

SOBRE LA INTERPELACIÓN ÉTICA, EL PODER, LAS INSTITUCIONES Y LA ESTRATEGIA POLÍTICA*

Enrique Dussel

RESUMEN

Se intenta presentar una descripción positiva del Poder político, no como dominación, sino como unidad de voluntades de los ciudadanos en el consenso discursivo. El Poder no se "toma", se ejerce o se destruye. Las instituciones son mediaciones necesarias para la vida; para la vida humana, para la vida política. La "Disolución del Estado" es un postulado de orientación de la praxis política, como el "Reino de la Libertad" era para Marx un postulado de la acción económica (en tiempo de trabajo "cero" de imposible realización empírica, como el comunismo, pero que servía de criterio para la distribución del excedente, no como acumulación de ganancia en el capital sino como disminución de las horas de trabajo). De la misma manera la Disolución del Estado es un postulado a fin de ir subjetivando responsablemente las exigencias de un Estado democrático de plena participación al servicio de todo el pueblo, y no de minorías opresoras.

SUMMARY

The article attempts to present a positive description of political power, not as domination but as the unity of citizens' wills in the discursive consensus. Power is not "taken", it is exercised or destroyed. Institutions are necessary mediations for life: for human life, for political life. The "dissolution of the state" is a postulate to orient political praxis, just as the "reign of freedom" was for Marx a postulate of economic action (with zero labour time, like communism, being impossible to realise empirically, but serving as criterion for the distribution of the surplus, not as accumulation of profit for capital but as reduction of the hours of labour). In the same way the dissolution of the state is a postulate which points to the responsible subjectivisation of the demands of a democratic, fully participative state at the service of the people and not of repressive minorities.

* "Diálogo con John Holloway", llevado a cabo en el Aula Magna de la Facultad de Filosofía de la UNAM, Ciudad de México, con la presencia de John Holloway y Atilio Borón.

Este diálogo, en el que tengo sólo algunos minutos para exponer mi posición y comenzar así un debate entre nosotros y con los estudiantes presentes, deberá centrarse –por la indicada limitación de tiempo– en cuatro aspectos, de los muchos que la provocativa obra de nuestro autor, *Cambiar el mundo sin tomar el poder. El significado de la revolución hoy*,¹ nos presenta. En los títulos de los párrafos se indican los temas.

De todas maneras, y antes de iniciar la exposición, deseo expresar que tal obra debe ser recibida con el mayor aplauso, ya que nos permite una discusión seria, tan necesaria que, espero, sea el inicio de un estado permanente de discusión en esta tan trágica situación nacional e internacional en la que nos encontramos.

§ 1. SOBRE EL GRITO, LA INTERPELACIÓN ÉTICA Y LA CREACIÓN

Hace muchos años escribí este texto:

El *¡Ay!* del grito de dolor producido por un golpe, una herida, un accidente, indica de manera inmediata no *algo* sino *alguien* [...]. *Lo que dicho grito dice es secundario; lo fundamental es el decir mismo, el que alguien dice algo.* En el grito de dolor no se avanza sólo *lo dicho* sino el *decir*, la persona misma, la exterioridad que provoca: que *voca* o llama al auxilio. [...]. El grito de dolor como el *¡Tengo hambre!* exige una perentoria respuesta. La respuesta que obliga a la responsabilidad: ser responsable o tomar a cargo al que clama y a su dolor [...]. El *¡Ay!* del dolor primero, el *¡Tengo hambre!* ya articulado en un lenguaje, una clase social, un pueblo, un momento de la historia, dice referencia a la Realidad o exterioridad de todo sistema constituido. No pueden ser expresiones ideológicas. Son las palabras políticas primeras, las que instauran nueva totalidad de lenguaje y de formulaciones conceptuales de sentido.²

Antonio Negri, el encarcelado que sufre en su piel el poder absoluto de un cierto tipo de Estado, agrega:

*La potencia se forma en el dolor.*³ En el momento mismo en que incluye dolor, *la potencia se abre a la comunidad.*⁴ Y la profundización continua de la cues-

tión ontológica de la *potencia* [...] cuando alcance el límite extremo de la negación del Ser [...] logrará salir, *no mediante una dialéctica*⁵ que convierta lo negativo en positivo, sino [...] a través de la *nueva* afirmación de la totalidad concreta del Ser.⁶

Y al criticar en cierta manera a Axel Honneth indica:

La compasión va más allá del reconocimiento, del concepto, de la representación. No puedo representarme el dolor si no lo vivo. No puedo reconocer al otro que es presa del dolor si no me compadezco [...]. La ontología de la comunidad se descubre a través del *padecer-juntos*, una manera de padecer que, por lo tanto, se aparta de la pasividad y se hace constructiva Ética.⁷

Y concluye:

A la luz de esto, la idea de *potencia* se revela cada vez más como una *idea de la creación* [...]. La creación es el sentido de la vida [...]. Una *potencia* que renace de las cenizas de su primer consumo. Una innovación potente. Un excedente del Ser, de la materialidad, original e independiente de toda finalidad, que se difunde por todo el mundo.⁸ Mientras que, para el sujeto, la única declaración de existencia posible es la tragedia, para la *conciencia del dolor* y para el cuerpo, la redención.⁹

El encarcelado, desde el zefardita expulsado de la Sinagoga de Amsterdam, ha construido una ética impresionante y sobre ésta una política económica, pero falta de mediaciones institucionales (véase § 3).¹⁰

Holloway le indica que, más radicalmente aún, no se ha de partir de la pura afirmación o la positividad de la *potencia* acumulada, sino de la negatividad:

La negación no proviene de nuestra esencia sino de la situación en la que nos encontramos. No gritamos y empujamos más allá porque es propio de la naturaleza humana [hacerlo], sino, por el contrario, porque estamos separados de lo que consideramos que es la humanidad. Nuestra negatividad no

surge de nuestra humanidad, sino de la negación de nuestra humanidad, del sentimiento de que la humanidad es todavía-no, de que es algo por lo que se debe pelear.¹¹

En efecto, de lo que se trata es partir del oprimido *como oprimido* sufriente *en la Totalidad*.¹² Es la “negación de la negación” dialéctica (negar al esclavo en su esclavitud [que es negación de su humanidad], negar al trabajador asalariado su subsunción en el proceso de trabajo del capital [que es negación de su dignidad autónoma], negación del “poder-sobre” para liberar al “poder-hacer”, etc.). Sin embargo, de manera todavía no precisa (porque Negri no ha superado la ontología de la Totalidad, desde la *Exterioridad*, como lo sugiere el mismo Marx¹³) pero correcta, propone que la *afirmación* del esclavo como ser humano, *como libre*, es anterior (en el orden de la toma de conciencia transformadora, revolucionaria) a la negación. A este momento afirmativo, positivo y creativo (con Negri) lo hemos llamado “momento *analéctico*”.¹⁴ Marx nos habla de que antes de la subsunción en el capital, “negativamente” el “trabajo vivo” es la “pobreza absoluta”, pero “positivamente” será la “fuente creadora del valor” desde la nada del capital (cuando crea plusvalor más allá del tiempo necesario y después de haber “reproducido” el valor del salario).¹⁵ Una vez subsumido, el “trabajo vivo” es *negado* en su dignidad y deviene sólo una mediación para el aumento de valor. Esta segunda *negación* debe distinguírsela de la primera. La primera es el “pobre” (*pauper ante festum*, escribe Marx) antes de la subsunción; la segunda negación es propiamente la *negación* en el sentido de Holloway; la *positividad* del pobre o la trascendentalidad del trabajo vivo por sobre la mera “fuerza de trabajo” es ambiguamente afirmada por Negri. En efecto, es la positividad creadora del trabajo vivo sobre subjetividad *nunca del todo asumible por ningún sistema* (incluso el capital) lo que le asigna la posibilidad positiva (*potentia* definida ambiguamente por Negri, desde Spinoza) de toda transformación, revolución.

En *El capital* Marx toca el tema de la negación y la positividad desde un punto de vista económico. Negri y Holloway también desde el político. Este pasaje de lo económico a lo político es perfectamente permitido, y Marx lo hace frecuentemente en sus *ensayos* políticos.

Debo indicar entonces que, a mi juicio, Negri y Holloway tocan la cuestión pero puede ser objeto de mayor precisión. Parte del debate futuro.

§ 2. SOBRE EL PODER

Holloway distingue entre “poder-hacer” y “poder-sobre”. Pero me parece que falta un sentido más trabajado de sus determinaciones propias.

Permítaseme un rodeo a la cuestión a partir de la realidad de la vida. El ser humano es un ser vivo. Marx tuvo por último horizonte de su reflexión crítica a la vida humana. El capital, por ser imposibilidad de crecimiento de vida, se le denominó “capital muerto”, como un vampiro que chupa la sangre (metáfora de la vida en el pensamiento semita) del obrero. Marx escribe:

Físicamente el ser humano *vive (lebt)* [...]. Que el ser humano *vive (lebt)* en la naturaleza quiere decir que la naturaleza es su corporalidad, con la cual ha de mantenerse en proceso continuo para *no morir* [...]. La *actividad vital*, la *vida* productiva misma, aparece ante el ser humano sólo como un medio para la satisfacción de sus necesidades [...]. La *vida* productiva es, sin embargo, *vida* genérica. *Es la vida que produce la vida.*¹⁶

La vida humana, entonces, es el punto ontológico de partida, de Marx y de una Política de Liberación. Leamos un texto del primer A. Schopenhauer, quien afirma como nadie una filosofía de la vida, referencia en esta cuestión de la primera Escuela de Frankfurt, de la cual se deriva una ontología de la voluntad y del poder:

Lo que la Voluntad (*Wille*) quiere es siempre la Vida (*Leben*) [...]. Decir *Voluntad de vivir (Wille zum Leben)* es lo mismo que decir lisa y llanamente Voluntad, y sólo por pleonasma empleamos aquella frase [...]. Allí donde hay Voluntad hay también Vida. Por consiguiente, a *la Voluntad de vivir (Lebenswillen)* le está siempre asegurada la vida (*das Leben gewiß*), y mientras ella aliente en nosotros, no debemos preocuparnos por nuestra existen-

cia [...]. El nacer y el morir son cosas que pertenecen al fenómeno de la Voluntad y, por lo tanto, a la Vida.¹⁷

La vida humana es el fundamento de la voluntad. La voluntad no es sino el “querer vivir”, el *querer* del viviente por el que se afirma positiva y tendencialmente en su ser viviente. Por su parte el poder es el despliegue de la misma voluntad de vivir.

A su vez Heidegger, cuando comenta la obra de Nietzsche, va introduciendo el problema del poder de una manera inadecuada, reductiva. Lee-mos en su obra *Nietzsche*: “La Voluntad es en sí misma Poder (*Macht*). Y el Poder es la permanencia del querer en-sí-mismo. La Voluntad es Poder, y el Poder es Voluntad”.¹⁸

Hasta aquí podemos seguir su reflexión. En efecto, el poder es un momento de la voluntad, es la determinación de la voluntad como querer vivir que “pone” las mediaciones para la reproducción de la vida. El “poder-poner” las mediaciones para la sobrevivencia es toda la cuestión ontológica del poder. Pero de inmediato la reflexión se vuelve reductiva, toma por un atajo de la senda que se aparta del concepto pleno del poder: “Porque el *estado-de-resuelto* por sí mismo del *ser-señor* de la Voluntad es un querer ir más allá de sí mismo, es por lo que la Voluntad es Potencia (*Mächtigkeit*) que se potencia (*ermächtigt*) como Poder (*Macht*)”.¹⁹

Vemos entonces que se define el poder como el “ser-señor”

La esencia del Poder (*das Wesen der Macht*) es la Voluntad que tiene más-Poder (*Mehr-Macht*), y lo es cuando el Poder ejerce el poder como Poder-que-se-sobrepasa (*Uebermächtigung*) [...]. Lo que debe sobrepasarse es lo que ofrece resistencia y que es estable y sólido, que se mantiene y permanece y se conserva. Por el contrario, el que sobrepasa tiene necesidad de *poder* salir de sí hacia un grado más elevado de Poder, lo que por su parte exige una posibilidad de aumento.²⁰

Pero este poder se ejerce sobre otros seres humanos (es, de alguna manera, el “poder-sobre” de Holloway). Para Heidegger, siguiendo a Nietzsche,

el poder es "capacidad de ser-Señor (*Herrsein*) y poder dominar (*Befehlen-Koennen*)"²¹ a otros seres humanos.

Vemos entonces que hay dos maneras de comprender al poder. Una afirmativa, que describe en primer lugar al poder como la expresión de la voluntad, que es el querer del viviente que se afirma como el que lucha por permanecer y aumentar la vida, al "poder-poner" los medios (entre ellos las instituciones) para dicha reproducción. Este primer sentido del "poder" no se puede "tomar", como cuando se dice "tomar el poder". El "poder" es un momento de la plenitud de la voluntad y la vida, se tiene como una facultad necesaria en la afirmación de la vida. El poder puede negarse en otro, pero no puede extinguirse jamás, mientras alguien viva. Mientras viva el viviente que quiere vivir, como voluntad, tendrá siempre poder, aunque sea potencialmente. No "lo toma" sino que "lo es" (es su misma voluntad como afirmación de vida que intenta sobrevivir).

En este sentido el oprimido (negado) sigue teniendo siempre, mientras viva, voluntad de vivir (que cuando se pierde, se pierde todo), y por lo tanto luchará para poder *ejercer* (no *tomar*) el *poder-poner* los medios para su plena sobrevivencia que el dominador le niega. Esta afirmación no está clara en Holloway.

En un segundo sentido, como "Voluntad de Poder" (*Wille zur Macht* nietzscheano) es voluntad *sobre* los otros, y por lo tanto el "poder-poner" del dominador niega el poder de los dominados. Esto puede expresarse, desde Foucault, no de manera bipolar, sino como un campo de estructuras de fuerza, poderes entrecruzados, complejos, como mayor o menor dominio o complicidad. Pero al final, en su sentido negativo y defectivo, aquí el poder es "poder-sobre" (en el sentido de Holloway).

Nuevamente, Antonio Negri entiende como *potencia* la acumulación de poder que se ejerce sobre el dominado, el sufriente, el negado (hoy el mítico *Imperio* del filósofo italiano). Esa indicación está en la dirección del tema. En efecto, esa acumulación de *potencia* es positiva, creadora. Y, por ello, el poder no "se toma", sino que en su aparente impotencia el oprimido acumula capacidad en su poder-poner mediaciones para la vida, poder que no puede expresarse *todavía*. La cuestión entonces sería: ¿cómo transformar el mundo acumulando poder? Pero si el poder es sólo defectivo,

dominación (como para Max Weber, Carl Schmitt y tantos otros), esa pregunta afirmativa no es posible.

Por lo tanto, hay: a) un poder *negativo* que es el "poder-sobre" los otros, y b) un poder *creador positivo* que es el "poder-anterior-y-por-sobre-el poder-sobre"²² que se acumula en la exterioridad del sistema, en la interioridad de la subjetividad, en las comunidades críticas (movimientos sociales, partidos políticos críticos, asociaciones productivas de trueque o fuera del mercado, etc.), distintos tipos de utopías, insignificantes para el sistema, pero un lugar donde la vida comienza a soñarse ("¡Otro mundo es posible!", del Foro de Puerto Alegre) como una posibilidad afirmativa de la esperanza (a la Ernst Bloch, desde la narrativa popular, que es la gran narrativa épica anto-posmoderna) *más allá del capital y del Estado opresor*.

§ 3. SOBRE LAS INSTITUCIONES Y LA "DISOLUCIÓN DEL ESTADO"

Así como hay una posible descripción crítica, aun revolucionaria del poder (como la acumulación de fuerza que llega en el momento que se transforma en un efectivo poder poner las mediaciones para la vida, porque se *ejerce el poder creativo*), de la misma manera se necesita una filosofía política de las *mediaciones políticas* para la permanencia y aumento de la vida humana en comunidad. Un cierto nihilismo político, ahora presente de manera distinta en A. Negri y en J. Holloway, al plantear reductivamente la cuestión de las *instituciones políticas* —como reductivamente se presentó el concepto de poder, sólo negativo—²³, impide comprender la cuestión del Estado, macro-institución política de la que desde Habermas a Nozick (el anarquismo de derecha),²⁴ incluyendo Negri y Holloway, quieren convencernos que es bueno que desaparezca definitivamente.

En estos dos últimos párrafos nos internamos en lo que hemos denominado la esfera de la *factibilidad*.²⁵ "Factible",²⁶ aquí en sentido práctico (como lo posible de ser operado), se encuentra en el orden de la razón estratégica (subsumiendo la instrumental).

La factibilidad es el amplio margen entre dos límites: a) la muerte (como límite absoluto que no puede superarse) y lo *empíricamente* imposible, y b) lo *empíricamente* posible para la vida humana.

Dentro de lo posible empíricamente para la vida humana, y necesario para ese fin, se encuentran las instituciones, que a través de los milenios fueron disminuyendo los instintos para abrirlos al nivel de las culturas. Las instituciones reemplazan, de alguna manera, la pretensión de "permanencia" de los instintos, y aunque son meramente posibles tienen otro estatuto en la temporalidad,²⁷ instituciones que de todas maneras están roídas desde su origen por una inevitable entropía.²⁸

En función del corto tiempo de esta corta ponencia no podremos ir sino a lo esencial del argumento. Siendo el ser humano un ser viviente, nos dice Marx, son necesarios satisfactores "naturales [que] aparezcan en forma de alimentación, calefacción, vestido, vivienda, etc."²⁹ Éstas y todas las demás mediaciones para la vida (lingüísticas, familiares, políticas, estéticas, etc.) necesitan ser producidas en comunidad, distribuyendo las funciones ordenadas en un todo institucional que permite la permanencia y el aumento de la vida de la comunidad. La caza, la recolección, la pesca, hasta la agricultura y el pastoreo, la organización del clan, las étnicas, las ciudades, las confederación de las ciudades, exigieron instituciones. La institución es una relación heterogénea y funcional de sujetos, intersubjetiva, que aumenta la *factibilidad* en la reproducción y desarrollo de la vida humana. El mismo Hume mostró que, así como en el nivel del conocimiento la mente infería el *principio de causalidad*, en el plano práctico o moral-político, la mente infería, también, un *principio de justicia* que exigía instituciones para la posibilidad de la permanencia de la vida.³⁰

Toda institución en su momento creativo, para responder a las exigencias de la permanencia y aumento de la vida, incluye siempre una *disciplina*. Los críticos antiinstitucionales indican con razón que dicha disciplina se convierte pronto (o desde su origen) en *represión*. Este fue el tema, por ejemplo, de Herbert Marcuse, en su famosa obra *Eros y civilización*. Por mi parte, pienso que las instituciones son necesarias para la vida, y que desde su origen disciplinario constituyen un necesario instrumento civilizatorio (en aquel sentido de la expresión de Marx: "the civilizing power of capital"). Toda institución, diacrónicamente en su origen creativo, responde a las exigencias de la vida de la comunidad en mucho y mejor grado que la

institución que ha sido sustituida. El feudalismo fue reemplazado exitosamente por el capitalismo. Pero en la necesaria diacronía de las instituciones, con el tiempo, en su entropía, se tornan no una mediación de la vida, sino en una crisálida de la que el viviente debe negar para poder obrar un aumento de vida. Por esto, porque toda institución no es perfecta, porque siendo temporal y finita tendrá un fin, nadie puede negar *a priori* la inevitabilidad de la revolución. Aun el mayor conservador caería en contradicción, si afirmara que el sistema actual es perfecto, y sólo siendo perfecto podría ser eterno, y sólo siendo eterno no tendría fin, y por ello sería reemplazado por otro sistema. La instauración de otro sistema, radicalmente hablando, es una revolución, nadie puede negar *a priori* su posibilidad. El juzgar estratégicamente ahora y aquí su posibilidad *empírica* es otra cosa.

El Estado es una macro-institución política. En tiempo reciente, Foucault, contra la bipolaridad política del dominador-dominado en el campo político en manos de la única instancia de ejercicio del Poder, tal como un cierto marxismo *standard* lo afirmaba, intentó mostrar que el poder estaba diseminado, no de manera bipolar sino multipolar, en micro-instituciones, que disciplinaban el cuerpo en diferentes niveles del ejercicio del poder. El poder panóptico de las prisiones, de los psiquiátricos, de las escuelas, y tantos otros, fragmentaban el poder y significan una crítica a la macro-institución estatal. Una antigua tradición originada en Stirner o Bakunin, continuada por Sorel o Pelloutier, y que se interna en nuestra época con el mismo Foucault, con Negri y Holloway, manifiesta la necesidad de la "disolución del Estado". Se trata, sin embargo, de toda la cuestión de las instituciones en el desarrollo filogenético de la especie *homo* y que se ha ido "depositando" en estructuras sistémicas e institucionales, en las que por último se cifra toda la problemática del diagnóstico de la naturaleza de lo político y económico en cuanto tal, que dan el fundamento para el nivel estratégico propiamente contingente (del próximo § 4).

Querría ir directamente a la cuestión. La acción política que intenta cambiar o "transformar" el mundo se dirige *inevitablemente* a las instituciones. Cometería una contradicción preformativa (o en sus propios tér-

minos) si quisiera "transformar" nada. Lo que se trans-forma es lo ya "formado". Se le cambia la "forma" ya dada. Al caos o a la pura disidencia no puede transformarse ni ser disidente. Al caos se lo "forma", se lo institucionaliza para la permanencia de la vida; a la disidencia, que es muerte y no-poder porque al no haber ningún acuerdo el poder-poner de cada uno se opone al contrario y se anulan (no pueden crear ninguna mediación para la vida), se lo supera con algún consenso. A la "forma": institución o consenso, se los "cambia-de-forma", se los "trans-forma" a través de un momento de aparente caos superador o de disidencia creadora, para alcanzar un grado superior de "forma". Trans-formar o cambiar no es meramente destruir: es de-construir para innovar en una mejor construcción. La revolución no es sólo ni principalmente destrucción: es tener un principio orientador tanto de la deconstrucción (no es asunto de destruir todo, sino lo irrecuperable) como de la nueva construcción. El que no tiene principio de nueva construcción (no digo reestructivo), no es revolucionario sino un bárbaro destructor, simplemente.

Millones de seres humanos no pueden permanecer y aumentar la vida en comunidad sin instituciones. Deberíamos irracionalmente volver al paleolítico. No. De lo que se trata es de la "trans-formación" (*Veraenderung*, decía Marx) de las instituciones cuando de mediaciones para la vida se han transformado en instrumentos de muerte, de impedimento de vida, lo cual se observa empíricamente en el grito de dolor de los oprimidos, que son los que sufren las instituciones. Dichas instituciones entrópicamente represivas ejercen el poder-sobre sus víctimas, cuyo poder-poner sus mediaciones ha sido negado, se encuentra reprimido.

En la acción estratégica puede haber un principio o postulado político fundamental, así como en el orden económico Marx propuso un postulado económico: el Reino de la Libertad. Nos dice Marx: "De hecho, el *Reino de la Libertad* (*Reich der Freiheit*) sólo comienza allí donde cesa el trabajo determinado por la necesidad y la adecuación a finalidades exteriores,³¹ con arreglo a la naturaleza de las cosas, por consiguiente, *más allá* (*jenseits*) de la esfera de la producción material propiamente dicha".³² Este "más allá" indica la trascendentalidad de un *imposible empírico*, pero posible como postulado, ya veremos. Ese postulado se define así: "La libertad en

este ámbito [económico] sólo puede consistir en que el hombre socializado, los productores asociados, regulan racionalmente ese intercambio suyo con la naturaleza poniéndolo bajo su control *comunitario* (*gemeinschaftliche*), en vez de ser dominado por él como por un *poder ciego*".

Este contenido ideal del postulado, empíricamente imposible, es un principio de orientación material de la acción. ¿En qué está pensando Marx? Creo que está pensando, como en muchos otros temas, en el último Kant (posterior a la *Crítica del Juicio*). Kant escribe sobre la cuestión de una paz perpetua:

La paz perpetua (el fin último del derecho de gentes en su totalidad) es ciertamente irrealizable. Pero los principios políticos que tienden a realizar tales alianzas entre los Estados, en cuanto sirven para *acercarse* (*Annäherung*) continuamente al *estado de paz perpetua*, no son irrealizables, en la medida en que tal *aproximación* es una tarea fundada en el deber y, por tanto, también en el derecho de los seres humanos y los Estados.³³

Kant llama a estas ideas regulativas, "principios de orientación de la acción". Marx sabe que el Reino de la Libertad (tiempo cero de trabajo, económica perfecta, "tiempo libre" máximo) es *imposible empíricamente*, pero permite orientarnos bajo el principio que en toda acción o transformación institucional es necesario pensar en un postulado donde los trabajadores "bajo un control *comunitario* [...] lleven a cabo con el mínimo empleo de fuerza y bajo las condiciones más dignas y adecuadas a su naturaleza humana",³⁴ sin embargo, toda posible producción, no sólo la capitalista sino la poscapitalista, será siempre *empíricamente* una economía factible, es decir:

Pero éste *siempre* (*immer*) sigue siendo el Reino de la Necesidad. *Más allá* (*jenseits*) del mismo empieza el desarrollo de las fuerzas productivas, considerado como *un fin en sí mismo*,³⁵ el *verdadero Reino de la Libertad*, que sin embargo sólo puede florecer sobre el Reino de la Necesidad como su base. La reducción de la jornada laboral es la condición básica.

Si el comunismo es el Reino de la Libertad,³⁶ es el postulado que orienta la reflexión crítica. Así, para entender el mundo fetichizado, debe desplegarse igualmente el postulado de la razón económica (texto posterior al del tomo III indicado):

Imaginémonos finalmente, para variar, una asociación de seres humanos libres que trabajen con medios de producción *comunitarios* (*gemeinschaftlichen*) y empleen, conscientemente, sus muchas fuerzas de trabajo individuales como una fuerza social [...] A los meros efectos de mantener un paralelo con la producción de mercancías, supongamos [...].³⁷

Para entender el tema del encubrimiento del sentido en que la mercancía se había autonomizado en el valor de su sustancia (el trabajo vivo), Marx recurre al mismo postulado que le permitía describir, por defecto, el fetichismo de las mercancías.³⁸ Pero ese postulado es, igualmente, orientación de toda estrategia de transformación parcial o revolucionaria.

Pero, no debe olvidarse, el comunismo no es un momento empírico futuro de la historia... es un postulado de orientación práctica de imposible realización histórica. Pretender realizar en la historia un postulado abre la brecha de un marxismo libertario (que no es de liberación) que se quita el piso bajo sus pies y queda imposibilitado de toda acción político-estratégica factible.

Así como Marx procede en la economía, de la misma manera deberemos proceder en política en el nivel de la factibilidad macro-institucional. La "disolución del Estado" debe ser definida como un postulado político. El intentarlo empíricamente lleva a la "falacia antiinstitucional" y a la imposibilidad de una política crítico-transformativa. Decir que hay que transformar el mundo sin ejercer el poder de las instituciones, incluyendo el Estado (que hay que transformar radicalmente, pero no eliminar) es la "falacia" en la que caen Negri y Holloway.

Las instituciones dadas, vigentes –aun el Estado particular (ya que no hay prácticamente ningún Estado con una "nación" como base) como una macro-institución política–, nunca son perfectas, siempre exigen transformación. Pero las instituciones se tornan diacrónicamente represoras

en extremo en su momento entrópico final. La *hegemonía*, el consenso vigente que se ejerce sobre los "obedientes" a la dominación legítima de Weber,³⁹ deja lugar a la *dominación*. Las estructuras del Estado, al servicio de los intereses económicos de las clases dominantes de los países metropolitanos poscoloniales se tornan definitivamente represoras. Las masas populares⁴⁰ van cobrando conciencia del grado de su opresión. Esta acumulación de *potencia*, en parte en la exterioridad de las estructuras del Estado particular, pero en el "seno del pueblo" (que puede tener contradicciones), se enfrenta a las instituciones políticas vigentes para "trans-formarlas" (en parte, nunca *reformistamente*,⁴¹ aunque no siempre de manera revolucionaria),⁴² no necesariamente para destruirlas (también se puede si fuera exigido por los postulados); pero sí para usarlas y transformarlas según sus fines y según el grado de correspondencia a la permanencia y el aumento de la vida y participación simétrica democrática del pueblo de los oprimidos.

El antiinstitucionalista cree que en la destrucción del Estado se alcanza un fin importante en la ruta hacia la liberación. Dicha destrucción pura es irracional. Ha confundido la "Disolución del Estado" como postulado (imposible empíricamente pero principio de orientación estratégico) con su empírica negación.

¿Cómo puede entenderse el postulado de la "Disolución del Estado"?

El anarquismo de derecha, como el de Nozick, propone la disolución del Estado o algo próximo a su disolución como "Estado mínimo". El mercado máximo produce equilibrio, y en la formulación de F. Hayek, lo que debe hacer el Estado mínimo es destruir los monopolios que impiden el libre fluir del mercado. Un sindicato que pide aumento de salarios es un monopolio, porque impone al mercado una exigencia que no emana de la libre competencia. Es entonces deber del Estado disolver el sindicato.

En función de esta definición de mercado total, la globalización bajo la dominación (no bajo la hegemonía, porque lo perdido ha pasado al uso de la última instancia: a fuerza armada), propone la disolución o debilitamiento de los Estados particulares de los pueblos poscoloniales. El Estado poscolonial, aunque dominado por las burocracias privadas de las trasnacionales, que impone a la burocracia política de dichos Estados sus

mismos miembros (por ejemplo, un distribuidor de Coca-Cola como presidente), todavía es la última resistencia posible de los pueblos oprimidos. Disolver sus Estados o debilitarlos al máximo es quitarles la única posible defensa. La segunda guerra de Irak es una guerra contra el Estado particular poscolonial que, aunque corrompido y dictatorial, en un cierto nacionalismo interponía todavía alguna resistencia.

Por todo esto resulta trágico que una cierta izquierda coincida con el Imperio norteamericano, *home-state* significativo de las transnacionales y última instancia de poder cifrado en su estructura económico-político-militar, en disolver el Estado particular. Si los europeos con Habermas parecieran que disuelven el antiguo Estado particular, es para fortalecer estratégicamente una Confederación de Estados en la Unión Europea. En América Latina, si se procediera a la organización de la Confederación de los Estados Latinoamericanos, sin Estados Unidos o España, también sería conveniente tal debilitamiento. Pero por el momento no es esa la situación.

Toda lucha por la entera disolución fáctica del Estado particular poscolonial es un proyecto ambiguo.

Otro asunto es la lucha por la transformación del Estado particular poscolonial en vista de un postulado político de "Disolución del Estado" en cuanto tal. Esto significaría que en toda creación de nueva institución, en todo ejercicio de un poder institucional o en la transformación de todas las instituciones (la transformación del Estado) se tuviera como principio de orientación la "Disolución del Estado", pero no como negación objetiva de las instituciones, sino como subjetivación responsable de sus funciones en un Estado democrático, popular, social, donde todos sus miembros asumieran a tal grado sus responsabilidades, en donde la representación se fuera *acercando* (para usar la palabra kantiana) al representado; la participación simétrica de los afectados se hiciera carne en todas las acciones políticas, a tal grado, que el Estado dejara de *pesar*, se hiciera más ligero, más transparente, más público. No sería un "Estado mínimo" (dejando todo al mercado o a la imposibilidad de ciudadanos perfectos),⁴³ sino más bien un "Estado subjetivado" en los ciudadanos a tal punto que la institucionalidad se iría tornando transparente, la burocracia sería mí-

nima, pero su eficacia e instrumentalidad en cuanto a la permanencia y aumento de la vida humana, sería *máxima*. Esto supondría, claro está, una transformación radical de orden económico capitalista

No creo que tenga sentido intentar transformar el mundo político del Estado sin ejercer el poder democrático, social, popular desde un postulado de imposible realización pero de orientación estratégica que pudiera denominarse "Disolución del Estado".

§ 4. SOBRE LA ESTRATEGIA ORGANIZACIONAL O ACONTECIMENTAL

De la misma manera, un cierto irrealismo con respecto a las instituciones del Estado lleva a una falta de realismo crítico en la estrategia política. No se trata de una "política de organización", sino de una "política de acontecimientos". Falto de una referencia institucional estratégica, como el Estado (que, sin embargo, se debe siempre transformar), las mediaciones estratégicas se tornan insignificantes. Para Negri, al final, la multitud global ante el espectro de un Imperio (sin ejército y sin exterioridad) se enfrenta a algunos intentos tales como las ONG. Bien poco podrá acumular de *potencia* esa multitud pasto de la *mediocracia* (como la llama Agambe, que conoce el poder político del magnate de los medios de comunicación, como Berlusconi), que fabrica infaliblemente la *interpretación* de toda acción e institución política. Es sabido que la interpretación del acontecimiento puede crear la conciencia de las multitudes. Pero dicha "fabricación" distorsiona completamente los acontecimientos mismos. Al final, lo que acontezca en Seattle, Génova o Cancún es lo que los medios nos presenten. Los medios no argumentan, presentan videos, los machacan, los repiten, crean una unanimidad imaginaria, fetichizada, con un completo control sobre el *sentido de lo político*. ¿Se puede en ese caso esperar de manera políticamente pasiva la maduración de una *política de acontecimientos*?

Pareciera que la razón y la voluntad política de las masas oprimidas, de los Estados particulares poscoloniales, de los marginales, empobrecidos, de los pueblos originarios de todos los continentes, de los "condena-

dos de la tierra”, exigen también mediaciones institucionalizadas, fueren las que fuesen, las imprevisibles o las ya conocidas, o las transformables, para que una estrategia empírica pueda ir abriéndose camino.

Para que “¡Otro mundo sea posible!” hay que inventar lentamente, sin presupuestos sabidos, humildes ante las experiencias de la base, organizaciones políticas en todos los niveles, desde los campos económicos, familiar, de vecinos, deportivos, artísticos, culturales, teóricos, etc., movimientos sociales cuyos participantes sepan también transformarse en *actores políticos* en diferentes instituciones no sólo de la Sociedad Civil sino igualmente de la Sociedad Política. Los partidos políticos, que deberán transformarse tanto cuanto la realidad exija, tendrán que jugar, de todas maneras, una función importante, no como vanguardia, sino como escuela de política, a la retaguardia de las masas populares, como escuela crítica de ejercicio del poder, como elaboración de alternativas, como lugar de discusión de postulados, proyectos, modelos, fines, estrategias, tácticas, medios... para que la reproducción y desarrollo de la vida de la comunidad política sea posible, para que su participación democrática, simétrica, autorizada sea viable, dentro de un realismo de la factibilidad que nada entre la imposibilidad del liberario y la imposibilidad del conservador. La posibilidad, más allá de la posibilidad conservadora, y más acá de la imposibilidad del anarquista extremo, es creadora cuando transforma las estructuras vigentes desde el horizonte utópico que es necesario construir: “¡Un mundo donde quepan todos los mundos!” de los zapatistas.

NOTAS

¹ Herramienta, Buenos Aires, 2002. Pienso que la palabra “cambiar” se refiere al término “Veränderung” (transformación) que usa Marx en las *Tesis sobre Feuerbach*, y la tomaré en ese sentido técnico. Es un “transformar” que no es *reformista* aunque tampoco es inmediatamente *revolucionario*.

² *Teología de Liberación. Un panorama de su desarrollo*, Poterrillos Editores, México, 1995, pp.10-12.

³ *Job: la fuerza del esclavo*, Paidós, Buenos Aires, 2003, p.147.

⁴ *Ibid.*, p.162.

⁵ Subrayado mío.

⁶ *Ibid.*, p.164.

⁷ *Ibid.*, p.166.

⁸ *Ibid.*, pp.173-181.

⁹ *Ibid.*, p.189.

¹⁰ Los temas de la vida y el dolor véanse en los caps.1 y 4 de mi *Ética de la Liberación en la edad de la globalización y la exclusión*, Trotta, Madrid, 1998.

¹¹ *Cambiar el mundo...*, p. 48.

¹² Categoría presente en Hegel, Marx, Lukács y tantos otros (véase Martín Jay, *Marxism and Totality*, Berkeley University Press, Berkeley, 1984). En mi *Filosofía de la Liberación* (1977), párrafos 2.2 ss.

¹³ Véase mi obra *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana*, Siglo XXI, México, 1990, cap.10. Sobre la "Exterioridad", véase la indicada *Filosofía de la Liberación*, § 2.4, 2.6.3.3, etcétera.

¹⁴ *Filosofía de la Liberación*, § 5.3.

¹⁵ Véase mi obra *La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse*, Siglo XXI, México, 1985, cap.7 (pp.137ss). El texto central de Marx se encuentra en los *Grundrisse*, Cuaderno II (trad. esp. *Elementos fundamentales para la crítica de la Economía Política*, Siglo XXI, Buenos Aires, vol.1, 1971, pp.235-236).

¹⁶ *Manuscritos del 44*, I (MEW, vol.1, pp.515-516).

¹⁷ *El mundo como voluntad y representación*, Libro IV, cap. 54 (Schopenhauer, 1960, vol.1, p.380; Schopenhauer, 2000, p.218).

¹⁸ Heidegger, 1961, vol.1, pp.51-52.

¹⁹ *Ibid.*, p.52.

²⁰ *Ibid.*, p. 105.

²¹ Heidegger, 1961, vol. 2, p.106.

²² El "poder-poner" mediaciones desde la vida para la sobrevivencia está debajo, es anterior a todo "poder-sobre". Es más, ningún "poder-sobre" dejó de ser en su origen "poder-creador", como el "acontecimiento" que nos describe Alain Badiou en *El ser y el acontecimiento* (aunque en este caso es sólo origen ontológico y no propiamente creador, liberador). Véase esta temática en mi obra en elaboración, *Política de Liberación Arquitectónica*. En el "por-sobre" queremos indicar la trascendencia del horizonte de la Totalidad, el más allá del mero "poder-sobre". Surge desde la nada del sistema (del capital y de su Estado opresor), crece

en la exterioridad inadvertida, acumula "poder-de-vida" en la sobra, y explota, en algunas ocasiones, a través de los siglos, en las grandes revoluciones. Pero crece y se organiza continuamente en los movimientos políticos antihegemónicos.

²³ Creo que Holloway se corrige cuando escribe: "La política revolucionaria (o mejor dicho, la anti-política) es la *afirmación* [¿qué pasó aquí?, me pregunto] explícita de lo negado en toda su infinita riqueza [...] La dignidad es la *autoafirmación* (!) de los reprimidos y de lo reprimido, la *afirmación* (!) del poder-hacer en toda su multiplicidad y en toda su unidad [...]. La lucha de lo que existe en la forma de ser negado es innegablemente tanto negativa como *positiva* (!) [...], es la *afirmación* (!) de lo que existe [*en la exterioridad*, agregaría yo, E. D.], aunque sea en la forma de ser negado" (*Cambiar el mundo...*, p.305). ¿Cómo puede yacer oculto bajo lo negado la forma afirmativa? Es exacta la expresión, porque la subjetividad (en la economía de Marx: el "trabajo vivo") del oprimido no puede subsumirse *del todo* en el sistema (en el capital). Siempre hay un excedente, una exterioridad de la subjetividad (la "fuerza de trabajo" alienada no es el "trabajo vivo" como sujeto), cuya afirmación como *potencia* (Spinoza) *creadora* (Negri y Marx, contra los marxistas *standard*: "fuente creadora de valor" [*schoepferische Quelle des Wertes*]: véase el cap.10 de mi obra ya nombrada *El último Marx*; ahora desde Schelling) es el punto de partida *afirmativo* de la misma *negación*. Se trata de un Negri contra Holloway, y Marx más allá de Negri (en mi interpretación).

²⁴ Véase Franz Hinkelammert, *Crítica de la razón utópica*, DEI, San José (Costa Rica), 1985.

²⁵ Véase mi *Ética de la Liberación* (1998), caps. 3 y 6.

²⁶ En latín *factibilia* se distinguía de *operabilia*. El primero es del orden de la relación sujeto-naturaleza, nivel de la producción. El segundo es del orden práctico relación sujeto-sujeto. En este caso el "poder-hacer" de Holloway sería nuevamente reductivo. Porque habría un poder-hacer-instrumentos (orden de la producción), y un poder-obrar-relaciones prácticas (orden práctico, político, familiar). El nivel económico, como bien indica Marx, es un nivel sujeto-naturaleza-otro sujeto: es un orden práctico-productivo. Las "relaciones de producción" son relaciones instrumentales con la naturaleza (el trabajador del campo, con su pala y ante la naturaleza), y las relaciones prácticas del señor-esclavo, señor feudal-siervo, capitalista-obrero asalariado. La técnica agrícola pudo ser la misma en el esclavismo romano, en el feudalismo en Francia o la de un propietario capitalista

y su peón a salario; pero la determinación práctica (sujeto-sujeto) determina otra "relación de producción" en los tres casos. Decían los clásicos que "hacer" (*poiein*) no es "obrar" (*pratein*). La palabra "praxis" recuerda que es una acción práctica y no productiva (como el trabajo, que es acción productiva): el marxismo *standard* ha confundido los dos significados y también lo ha hecho Holloway.

²⁷ Lo meramente no-contingente o con pretensión de una cierta permanencia se opone a lo contingente; lo posible a lo imposible; lo necesario (en un nivel práctico, no natural) a lo no-necesario. Las instituciones, a diferencia de las acciones estratégicas contingentes (a la manera que el capital fijo no es circulante, pero "al final" circula), son necesarias (no por necesidad exigida por leyes naturales o físicas, sino en cuanto no puede reproducirse la vida sin su mediación) y posibles.

²⁸ Véase Nichlas Georgescu Roegen, *The Entropy Law and the Economical Process*, Harvard University Press, Cambridge, 1971.

²⁹ Marx, *Manuscrito del 44*, I (MEW, vol.1, p.515, ya citado).

³⁰ Siendo la avaricia una pasión destructiva había que ponerle límites. A partir de tal argumento, y no siendo los bienes de la tierra infinitos sino escasos, no pudiéndose efectuar milagros, es decir, encontrándonos en una esfera de lo empírico real, se infiere la necesidad de las instituciones. Hasta aquí el argumento podría ser aceptable. Véase David Hume, *A Treatise of Human Nature*, A.D.Lindsay Ed., Everyman's Library, Dutton (New York), vol. I (1968)-II (1966).

³¹ Obsérvese que esto es *empíricamente imposible*.

³² Todo el texto está en MEW, vol.25, p.828 (podríamos citar de la nueva edición del MEGA del manuscrito mismo de Marx, pero no está a la mano en ninguna traducción castellana por el momento; Ed. Siglo XXI, vol. III/8, p.1044.

³³ *Metafísica de las costumbres*, § 61, A 228, B 258 (*Kant Werke*, Suhrkamp, Frankfurt, 1968, vol.7, p.474). Para un tratamiento completo del tema véase mi obra de próxima aparición *Política de Liberación. Primera parte, Historia*, cap. 2, § 7, 4.1.

³⁴ En el mismo texto de *El capital*.

³⁵ Es decir, trascendental a la razón instrumental, a la acción económica empírica.

³⁶ Escribe Marx: "El comunismo es la figura necesaria, *el principio energético* del próximo futuro, pero el comunismo en sí *no es el fin del desarrollo humano*, la

figura de la sociedad humana" (*Manuscritos del 44*, III (MEW, EB, vol. 1, p.546).

³⁷ *El capital*, cap. 1, 4 (MEGA II, 6, p.109).

³⁸ Véase este tema en mi obra *Las metáforas teológicas de Marx*, Editorial Verbo, Estella (España), 1993, pp.296ss.

³⁹ Para Weber el poder es el ejercicio de la dominación legítima. Esto es una contradicción en los términos. Si es dominación, negación del poder-poner del otro, no puede ser "legítima", o la palabra legitimidad ha perdido todo sentido normativo. Y es el caso de Weber.

⁴⁰ Si, de acuerdo con A. Gramsci, se entiende por pueblo "el bloque social de los oprimidos", que incluye clases, fracciones de clases, etnias indígenas, asociaciones de la sociedad civil como las feministas, las que luchan contra la discriminación de las razas. Fidel Castro definió el "pueblo, cuando de lucha se trata...", en sus obras tempranas (véase mi obra *La producción teórica de Marx*, p.400 y ss).

⁴¹ Véase la diferencia entre "reformismo" y "transformación" en mi *Ética de la Liberación*, cap. 6, § 6.4.

⁴² La acción transformadora o liberadora (que sólo alguna vez cada siglos puede realizarse) no siempre es revolucionaria, pero no es reformista. La diferencia no estriba tanto en el contenido de la acción (que puede coyunturalmente ser igual al del reformista) sino en su orientación o criterio estratégico y táctico, de los medios y fines, a corto y largo plazo. El que "transforma" construye hacia un polo que le permite avanzar, corregir errores, modificar tácticas, pero no perder el horizonte estratégico: el postulado político.

⁴³ Si todos los ciudadanos fueran políticamente perfectos, éticamente honestos, etc., el Estado sería innecesario. Cierta utopismo político, teniendo como postulado esa perfección subjetiva, destruye objetivamente las instituciones, y torna la política irracional. Lo justo es exactamente lo contrario. Porque es imposible que todos los ciudadanos sean perfectos, las instituciones son *necesarias*. Pero, porque las instituciones no pueden ser nunca perfectas, es necesario siempre *transformarlas*. Este es el realismo crítico de Marx en economía, que aplicamos analógicamente a la política.