Adam Przeworski llama «depresión de la transición», vinculada con la idea de «costes de transición» a la que se refirió Wright (1994: 136) en una obra anterior.¹ En ese momento se abren, para lo que aquí me interesa, dos posibilidades. Una primera, la «vía socialista fantástica», supone un partido socialista con fuerte apoyo democrático y con escasa resistencia por parte de los dominantes. En ese caso, los procesos de redistribución compensarían sobradamente los procesos de aprendizaje institucional y la desaparición de los antiguos incentivos. Wright (2014: 321) considera que «esta vía no es realista, al menos en una economía capitalista desarrollada». Frente a ella se encuentra la «vía pesimista», favorita de los enemigos del socialismo y que señala que todo intento de transformación empeoraría inevitablemente las condiciones de vida, incluyendo las de las clases supuestamente beneficiarias de la revolución. Para estos, la depresión de transición es permanente y no se puede atisbar un nuevo equilibrio institucional superior al representado por el capitalismo. La interrogación resultante es si, pensando en una depresión de transición larga y de cierta intensidad, la gente estaría interesada en apoyar al capitalismo o al socialismo (Wright, 2014: 322).

En ese momento, y despertando una fuerte oposición, la democracia sería el mayor obstáculo con el que se enfrentaría la transformación socialista. Es entonces cuando se presenta lo que con Balibar

¹ La obra referida siempre es de Adam Przeworski (1981). Wright (2018: 198) insistirá, a lo largo de toda su producción, en esta importante dimensión, no solo para comprender las utopías posibles, sino también los intereses en la estructura social. Así, a la hora de comparar los intereses en el capitalismo y en el socialismo, ejercicio contrafáctico fundamental para determinar los intereses de clase, debemos incluir siempre los intereses derivados de los «costes de transición». Estos costes pueden ser tan altos que acaben reduciendo el valor de los intereses en el socialismo.

denominaré visión leninista, la cual puede tener diferentes versiones: todas ellas coinciden en la desvinculación de los fines respecto de los medios. Erik Olin Wright da la siguiente y ajustada versión de las consecuencias de los procesos autoritarios.

La concentración del poder y la irresponsabilidad que acompañan a la abrogación del imperio de la democracia representativa multipartidista y el «imperio de la ley» generan nuevas reglas del juego y formas institucionales en las que se premia la falta de contemplaciones, se marginan los valores democráticos, se reprime el disenso y se destruyen los tipos de capacidades autónomas de la acción colectiva en la sociedad civil necesaria para la democracia. El destino de dichas prácticas durante los tiempos difíciles de una transición hace que sea improbable un destino socialista democrático (Wright, 2014: 325).

Surge así un sistema de motivaciones nuevo, producido a partir de una estructura epistémica alucinada. Se parte de una idea falsa —los medios son neutros respecto de los fines— cuyo presupuesto es la tesis hegeliana de la convertibilidad de la violencia; cada dirigente leninista se imagina como el César de Hegel: un autor de crímenes privados, a menudo conducido por las más bajas pasiones, pero en las cuales transita el espíritu que deberá gobernar el tiempo futuro. Una vez que este reine, toda la miseria privada palidecerá ante la grandeza pública de los efectos emancipadores. En ese sentido, todo leninista serio, verdaderamente conmovido por la tragedia histórica (dejo de lado a quienes esgrimen un cinismo vulgar), se recita a sí mismo el famoso poema de Brecht (1998: 173-175) «A los que nazcan más tarde» y encuentra en este el refuerzo de su estrategia motivacional. Recuerdo el significativo fragmento final.

Vosotros, los que surjáis del diluvio
en el que nosotros nos hundimos
pensad
cuando habléis de nuestras debilidades
también en los tiempos sombríos
de que os habéis librado.

Hemos andado, cambiando más de país que
de zapatos,
en medio de guerras de clases, desesperando
porque solo había injusticia y no rebelión.

Y con todo sabemos
que también el odio contra la opresión
deforma los rasgos.

También la ira contra la injusticia
enronquece la voz. Ay, nosotros,
los que queríamos preparar el terreno para la
afabilidad,
no pudimos ser afables nosotros mismos.
Pero vosotros, cuando llegue a suceder
que el hombre sea un aliado para el hombre,
pensada en nosotros
con indulgencia.

Resulta posible pensar —y vuelvo a Balibar— que aquí tenemos un gran ejemplo de la civilización de la violencia en medio de los procesos de transformación social. La violencia con civilidad supone sujetos capaces de objetivar su propia capacidad de devastación física, pero también política y moral. De ese modo, la civilidad permite que los sujetos se distancien de sus modos de subjetivación, de la manera en que se constituyen como agentes capaces de conocimiento, acción y juicio. El objetivo es advertir cómo la resistencia puede degradar los procesos de emancipación por su incapacidad para generar nuevas instituciones de regulación de la convivencia. Resulta sencillo identificar un problema idéntico al de Wright: una lucha revolucionaria que se degrada en crueldad sin sentido implica la profundización y el estancamiento de la depresión de transición (Balibar, 1997: 407). El leninista serio, el leninista trágico, el leninista brechtiano es en el fondo alguien que tiene la civilidad dentro de sí. No es alguien que se engolfa en la violencia y la destrucción: una voz le advierte de que el rostro se le está deformando.

Quizá no hay mejor ejemplo filosófico de ese leninismo trágico que otro artículo de Lukács, posterior en semanas o pocos meses al antes citado: «El bolchevismo como problema moral» se publica en diciembre de 1918 mientras que «Táctica y ética» es ya el texto de un bolchevique, escrito entre enero y febrero de 1919 (Lowy, 1979: 141). Lukács ha dejado de rechazar la violencia para alcanzar el socialismo. Por supuesto, la cuestión no consiste, como haría un determinista vulgar, en saber que los fines se realizarán pese a la triste necesidad histórica de la violencia y sus estragos. Con esa perspectiva no existiría verdadera tragedia, simplemente se conocería de antemano la táctica revolucionaria, a menudo brutal, que conectaría con el comunismo. Lukács es mucho más sutil y niega, utilizando el concepto weberiano de «posibilidad objetiva», que podamos conocer la realidad con precisión: existen, a lo sumo, caminos plausibles (por eso la posibilidad es «objetiva») entre los que se debe optar. ¿Y qué hacer si los medios inmorales

resultan necesarios? En primer lugar, no engañarse ni justificarlos: la inmoralidad es imperdonable. En segundo lugar, esa conciencia de culpa, esa lucidez radical, permite la transformación moral del sujeto y lo eleva debido, precisamente, a que no se miente sobre lo imperdonable (Lukács, 2014: 3-11).²

Cabe preguntarse si este distanciamiento trágico no contiene, a la vez, algo auténtico y también profundamente narcisista. Auténtico porque la conciencia del mal no deja al agente moralmente igual, sino que puede animarle a distanciarse de su propia apuesta histórica y a comprender sus límites. Narcisista porque, al fin y al cabo, proyecta una imagen de pesar que se soporta por la profunda conciencia histórica del agente, por su certidumbre de que, pese a todo, la historia lo absolverá. La tragedia es por tanto una conciencia de segundo grado: hago lo que tengo que hacer y, a la par, comprendo las raíces del mal que lleva dentro el proyecto que abrazo. Ahora bien, ¿no era posible otra manera de obrar? El propio proyecto de liberación, ¿no permitía otras mediaciones históricas? Quien responda a estas preguntas diciendo que siempre es posible otra elección, y que ningún proyecto de libertad se especifica de una exclusiva manera, solo puede concluir que, en el fondo, todo es una seudotragedia ya que el agente se encuentra convencido de que ha escogido los instrumentos necesarios, aunque dolorosos, para la transformación social.

Vuelvo a Balibar y a cómo explica la caída en ese tipo de violencia, esté o no acompañada de conciencia trágica. Balibar, a través de la introducción de la Banda de Moebius, pide ayuda teórica a Lacan. La Banda de Moebius permite pensar cómo puede pasarse de una cara a otra de una misma banda sin tener que transitar el borde: el reverso se alcanza transitando por el sendero opuesto, sin saber muy bien cómo (Balibar, 2010: 112). Las revoluciones comienzan por parte de personas que padecen daños y diversas formas de explotación y alienación. Se encuentran confrontadas a una violencia ultraobjetiva y, por tanto, de carácter estructural. Ultraobjetiva porque, si bien los efectos de esta violencia son letales, se encuentra directamente derivada de decisiones políticas o económicas no personalizadas.

Eliminar esas condiciones de violencia no supone, en absoluto, considerar al otro como algo diabólico, suerte de encarnación del mal.

Junto a ese tipo de violencia se encuentra otra centrada en una concentración obsesiva en la destrucción de determinados agentes o grupos sociales, cuya simple existencia se considera testimonio de maldad. Es una violencia ultrasubjetiva, en la que el dedo acusador se dirige a las intenciones y prácticas, consideradas radicalmente inasumibles, de determinados individuos. Balibar explica que, aunque desconectadas a nivel lógico, el paso de lo ultraobjetivo a lo ultrasubjetivo, del simple desdén por la suerte de otros al encarnamiento en su destrucción, ocurre a menudo. Es aquí donde entra la referencia a la Banda de Moebius.

Mi interpretación de Balibar es en este punto libre, aunque considero que fiel a sus tesis. La Banda de Moebius servía a Lacan para mostrar cómo el sujeto encuentra, en un primer momento, una confirmación en la imagen que le devuelve el espejo. Sin embargo, todo puede quebrarse y la imagen deja de permitir que el sujeto se reconozca. Con todas las salvedades necesarias, algo que sucede en los proyectos políticos, sobre todo cuando, ante la terquedad de algún aspecto de la realidad, nuestra representación de nosotros mismos se fractura. En ese momento nuestra imagen colapsa, igual que según Lacan sucede en los procesos psicóticos. Incapaz de reconocerse en su representación de sí, el psicótico se ve invadido por imágenes que lo descomponen. El leninista trágico, que combatía la violencia estructural capitalista y que relativizaba la maldad de los capitalistas, que incluso consideraba que estos representaban valores históricos recuperables por la clase obrera, se transforma: de repente ya no se enfrenta a estructuras, sino a variedades del Maligno. Como en la Banda de Moebius se salta de la lucha contra la violencia ultraobjetiva a una ultrasubjetiva, en la que el otro se transforma. Ya no es un agente que porta ciertas relaciones estructurales sino un tormento fantasmático que impide mi identidad y que necesita ser erradicado (Balibar, 2010: 113-115).

Hay un texto de Lenin titulado «¿Cómo debe organizarse la emulación?», escrito entre el 6 y el 9 de enero de 1918, que tal vez podría leerse como ilustración del poder explicativo de la Banda de Moebius. El conjunto del discurso pretende reivindicar la capacidad creativa de los oprimidos para organizar la sociedad y, en ese sentido, es una apasionada demolición de los prejuicios que caen sobre quienes sufren la violencia. Pero, justo al final, el texto cambia su sentido: Lenin comienza

² La perspectiva de Lukács se parece sobremedida a la de Montaigne («De l'utile et de l'honnête», Libro III): un príncipe puede renunciar a sus deberes por una razón de Estado, pero será signo de profundidad que ello le pese en la conciencia (Montaigne, 2019: 776-777). Este argumento lo cita un autor con el que Balibar podría también haber discutido: el Merleau-Ponty (1947: XXXIII-XXXIV) de *Humanismo y terror*. La articulación entre Lukács, Merleau-Ponty y Balibar es objeto de un trabajo, de próxima publicación, que realizamos Pablo Beas y yo.

a hablar de quienes se oponen a la revolución como pulgas (los pillos) y los chinches (los ricos) y presenta una retahíla de medidas que provocan un escalofrío: se invita a encarcelarlos, a limpiar letrinas, a marcarlos para facilitar la vigilancia, a fusilar a uno de cada diez... La contraviolencia se transforma en crueldad:

Las comunas mismas, las pequeñas células en el campo y en las ciudades, deben imaginar millares de formas y métodos de contabilidad y de control efectivos sobre los ricos, los pillos y los parásitos. La diversidad es en este terreno una garantía de vitalidad, una prenda del éxito en el logro del objetivo común y único: el de limpiar el suelo de Rusia de todos los insectos nocivos, de pulgas (pillos), chinches (ricos), y etc., etc. En un lugar se encarcelará a una docena de ricos, a una docena de truhanes, a media docena de obreros que huyen del trabajo (del mismo modo canallesco como lo hacen en Petrogrado numerosos tipógrafos, sobre todo en las imprentas del partido). En otro se les obligará a limpiar las letrinas. En un tercero, se les dará, al salir de la cárcel, cartilla de exrecluso para que todo el pueblo los vigile como seres *nocivos*, hasta que se corrijan. En otro, se fusilará en el acto a un parásito de cada diez (Lenin, 1977: 464).

Caminando por un sendero se entra en su reverso: esa es la lógica de la Banda de Moebius. El enigma que se plantea es cuál es ese camino y cómo se precipita alguien en la otra cara de la Banda de Moebius. También en esto puede encontrarse, pienso, una respuesta en Balibar. Quien se levanta contra la opresión lo hace contra dos tipos de violencia. En primer lugar, la violencia de Estado, aquella que se apoya en un poder legítimo que reclama el monopolio en el ejercicio de la fuerza. Ese poder, por definición, encuentra siempre un enemigo público que conmueve ese poder y que de algún modo resulta irrecuperable, precisamente porque desafía las bases mismas del ejercicio del gobierno y no puede incluirse en ninguna de las modalidades viables de existencia. En segundo lugar, la violencia ligada a una explotación desmedida, ajena a las prácticas de explotación socialmente normalizadas. Es el tipo de explotación que soportan las poblaciones colonizadas, a las que se somete por medio de prácticas intolerables en la metrópoli. Fue el tipo de explotación que Marx localizó en la acumulación originaria, responsable de las prácticas de desposesión que arrojó al campesinado al mercado. Rosa Luxemburg consideró que Marx erraba en este punto y que la acumulación originaria no se restringe al momento fundacional del capitalismo:

acompaña los procesos de extensión colonial con su destrucción brutal de modos de producción anteriores. Balibar (2010: 141) va un paso más allá de Luxemburg: la tendencia a la sobreexplotación, no solo de las colonias, sino de fracciones del proletariado del centro, es una tendencia ínsita en el modo de producción capitalista.

Leamos de nuevo el fragmento citado de Lenin. Contemplamos las dos violencias contra las que se forma la dignidad revolucionaria: la eliminación por cuotas de la población sobrante —«las pulgas, los chinches»— y el trabajo infamante y bajo vigilancia, en suma, la sobreexplotación vía la transformación del sujeto en un objeto de beneficio y en un agente coaccionado hasta la más brutal alienación: «Trabajar vigilados como seres nocivos». En su análisis, Balibar señala que la revolución leninista, al menos desde noviembre de 1918 (momento en que se publica *La revolución proletaria y el renegado Kautsky*, cuyo sentido analiza Balibar), invierte el principio de soberanía y declara a la revolución proletaria como un ejercicio represivo similar al de un soberano antes de establecerse, y que por tanto no conoce otra norma que su propio triunfo (Balibar 2017: 78). En realidad, pueden observarse las dos violencias transformadas en identidad revolucionaria: la liquidación del enemigo y su ultraexplotación. Como en la Banda de Moebius, la violencia se encalla en el camino de lucha, convirtiéndose en aquello que le resulta más desequilibrado y desesperado de su contrincante: la violencia sin pauta, el trato de los sujetos como algo prescindible.

4. SIMBIOSIS E INTERSTICIOS: UNA POLÍTICA DE LA TRANSFORMACIÓN

4.1. Excurso sobre explotación, dominación y depresión de transición

La existencia de rupturas y de conflictos, incluso el uso de la fuerza es consustancial a la política, pero, como bien señala Erik Olin Wright (2014: 327), la opción rupturista es una estrategia errada. Le falta, diría Balibar, una política específica de civilidad respecto de la fuerza. El problema no estriba entonces en si usa o no la fuerza, pues esta es consustancial para el descubrimiento de la opresión. Gracias a la resistencia, además, se descubren la dominación y la explotación y se abre el espacio de la política allí donde todo parecía desigualdades fundadas en un orden cósmico (Balibar, 2010: 22-23).

El problema es hasta dónde ir por la vía del conflicto. En la «depresión de transición» la bajada del nivel de vida y el uso prolongado de la

violencia restarán apoyos a cualquier estrategia de transformación basada en el enfrentamiento directo y la ruptura. El precio para mantenerse en el poder sería tan alto que sacaría el socialismo de la preferencia mayoritaria, seguramente porque tendría menos que ofrecer, en libertad y justicia, que el capitalismo.

Me gustaría explorar un punto básico que tiene que ver con la ambivalencia de las identidades sociales. El proyecto rupturista no solo yerra por sus previsibles efectos degradantes (de la situación general y de la identidad y la práctica revolucionarias al intentar controlar la situación por medio de la dictadura), sino porque se apoya en una muy discutible distinción entre campos sociales, la cual presupone identidades de clase absolutamente bien fijadas. Las posiciones contradictorias de clase existen por arriba y por abajo: esa es una aportación esencial de Erik Olin Wright que debe modificar cualquier perspectiva socialista. Por tanto, la elección política nunca podrá prescindir de la elección moral, ya que tendremos que decidir entre los aspectos que elegimos de nuestras identidades de clase. Esa elección conlleva siempre un elemento normativo.

Wright es conocido por su tesis de las posiciones contradictorias de clase. La clave de esta idea es que no existe una sola forma de explotar: podemos apropiarnos del excedente del trabajo de otros por la posesión de los medios de producción, por tener credenciales que atestiguan una competencia técnica y nos permiten dominar las organizaciones o por tener destrezas específicas. Como él mismo ha señalado, esta tesis convierte en imposible la creencia de que solo existen dos lugares en el frente social y que basta con tomar partido. En realidad, las diferencias sociales pueden establecerse por la propiedad, por las credenciales y sus cierres de mercado —el capital cultural— o por la adquisición de competencias raras que convierten a alguien en imprescindible. La teoría de la explotación de Erik Olin Wright es compleja y se encuentra vinculada con la tesis del principio de diferencia de Rawls: las desigualdades sociales se justifican si y solo si mejoran la posición de los más desaventajados, siempre y cuando respeten el derecho básico a la libertad y la participación democrática. No es este el momento de analizar la teoría de la explotación que deriva de Rawls, pero sí de señalar un aspecto que la sitúa en parentesco estrecho con Marx y Engels (Moreno Pestaña, 2023). No tiene sentido criticar la propiedad privada si no existen pautas democráticas que permitan a los trabajadores y consumidores gobernar la economía; lo mismo puede señalarse respecto de los privilegios derivados de

la posición en la organización o de los beneficios obtenidos por ciertas destrezas. Que existan privilegios no quiere decir que exista explotación. Para que exista explotación las desigualdades podrían ser prescindibles sin que se produjese una caída de las condiciones de vida de los peor situados, y sin que, por supuesto, se destruyesen los presupuestos democráticos de libertad y participación colectivas. El criterio de explotación es entonces moral, técnico y político: existen privilegios eliminables, en configuraciones sociales accesibles y que respetan los derechos básicos del liberalismo político. Wright no lo presenta exactamente así. A veces invoca el coste excesivo que introducen las desigualdades —por ejemplo, de credenciales— respecto de una producción sin pagar el peaje del que se apropian quienes tienen credenciales, lo cual quiere decir que estas funcionan como un capital que proporciona rentas ilegítimas (Wright, 1994: 86). En otras la dependencia injusta del bienestar de unos respecto del trabajo de otros funciona separando la explotación de la simple dominación: que los carceleros manden a los presos no significa que los exploten (Wright, 2018: 23). Sin embargo, su insistencia en el criterio de empoderamiento social, esto es, de poder transformador democrático es un criterio central para una visión político-moral de la explotación: alguien está explotado siempre que fuera posible desarrollar su actividad de manera igualmente eficaz y sin diferencias caprichosas de trato y retribución.

A propósito del ejemplo de la cárcel, la pregunta que uno podría hacer en este caso es si cabe imaginar una cárcel donde no se domine, al menos en el sentido de control por parte de los carceleros de los activos organizativos. Si incluyésemos dentro de dominar el maltrato y las vejaciones, introduciríamos algo que va mucho más allá del control organizativo. Incluso podría decirse que lo traiciona, al destruir la legitimidad de la organización penitenciaria. Dominar y explotar solo tienen sentido, utilizados críticamente, cuando podemos ofrecer pautas alternativas mejoradas, y cuando las funciones sociales que ejercen las instituciones pueden desarrollarse con otras configuraciones más democráticas.

Quiere decirse que la clave del uso normativo de la explotación y la dominación se encuentra en el empoderamiento social: ¿existen o no formas factibles de realizar modelos alternativos de sociedad o todos ellos, sin excepción, generarían una depresión de transición que no conduciría a nada deseable? Depresión de transición es otro nombre para una crítica social técnicamente ineficaz y moralmente

indeseable: «No hay que convencer a los obreros de que el capitalismo es injusto ni de que incumple principios morales; todo lo que hace falta es un convincente diagnóstico de que el capitalismo es fuente de graves perjuicios *para ellos* —que va contra sus intereses materiales— y que puede hacerse algo al respecto» (Wright, 2020: 19).

Solo así se entiende que Gerald A. Cohen, un referente filosófico de Wright, insista en que defender la igualdad es solo una manera de decir qué desigualdades se consideran tolerables. Un liberal pensará que solo son intolerables las desigualdades de estatus, un liberal de izquierda que también las derivadas del nacimiento y educación, un socialista todas aquellas desigualdades que no deriven de gustos y elecciones y del azar derivado de los mismos. Quedaría una visión socialista comunitaria que prohíbe toda desigualdad derivada del azar porque considera al otro como un bien en sí mismo y sus necesidades como una fuente básica del bienestar colectivo. Una vez claros los valores, se encuentra el problema instrumental: como explica Cohen, el problema socialista es el del diseño institucional y que este sea compatible con lo que sabemos acerca de los incentivos (Cohen, 2011: 48). De nuevo, nos la vemos con la política.

4.2. *Vuelta a la posición contradictoria de clase: ¿Hay dos posiciones latiendo bajo el término «los capitalistas»?*

Erik Olin Wright desarrolla dos vías para la transformación social dentro de un esquema híbrido donde ninguna se presentará de manera pura. La estrategia intersticial se propone desarrollar modalidades alternativas de convivencia que permitirán, si se desarrollan, que la ruptura no sea tan dura y que el problema de incentivos se plantee lo menos posible, pues ya se habrá experimentado, aunque de manera limitada, la solvencia de los diseños institucionales alternativos: en ese contexto la depresión de transición será menos pronunciada y más breve (Wright, 2014: 338). Wright identifica esta posición en el anarquismo, reprochándole su desconfianza dogmática respecto del Estado, aunque, en una nota al pie, identifica la estrategia intersticial con la guerra de posiciones de Gramsci (Wright, 2014: 339).

Si es cierta esa idea, poco diferenciaría la estrategia intersticial de la simbiótica. En ambas se trataría de hacer valer el poder social a través de prácticas participativas más justas y eficaces. Solo se distinguirían en un punto: la estrategia simbiótica, a diferencia de la condición intersticial en su visión anarquista, reconocería que la posición de los capitalistas es ambigua. Este punto es clave en mi aportación.

Erik Olin Wright (1994: 50) se refiere con los intereses contradictorios a los que oponen al proletariado y a la burguesía. Mi uso del concepto es diferente. Los intereses contradictorios derivan de una posición social y revelan que desde esta se prefieren dos situaciones incoherentes entre sí. Por ejemplo, los capitalistas quieren pagar poco a sus obreros y que los otros capitalistas paguen bien, para tener consumidores. Las posiciones contradictorias surgen de un agente que ocupa varias posiciones y los intereses que adscribimos a una son incoherentes con los que adscribimos a otra. En ese sentido, ¿se trata de intereses o posiciones contradictorias?

Expondré primero la explicación de Erik Olin Wright. Los capitalistas rechazan el poder obrero, así como toda intromisión externa en su poder económico. Ahora bien, resulta posible que los capitalistas acaben, pasado el tiempo, reconociendo que la cooperación obrera les facilita un mejor uso de las capacidades de los trabajadores en la producción. Igualmente, las concesiones salariales impiden las crisis de sobreproducción y subconsumo, a las que ha sido propenso el capitalismo a lo largo de la historia. La situación de conjunto se asemejaría a una depresión de transición que se va invirtiendo. La pérdida de poder capitalista se compensaría con una mejora global a largo plazo en tres planos. En el del intercambio, además del sostenimiento de la demanda agregada, el poder negociado impediría que hubiese capitalistas que se comporten como gorriones, esto es, reclutando fuerza de trabajo cuyos costes de formación se asignaron a otros empresarios. Este valor de la cooperación permite apaciguar la contradicción, detectada por Marx y Engels, de que los capitalistas desean siempre bajar los costes laborales de sus trabajadores, pero sin que lo hagan el resto de los empleadores —pues, si así fuese, no existiría una demanda solvente—. En la esfera de la producción, los capitalistas, a corto plazo, persiguen monopolizar el mando en la empresa. Pero la cooperación permite detectar problemas y soluciones ignorados desde la cúspide empresarial, facilita la adaptación a los cambios tecnológicos y favorece el compromiso en la formación profesional. En fin, en el plano de la política, la cooperación impide las rupturas revolucionarias y asegura la paz social.

Analizando el funcionamiento de la democracia ateniense, y la cooperación de clase en la que se fundaba, Heródoto escribió que los Alcmeónidas, el poderoso linaje de Clístenes y Pericles, incluyó al pueblo en su grupo familiar (Mosse, 1987: 25). Así mirado la cooperación entre trabajadores y empresarios representaría un interés colectivo de los

capitalistas que se impone sobre el cortoplacismo individual. En conjunto reforzaría los límites estructurales que el capitalismo impone a su sustitución por otra manera de producir más democrática, justa y no menos viable.

Esta interpretación es tremendamente restringida. Seguramente es exagerado decir, con Arthur Rosenberg, que Atenas bajo Pericles era el modelo de la democracia proletaria o con Hannah Arendt que, si quitásemos la esclavitud, esa Atenas fue el modelo normativo de Marx. Lo cierto es que, fuesen cuales fuesen las intenciones de los Acmeónidas, lo que se generó en Atenas fue mucho más allá que situar al pueblo dentro de una estructura de conflicto intraaristocrática. Fue una alianza de clases que produjo una nueva hegemonía y que cambió tanto al *demos* como a los aristócratas que lo impulsaron y, por un tiempo, lo dirigieron.

Es una posibilidad: hablaríamos entonces de intereses capitalistas que deben ordenarse en una escala de preferencias consistente y de la cual se deriva la necesidad de la cooperación entre empresarios y obreros. Es una manera, por ejemplo, de leer a Marx (2017: 562-565) cuando señala que es necesaria la coacción externa para imponerle al capitalista una legislación fabril. De ese modo, tendríamos una sociedad organizada que funciona como la inteligencia colectiva del capital, sin la que este derraparía en el maltrato de los trabajadores y en la fabricación de mercancías adulteradas. Concluiríamos entonces que el capitalista, si no se le ata corto, no cumple sus funciones de satisfacer necesidades ni sus obligaciones de respetar los contratos. Hace falta quien le recuerde que esta es una conducta suicida.

Si esta es la versión que escogemos, carece de sentido hablar de una posición contradictoria de clase. El capitalista forma parte de una lógica disparatada, tienen que ser otros agentes los que lo sujeten: no es extraño que, atrapado por el delirio, insulte a los inspectores de fábrica de Su Graciosa Majestad llamándolos «Comisarios de la Convención» (Marx, 2017: 352) porque el capital ve jacobinos por todas partes y, soñándose un aristócrata, creyese que la Francia revolucionaria era su enemiga mortal.

Ahora bien: existe otra interpretación posible y me parece que cuadra mejor con la tesis de Erik Olin Wright acerca del beneficio que supone para el empresariado convertirse en modernos Alcmeónidas e integrar al *demos* en su proyecto de futuro. Marx (2017: 402-407) señala claramente que existe una diferencia entre la necesidad de dirección del proceso de producción y el modo en que esta se

ejecuta para beneficio del capitalismo. En ese caso, en el capitalista que piensa a largo plazo, existen dos posiciones sociales contradictorias: aquella que persigue la valorización del capital y aquella que asume funciones organización del proceso productivo. Como señalaba Gerald Cohen (1979: 355), cuando los capitalistas trabajan como empresarios no son capitalistas, sencillamente son trabajadores de funciones productivas básicas. Entonces puede decirse que tienen posiciones contradictorias de clase. Por un lado, persiguen sobrevivir en la competencia bajando salarios, aumentando la jornada de trabajo y eliminando competidores. Por otro lado, saben, en tanto que desarrollan funciones de empresa, que ese sistema es absurdo y desperdicia el talento e impide una dinámica racional de innovación tecnológica. Por tanto, existe un sustrato normativo interno a la posición contradictoria de clase del capitalista y la posición de Wright, si mi interpretación es correcta, consistiría en hacer jugar sus funciones de asignación de recursos, dirección técnica de la producción y riesgo contra aquellas funciones derivadas del proceso de valorización del capital.³

5. A MODO DE CONCLUSIÓN

No existen identidades, insiste Balibar (1997: 45-47), existen procesos de identificación, los cuales se desarrollan a partir de condiciones materiales y simbólicas determinadas. Este enunciado, en el que resuenan las tesis de Foucault sobre los procesos de subjetivación, se aplica perfectamente a la descripción de Wright (2020: 18-19) sobre la identidad de clase. Cuando un sujeto se encuentra enredado en un tejido de explotaciones, algunas de las cuales padece y otras ejerce, existe una necesidad moral de elección de identidades. El trabajo político y moral se juega siempre entre dos extremos, insiste Balibar: el de la existencia de una exclusiva identidad, que llevaría aparejada unos intereses (y entonces la subjetivación, entendida como elección de identidad, no existe) y el de identidades que jamás se fijan y fluctúan permanentemente. La primera situación es la que se imagina el marxismo ortodoxo, la segunda es la que ocurre cuando los agentes no tienen más entidad que sus fijaciones imaginarias flotantes y/o sus juicios permanentes de oportunidad.

En ambos casos, la política, entendida como proceso de deliberación, es imposible. Con una identidad estática solo se puede negociar en una relación de fuerzas, sabiendo que, en cuanto le

³ Para estas tres funciones de la empresa moderna véase Domènech (2019: 236).

sea favorable, aplastará a su oponente. Con una identidad fluctuante desaparecen las condiciones de ejercicio del compromiso colectivo, porque cambian las condiciones mínimas que permiten deliberar: solo existen estados transitorios donde se van fijando funciones de utilidad que se van amasando con su correspondiente proyección afectiva. Si los proletarios tuvieran un solo interés, y lograrán la fuerza suficiente, solo existiría una política: la del ejercicio del poder en su versión más burda —lo mismo cabe decir de la burguesía—. Si los agentes carecen de cualquier principio de identidad, únicamente resta surfear sus cambios de humor y evaluación en un escenario antipolítico: el neoliberalismo, en tanto extensión empresarial del cálculo, sería el único gobierno de los agentes (Balibar, 2012: 47-49).

Por supuesto, no se trata solo de saber qué posición es la correcta, sino cuál elegimos para moldear el mundo. Cabe elegir la idea de los intereses homogéneos y declaramos ajenas a la política las relaciones donde esos intereses parezcan complicarse y los explotados parezcan explotadores: la experiencia de la opresión de género, puesta en sordina política por cierto obrerismo, es un ejemplo. Cabe elegir la de los intereses plurales con el objetivo de vaciar de sentido las instituciones y convertirlas en simples redundancias de las decisiones agregadas en el mercado económico, político y cultural. Por supuesto, eso supone obviar que los mercados se encuentran prefigurados por agentes dotados de poderes cuasifeudales de producción de necesidades. Cabe elegir, es la que defiende, la idea de que nuestros intereses no son fáciles de definir porque tenemos distintas posiciones sociales y debemos decidir cuál es la que preferimos normativamente.

La elección de identidad introduce la civilidad. En ese sentido, y en cuanto productora de instituciones, la política transformadora no ignora las cualidades de dirección política y empresarial. La lucha por romper con la burguesía llevaría, de lo contrario, a una destrucción de capacidades económicas y políticas. Siempre puede pensarse que la población organizada debe mostrar sus capacidades de dirección y gestión, y no es otro el sentido de la estrategia simbiótica. También puede pensarse que existe una inteligencia política y empresarial en las elites, la cual sobrepasa sus deseos de dominación política y sus prácticas de explotación económica. Lo importante es que, en ese momento, la transformación social se mide por sus potencias de construcción de instituciones históricamente valiosas. Cuando conoció las políticas de colectivización forzosa, Bujarin puso el grito en el cielo y reprochó a Stalin la reconstrucción de instituciones

feudales por medio de la extracción policiaca de la corvea. Civilidad supone siempre otra institución y que esta merezca el nombre de progresiva respecto a lo que se deja atrás. Que en el camino de lucha se utilice la fuerza es algo inevitable, pero es muy importante saber hasta qué punto. Que esta no destruya las capacidades acumuladas implica que no genere transiciones hacia algo que colapsará en la degradación institucional: en sentido emancipatorio serían entonces transiciones hacia ninguna parte.

6. BIBLIOGRAFÍA

- Balibar, É. (1997). *La crainte des masses. Politique et philosophie avant et après Marx*, París: Galilée.
- Balibar, É. (2010). *Violence et civilité. Weltek Library Lectures et autres essais de philosophie politique*. París: Galilée.
- Balibar, É. (2012). *La proposition de l'égalité. Essais politiques 1989-2009*. París: PUF.
- Balibar, É. (2015). *Violence, politique, civilité*. Balibar, É., Caloz-Tschopp, M. C., Insel, A., Tosel, A. *Violence, civilité, révolution*. París: La Dispute.
- Balibar, É. (2017). Octubre 1917: la revolución un siècle après. *Histoire interminable. D'un siècle l'autre. Écrits I*. París: La Découverte, 55-87
- Brecht, B. (1998). *Más de cien poemas*. Madrid: Hiperión.
- Cohen, G. A. (1979). The Labour Theory of Value and the Concept of Exploitation. *Philosophy and Public Affairs*, vol. 8, n.º 4. 338-360
- Cohen, G. A. (2011). *¿Por qué no el socialismo?* Buenos Aires: Katz.
- Domènech, A. (2019). *El eclipse de la fraternidad. Una revisión republicana de la tradición socialista*. Madrid: Akal.
- Hegel, G. W. F. (1997). *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal (I)*. Barcelona: Altaya.
- Lenin, V. I. (1977). *¿Cómo debe organizarse la emulación? Obras escogidas en doce tomos. Tomo VII*. Moscú: Editorial Progreso, 455-465
- Lowy, M. (1979). *Georg Lukács-From Romanticism to Bolshevism*, Londres: NLB.
- Lukács, G. (1977). Bolshevism as a Moral Problem. *Social Research*, 44 (3), 416-424
- Lukács, G. (2014). *Tactics and Ethics 1019-1929. The Questions of Parliamentarism and Other Essays*. Londres: Verso.
- Marx, K. (2017). *El capital. Crítica de la economía política. Libro primero. El proceso de producción del capital*. Madrid: Siglo XXI.
- Merleau-Ponty, M. (1947). *Humanisme et terreur. Essai sur le problème communiste*. París: Gallimard.

- Montaigne, Michel de (2019). *Les Essais*. París/Burdeos: Robert Laffont/Mollat.
- Moreno Pestaña, José Luis (2023). Los enigmas de la esfinge y el capital político. Qué podemos aprender hoy de la lectura de Marx/Engels sobre la Comuna de París”, *Argumenta Philosophica* (en prensa).
- Mosse, C. (1987). *Historia de una democracia: Atenas*. Madrid: Akal.
- Pzeworski, A. (1981). Material Interest, Class Compromise and the Transition to Socialism. *Politics and Society*, nº 2, 125-153.
- Wright, E. O. (1994). *Clases*. Madrid: Siglo XXI.
- Wright, E. O. (2014). *Construyendo utopías reales*. Madrid: Akal.
- Wright, E. O. (2018). *Comprender las clases sociales*. Madrid: Akal.
- Wright, E. O. (2020). *Cómo ser anticapitalista en el siglo XXI*. Madrid: Akal.