

# DEMOCRACIA PARTICIPATIVA, DISOLUCIÓN DEL ESTADO Y LIDERAZGO POLÍTICO

---

TEXTO PARA DISCUTIR

**Enrique Dussel**  
Rebelión

Hay algunos temas que a partir de la praxis política actual en América Latina se debaten en el nivel teórico de la filosofía política. Ese debate teórico, en el que intervienen pensadores latinoamericanos y europeos, influye evidentemente en la praxis política concreta, ya que los agentes políticos, los ciudadanos, militantes y representantes fundan explícita o implícitamente sus prácticas políticas en sus desarrollos teóricos. Así la democracia representativa liberal pasa por ser la definición misma de la democracia en cuanto tal; o la posición cuasi-anarquista del proyecto de disolución del Estado pasa por ser la posición obligatoria de un movimiento social o político de izquierda; o el ejercicio del liderazgo político se lo enjuicia con suma parcialidad como dictadura populista. Estos diagnósticos teóricos sumamente cuestionables distorsionan las prácticas políticas, dispersan los esfuerzos de militantes guiados idealistamente por principios muy generosos (aunque no hay que olvidar el dicho popular de que "el camino del infierno está empedrado de buenas intenciones"), o niegan la posibilidad de funciones políticas necesarias. Emprendamos entonces nuestra meditación sobre algunos de los temas que inmovilizan actualmente las voluntades políticas y que les impiden actuar más creativa, activa, conjunta y claramente.

Por lo general se piensa que hay ciertos términos que son antagónicos, contradictorios, tales como:

1. Democracia participativa *versus* Democracia representativa
2. Fortalecimiento del Estado *versus* Disolución del Estado
3. Democracia participativa *versus* Liderazgo político

Como puede observarse he colocado en los tres ejemplos dos términos antitéticos que se refieren a conceptos que parecieran oponerse. Lo contrario será intentar mostrar que no son contradictorios, sino que deben ser articulados dialécticamente, de manera que un término enriquezca al otro y se definan mutuamente. Superaremos la oposición, el "mal infinito" de Hegel, subsumiendo los términos de la relación en una articulación que los comprende en una más rica totalidad dialéctica. La intención en este trabajo sería relacionar los términos como complementarios y no como antagónicos:

1. La Democracia participativa *articulada con* la Democracia representativa
2. El fortalecimiento del Estado *desde el horizonte de la* Disolución del Estado
3. El ejercicio Democrático participativo *como condición* del Liderazgo político

Esta articulación dialéctica de los términos no-antagónicos guiará entonces nuestra exposición enunciada en tres tesis fundamentales que definiremos al comienzo de cada párrafo.

## **§ 1. La Democracia *participativa* articulada con la Democracia *representativa***

La primera tesis se enuncia así:

La *representación* se institucionaliza como *delegación*; la *participación* se ejerce *en acto*, pero debe simultáneamente *institucionalizarse*. Hay entonces también un *potestas* participativa. La función *representativa* es el gobierno, es decir, la ejecución de *contenidos* (momento *material*); la *participación* es *propositiva* (da a conocer y exige el cumplimiento de las necesidades o demandas de la comunidad política), y, además, es *fiscalizadora* (*vigila* como un panóptico, *castiga* [2] o reconoce y premia los méritos) (momento *formal de legitimación*).

Los *partidos políticos* son mediaciones institucionales articulados a la *representación*; la *participación* se origina en el buen juicio del *sentido común* ciudadano y no se identifica con los partidos (es *anterior* a ellos y mucho más que ellos).

La *participación crítica* institucionalizada, mesiánismo en acto en el sentido de W. Benjamin, crea si es necesario el nuevo *partido revolucionario*, o *posrevolucionario crítico*, como mediación para la transformación y la gobernabilidad de las instituciones de la representación, del Estado, y lo *fiscaliza*.

La Democracia *participativa* tiene prioridad absoluta sobre toda "delegación" del poder, es decir, sobre la Democracia *representativa*. Aceptamos, y probaremos, que efectivamente la Democracia *participativa* posee una anterioridad absoluta, por ser la *esencia* del ejercicio del poder, anterior a toda *delegación* (que hemos denominado *potestas* [3]).

La Modernidad tomó algunos casos de *repúblicas* con participación ciudadana (como Venecia por ejemplo), y, lentamente, en la lucha de la burguesía contra la nobleza, y apoyándose primero en la monarquía absoluta, irá creando tipos de democracia *representativa*. La Constitución norteamericana fue la primera en su tipo, ya que el Parlamento inglés, aunque de hecho la burguesía ejercía el poder, era todavía una institución representativa que apoyaba a la monarquía (que comenzaba a manejarla a su manera). Por ello podemos decir que la Modernidad propuso una democracia *representativa*, manipulada por la burguesía ante el poder de la nobleza feudal en decadencia, pero se cuidó mucho de ir dando *participación* al pueblo mismo urbano, obrero o campesino, y a la mujer, y a otros sectores de la sociedad civil dominados, y si le fue concediendo derechos de alguna participación lo hizo de tal manera que los mecanismos de la representación le permitiera ejercer un proyecto con fisonomía de hegemónico, que siempre se volcaba al final a su favor.

Esto propició a que todos los movimientos contestatarios políticos apoyaran aspectos anarquistas, en cuanto se entendió que el gobierno adecuado y justo del pueblo era la democracia *participativa directa* contra la ya mencionada *representación* burguesa con pretensión de universalidad. Nació así la falsa antinomia entre la posición del llamado *realismo* político que defiende la democracia representativa (que culminará en el liberalismo) y la opción por la *utopía* sin factibilidad de una participación plena del pueblo defendida por el anarquismo. O se es liberal, y se apoya la democracia *representativa* como modo de gobierno, o se es revolucionario (o anarquista), y se apoya la democracia *participativa*. Repitiendo: la confrontación se define entre representación *versus* participación.

Sin embargo, ambos términos tomados como posiciones aisladas son inadecuadas por insuficientes, siendo la aparente oposición una falsa contradicción, porque en realidad se trata de dos términos de una relación que se co-determinan y que por ello cada una exige a la otra. En vez de ser una auténtica contradicción se trata de dos momentos que se necesitan mutuamente para una definición mínima y suficiente (necesaria) de democracia. Hasta hoy en día, y atravesando toda la Modernidad, a) la democracia unilateral representativa liberal ha ido mostrando sus defectos de manera creciente hasta culminar en el presente en un fetichismo monopólico de partidos políticos que corrompen el ejercicio del poder *delegado* del Estado. Mientras que b) el ideal de una plena la democracia participativa nunca ha llegado a institucionalizarse de manera efectiva por estar monopolizada por posiciones anarquistas que tiene probada su imposibilidad fáctica (cuando se intenta un gobierno basado en una comunidad de democracia directa en asamblea permanente, tal como pudo ser de alguna manera los algo más de dos meses de la Comuna de París, o durante más tiempo en la experiencia de "¡Todo el poder a los Soviets!" de la Rusia de la Revolución de Octubre).

Opinamos que la articulación de ambos *momentos*, es decir, de una *democracia* factible y legítima (por participación y representación) contiene la superación de la política burguesa moderna (y aún de socialismo

real del siglo XX, que en el mayor de los casos no tuvo democracia participativa ni representativa, porque las ambiguas formulaciones de la "dictadura del proletariado" o del "centralismo democrático", objetivamente no fueron democráticos de ninguna manera). Debe ser un nuevo modelo de sistema político articulable a una civilización transmoderna y transliberal (y transcapitalista desde el punto de vista económico). No se trata de intentar mejorar los logros del liberalismo: se trata de partir *de nuevos supuestos* y de articular la participación con la representación de una manera nunca imaginada por el indicado régimen liberal (pero igualmente no pensado de manera factible por el anarquismo). Es la Revolución *política* por excelencia, y equivalente a la puesta en común de los medios de producción y de gestión en el nivel de la Revolución *económica* propuesta por Marx (Revolución política que el mismo Marx no logró formular de manera empíricamente posible, por sostener inadvertidamente como contradicción los dos términos de la relación: la participación *versus* la representación).

Es necesario comenzar una reflexión radicalmente nueva en política desde el punto cero. Es decir, es necesario repensar la descripción misma del poder y encontrar en todos los niveles la bifurcación que vitaliza su ejercicio: la participación y la representación.

Todo lo político comienza (y termina) por la *participación*, ya que, contra la opinión de John Stuart Mill en su obra *Consideraciones sobre el gobierno representativo* [4], debemos indicar que el sistema político democrático comienza por ser el de participación directa (siendo factible sólo en la comunidad, en la base de la sociedad política debajo del municipio o condado). La imposibilidad factible del poder alcanzar la gobernabilidad, legada siempre a la representación [5] (en las decisiones y en el ejercicio del poder, cuando el número de los ciudadanos aumenta) en dicho tipo de participación impone como una necesidad el pensar en otro modo de organizar una democracia *posible instrumentalmente*.

Hemos indicado, y se argumenta frecuentemente, que cuando la comunidad tiene una población muy numerosa, de decena de millones de ciudadanos, la democracia de participación directa se torna imposible de manejar. Es por ello que para que sea posible alcanzar el consenso político se hace necesario mediar la *participación* de todos los miembros singulares de la comunidad gracias a un número proporcional y mucho menor de *representantes*. Esta solución no quita a la política de tener una clara conciencia de que la *representación* no es tan transparente y adecuada como la *participación* del miembro singular de manera directa, pero se la admite asumiendo los riesgos que supone la no identidad del representado y el representante, lo que se manifestará en una serie de posibles desajustes, como por ejemplo que el *representante* intente no transmitir la decisión de la voluntad de los miembros singulares en el órgano colectivo creado para que el conjunto de los representantes pueda dirimir las posiciones contrarias [6] que se presenten en el ejercicio del poder. La *representación* es siempre entendida como una mediación ambigua que puede terminar en la fetichización, es decir, en la

mera manifestación de la decisión de la voluntad del representante y no de la comunidad de los singulares representados.

Entendida la *representación* como una institución necesaria pero *ambigua*, será necesario articularla con un modo más desarrollado de la *participación* que no sea ya la asamblea de los ciudadanos singulares de la base que proceden por democracia directa. Esto supone repensar de nuevo todo lo hemos ya enunciado hasta este momento.

En efecto, siendo la *potentia* el poder político *en sí*, cuya sede exclusiva y última es *siempre* la comunidad política, para devenir *real*, es decir, existente, debe *ponerse* como poder *instituyente* en relación a una posible *potestas* (que es la totalidad institucional del sistema político futuro). Este *ponerse* de la comunidad política no puede ser sino *participativa*, en la cual los miembros singulares como tales deberán tomar las decisiones fundamentales del orden político posible. Entiéndase que ese *ponerse* es ontológicamente un presupuesto, que se cumple empíricamente de manera implícita, porque toda comunidad política realmente existente se origina siempre históricamente organizada ya desde una cierta institucionalidad *a priori* (aún la especie *homo* supone la cuasi-institucionalidad naciente de los primates, por ejemplo, del macho dominante). Sería imposible imaginar una situación empírica tal en la que una comunidad política sin institucionalidad alguna se ponga primigeniamente en el caso de decidir qué sistema político desearía. Y, en este caso, se cumpliría el enunciado de Francisco Suárez que indicaba que el único régimen de gobierno por derecho *natural* (anterior a toda institucionalidad o *potestas*), y anterior a todo régimen histórico, es el "democrático", ya que originariamente debería decidirse qué sistema se adopta *democráticamente*. Pero, debemos agregar ahora (cuestión que el moderno F. Suárez no podía imaginar) que se trata de una "democracia *participativa*", es decir, sin todavía ninguna "representación" (ya que dicha representación sería el fruto de una decisión que supondría una "participación" previa).

Ontológicamente el ser humano es física o cerebralmente una cosa real singular, cuya organización metabólica o anatómica llega hasta el límite de su piel, la membrana que delimita el dentro y el fuera del viviente. Como todo ente vivo se sitúa en un lugar y en un tiempo físico preciso, que no puede ocupar ningún otro cuerpo físico real. En este nivel ingenuo de la realidad cósmica del ser humano el singular está sin embargo en relación con otras cosas reales (desde el universo físico, la Tierra como el planeta donde vive, piedras, árboles, animales y otros seres humanos igualmente físicamente reales). El ser humano, dando un paso más, se relaciona con todas esas cosas de manera muy distinta a como lo hacen todos los demás seres. Por el desarrollo cerebral de su subjetividad, el ser humano es la única cosa que tiene *mundo* (al menos en el sentido heideggeriano), pero, además, que tiene intersubjetividad mucho más desarrollada que todos los restantes animales superiores. Por otra parte, el mundo intersubjetivo humano constituye un todo de relaciones intersubjetivas y reales que presupone una comunidad. Es decir, el ser humano

singular nace inevitablemente y crece culturalmente dentro de una comunidad. La relación actual de cada singular con el todo comunitario es un momento constitutivo *a priori* de su propia subjetividad. Por el lenguaje el singular mantiene su comunicación dentro de ese horizonte. La *participación* indica la actualidad de todas las prácticas humanas en la que se pone como "parte" de dicho "todo". La participación es una praxis comunicativa; es un ponerse en comunicación con los otros. La *participación* entonces es el primer momento relacional real del singular humano en su comunidad y la constituye como tal. Es decir, si cada singular no entrara en comunicación o no *participara* en acciones comunes, quedaría aislado y como tal perecería; pero, al mismo tiempo, desaparecería igualmente la comunidad. La vida humana se vive comunitariamente (y sin ese accionar comunitariamente no habría vida, porque el viviente es el fruto de una inmensa cantidad de funciones cumplidas que hace que se imposible vivir solitariamente). El "ser-comunitario" es la *participación* misma; es decir, es el ser actualmente *parte* del todo que la parte siempre presupone y sin el cual no puede vivir. Repitiendo: *ser-parte* efectiva del todo es *participar*, momento sustantivo del ser humano como humano, como comunitario e histórico, cultural, político.

Por ello, la *potentia* o el poder político que reside en la comunidad misma es siempre *participación* de los singulares en el todo colectivo. Si la palabra *potentia* (además de *fuerza*) indica la *posibilidad* con respecto a una actualidad futura (potencia de un acto posible), la participación es exactamente la *actualización* de la *potentia* como potencia (como fuerza y como posibilidad). Hegel en su *Lógica* indica adecuadamente (y Marx utiliza estas distinciones ontológicas en los *Grundrisse* en referencia al trabajo vivo como potencia o "posibilidad") que la *posibilidad* (*Moeglichkeit*) se sitúa antes de la futura *realidad* cumplida (*Wirklichkeit*), y además como *actividad* (*Taetigkeit*) [7]. Exactamente de la misma manera la *participación* de los miembros de una comunidad política es el ejercicio actual de dicho poder como actividad: la actividad que consiste en poner su carnalidad concreta, su subjetividad comprometida, junto a otros miembros de la comunidad para dar existencia a la comunidad como tal. Una asamblea política no existe si no hay *participantes*. La *participación* política de cada *participante* constituye *en acto* (en griego la *entelékheia*) la existencia misma de la comunidad política. La *participación* es el modo primigenio del *ser-político*, y por ello del poder político. Lo político y el poder político se tejen en torno a la *participación* de los singulares en el todo de la comunidad. Sin participación desaparece lo político; el poder político pierde su fundamento. Participar es hacerse cargo de la comunidad como responsabilidad por los otros. Es la primera expresión de la Voluntad-de-Vida, ya que el aislado que se cierra sobre sí mismo y no colabora ni cuenta con la comunidad está en estado de suicidio autista. Hay muchas causas para la no-participación, pero todas son patologías políticas que deben evitarse. Una comunidad con poder político es una comunidad fuerte, vital, participativa, co-responsable. La Voluntad-de-Vida, la unidad producto del consenso y la abundancia de medios que factibilizan la vida política son frutos de la *activa participación* de los miembros singulares de una comunidad política.

El que un ciudadano excluido o indiferente *participe* a nueva cuenta en la comunidad política podría enunciarse de la siguiente manera (si  $X$  es el poder político de dicha comunidad,  $a$  el orden político vigente,  $b$  el orden político el futuro, y  $1$  una nueva participación):

$$X_a < X_{a+1} = X_b$$

Es un proceso de *potenciación* (de "empoderamiento" lo llaman algunos) o de aumento de poder de la comunidad. Cuando los marginados o excluidos de la comunidad toman conciencia de la importancia de la *participación* política e irrumpen colectivamente como actores colectivos en la construcción creativa de la historia aumenta el poder de los débiles. La participación ( $1$ ) se transforma en plus-poder ( $p$ ); es el *hiperpoder* del pueblo que "entra" como fuente creadora ( $X_{a+p} = X_b$ ) y que por el "estado de rebelión" logra comenzar la transformación innovadora del orden político vigente.

Por el contrario, el hecho de que un ciudadano abandone la *participación* en la comunidad política (por el miedo, por ejemplo, que la tiranía impone a la comunidad para que no participe) se puede enunciar a la inversa:

$$X_a > X_{a-1} = X_b$$

Es así como se debilita el poder de la comunidad política y el poder aparente o fetichizado de la violencia dominadora se impone sobre el pueblo. La no-participación es pérdida de poder político.

La *participación* tiene entonces la significación de un *existenciario* (para categorizar la cuestión como M. Heidegger). El ser-con-Otros (el *nosotros* comunitario más allá del *yo*, que analiza lingüísticamente C. Lenkendorf entre los pueblos mayas) se actualiza en la *participación*. Es el *ser* de lo político, como ya lo hemos indicado. El desarrollo del concepto de "participación", posteriormente, pasa del mero *ser* participativo a *ponerse* como *fundamento* (*Grund*), es decir, *se pone* como *esencia*. En efecto, la participación es la *esencia* de lo que aparece fenoménicamente en el horizonte del campo político como totalidad. Todos los entes políticos se fenomenizan, aparecen o se dejan interpretar desde el fundamento. Así las acciones y las instituciones aparecen en el campo político como modos de *participación*; son *maneras* de participar. Decimos, por ejemplo, que hay acuerdos que son legítimos. La legitimidad es un carácter del fenómeno que tiene la particularidad de lo acordado fruto de razones expresadas

con *participación* simétrica de los afectados. No se presta atención frecuentemente que la *participación* es el momento esencial de la legitimidad. Sin participación no hay legitimidad, ya que no es legítimo lo decidido sin la presencia, sin la participación de aquellos que debían dar las razones que permiten acuerdos acerca de las necesidades de los afectados. Por ello lo acordado sería ilegítimo en ausencia del afectado, por su no-participación. Puede entenderse entonces que el *fundamento* de la legitimidad es la presencia activa (como voluntad de participación, con razones que muestran sus requerimientos) del afectado. La *presencia activa* en la comunidad de los que pueden presentar retóricamente argumentaciones políticas sólo se cumple empíricamente por la *participación*, que no es otra cosa que esa presencia efectiva como *parte* (el ciudadano) del *todo* (la comunidad). La *simetría* de la que se habla es el *modo* debido de la participación; si no se permitiera la participación mal podría hablarse de simetría. Los afectados son tales porque están sufriendo los efectos negativos de no haber podido *participar* en anteriores debates para defender sus derechos y recibir los beneficios que le permitirían no ser afectados. Vemos así como el concepto de participación es la *sustancia* de la definición de lo legítimo. Es tan obvio que pareciera no necesitar ninguna explicación.

La participación originaria no puede decirse que es ilegítima o legítima (así como no puede decirse que el trabajo vivo tiene valor de cambio). Se sitúa en otro nivel distinto al de la legitimidad, porque, como ya lo hemos anotado, es *elfundamento* o la *esencia* de la legitimidad. La participación tiene *dignidad* (no legitimidad) originaria, y es soberana por naturaleza. Es más, la soberanía es la auto-referencia *en acto* de la *participación* de los miembros de la comunidad, que se *ponen* como comunidad existente efectivamente. La comunidad se *pone* a sí misma como soberana (acto primero) gracias a la participación *en acto* de sus miembros, y en tanto tal es el fundamento de la legitimidad de la *representación* (acto segundo), cuando decide crear la representación como institución y elegir al representante que ejerza *delegadamente* el poder. Pero la soberanía misma no es legítima, si se entiende que con ello queremos expresar que *es más que legítima*; ya que son legítimos los actos, los efectos (leyes, instituciones, etc.) de la soberanía, de la participación en acto. Es como si quisiera expresarse: la madre no es filial, ya que es el fundamento de la filialidad de la hija. La *participación* del ciudadano es un derecho inalienable instituyente (antes que constituyente), y tiene la *dignidad* del mismo actor político como momento constitutivo sustantivo de la comunidad política.

Es por ello que la *representación*, como puede observarse, viene siempre *después*, y será un momento factiblemente necesario, determinado por la razón instrumental, que se sitúa sólo en la *potestas* (el orden fenoménico fundado), es decir, momento de las instituciones creadas para poder llevar a cabo la vida política, pero de ninguna manera es su sustancia.

Mientras que la *potentia* o el poder político *en sí* de la comunidad es ya siempre esencialmente presupuesto como participación. Cuando la comunidad



política de los participantes se *pone* como poder instituyente (es decir, decide participativamente darse instituciones) lo debe hacer desde la participación de los miembros de la comunidad. Este *ponerse* instituyente escinde ya la *potentia* y la *potestas* (la estructura institucional al servicio de la comunidad). La *potestas* o la estructura institucional debe ser democrática, pero, nuevamente, el primer tipo posible y fundamental de democracia es la *democracia participativa*, que es la que decide la necesidad de darse representantes para hacer *factible* el ejercicio del poder político en concreto. Ese ejercicio representativo tiene como esencia la *representatividad* o la delegación (en sentido lato y no como mandato acotado) del poder de la comunidad en una persona de la misma comunidad que siendo *parte* (es un singular) representa o toma el lugar (es *sustitución* [8] ) por suplencia del *todo* (la comunidad). Este modo de organizar el sistema político se denomina *democracia representativa*, que para poder ejercer el poder delegado con justicia y eficacia necesita legitimidad. Como puede advertirse la *democracia representativa* no es ya el nombre general o como sinónimo de la democracia en cuanto tal, sino que es *un momento* de la democracia como régimen integral legítimo de ejercicio *delegado* del poder. Nace así en la *potestas* o en la estructura institucional política un sistema complejo y mutuamente articulable de *democracia participativo-representativa* que la Modernidad burguesa, o el liberalismo, no ha sabido descubrir, y menos practicar. Pero que tampoco la izquierda ha sabido describirla adecuadamente [9] , lo que la ha llevado a callejones sin salida, a aporías innecesarias, a contradicciones de lamentables efectos.

La Revolución más profunda de nuestro tiempo, del siglo XXI, será la liberación de las comunidades políticas organizadas en Estados democráticos *representativos*, que lentamente institucionalizarán una *democracia participativa* de las mayorías empobrecidas de la sociedad civil. Esto supone un crecimiento acelerado en el pueblo de la conciencia de los problemas políticos, del conocimiento de los mecanismos institucionales, de la defensa de sus derechos por los que deberá luchar. Cuando se hablaba de socialismo sólo se pensaba en la pobreza y la explotación de la clase obrera y los *lumpen* por el capitalismo, que ciertamente debe superarse, pero frecuentemente se ignoraba la crítica política del liberalismo (que no es lo mismo que el sistema económico capitalista) desde el ejercicio originario de la comunidad del poder político por medio de una *participación* plena de la ciudadanía (que se debía evidenciar en la toma de decisiones *participativas* en las empresas del campo económico también). Marx descubrió el tema en la experiencia heroica de la Comuna de París en el 1870, pero no logró formular la cuestión institucional dentro de una teoría política que articulara participación con representación (como lo estamos intentando ahora), como lo ha demostrado István Mészáros en su obra *Más allá del Capital* [10] . Esta Revolución es más profunda y de mayores consecuencias, porque es la condición de posibilidad de todas las restantes (y, además, se cumple analógicamente en todos los campos prácticos). Un pueblo en ejercicio de su

soberanía (en la que consiste la auto-determinación política) puede decidir su política económica nacional e internacionalmente.

La cuestión del respeto de las minorías, por ejemplo, cuando la mayoría de partidos conservadores se imponen en el Congreso o en el Parlamento (mayoría que a veces es el "mayoriteo" partidario-político de minorías de la comunidad que sin embargo tienen en sus manos el ejercicio del poder del Estado), solo tiene real solución por medio de la participación. Si la minoría en un órgano colectivo de representantes (que sin embargo de hecho es la mayoría de la comunidad política) no puede ejercer el poder en un momento coyuntural del Congreso o de las instituciones del Poder judicial, tiene sin embargo el recurso de la activa *participación* por la movilización de los afectados (aunque sean minoría en el órgano estatal, pero mayoría en las calles porque hoy los que sufren la injusticia son las mayorías) ejerciendo instituciones tales como la revocación del mandato, por ejemplo, que es una nueva organización política de la participación *fiscalizadora*, a fin de que dicha minoría en los órganos representativos sea respetada y tenida en cuenta. Sin su activa participación nunca se aceptarán los argumentos de la minoría (si es mayoría *de facto*) en los órganos de la representación.

Se trata entonces de usar la imaginación para proyectar un sistema político más complejo en el cual a la participación y a la representación se le asignen funciones diferenciadas, pero, sobre todo, cuando la *participación* alcance un grado suficiente de institucionalización (por lo que no hay que confundir *institucionalidad* con *representatividad*) en los diversos niveles en los que el ejercicio del poder política ha ido determinando su necesidad.

Demos un paso más. Es necesario ahora distinguir tres (y no dos) instancia del ejercicio del poder (de la *potestas*).

En efecto, la *potestas* como la totalidad institucional (o la objetivación de la *potentia*, o poder de la comunidad política) tiene tres instancias primeras no considerada como tal en ninguna teoría política moderna. Se trataría de una nueva cuestión, fundamento de la revolución política del siglo XXI:

## **Esquema 1**

### **Las tres instancias del ejercicio de la *potestas***

A B C

Participación a Representación b Participación

propositiva gubernativa fiscalizadora

*Potestas*

(*Estado* en sentido estricto)

En una primera instancia, por la A "participación propositiva" (primera función del Poder ciudadano), la comunidad política sede del poder político (*potestas*) deviene un todo auto-conciente que se exige a sí misma aquello que necesita. Es decir, los miembros de la comunidad exponen por medio de los organismos nacidos de la participación institucionalizada (en los diversos niveles del ejercicio institucionalizado del poder: *potestas*) sus necesidades. Esta interpelación tiene como término a las instituciones representativas en todos los niveles, a la que se dirige revelando sus exigencias materiales, formales o de factibilidad (flecha *a*). Es el nuevo tema de la *democracia participativo-propositoria* en su instancia "interpelativa" que debe institucionalizarse adecuadamente, y que no debe permitirse que se incluya meramente en el ámbito nunca cumplido de las promesas de los partidos en el proceso de la propaganda pre-electoral, ya que se deja a la buena voluntad de los gobernantes (momento del "pilotaje" de la representación del Estado) el momento esencial material de toda política: la voluntad como querer-vivir, es decir, como necesidades materiales de la comunidad.

En una segunda instancia, por la B "representación realizadora" (funciones propias de los tres Poderes: ejecutivo, legislativo y judicial) se manejan dichas propuestas, que son el *contenido* mismo del ejercicio del poder institucional o delegado, como realización propia del gobierno del Estado. Es todo el tema de la *democracia representativa* (única experiencia institucionalizada del liberalismo moderno).

En una tercera instancia, por la C "participación fiscalizadora" (segunda función del Poder ciudadano) se *observa [11]* (con poder efectivo, aún una "policía fiscalizadora", última instancia de coacción, aún sobre la policía judicial o el ejército mismo) el cumplimiento por parte de las instituciones representativas (B) de las exigencias propuestas por la comunidad política (A) para su cumplimiento. Aún el Poder judicial será *observado* por el Poder ciudadano: la función fiscalizadora es superior a la función judicial. La Suprema Corte Constitucional (última instancia de juicio de todo el sistema político del Estado) será conformada por candidatos propuestos por el Poder ciudadano propositivo, de donde la Suprema Corte de Justicia constituye ternas, de la cual terna son electos sus miembros por votación directa de la comunidad política en su totalidad. Es todo el tema de la *democracia participativo-fiscalizadora*.

¿Es posible institucionalizar la participación como algo diferente a la institucionalización representativa? Opino que hay muchas experiencias de diversos modos de la institucionalización participativa (desde la Asamblea comunal de la base del barrio o la aldea hasta los movimientos sociales de los más diversos tipos) que no significa una representación a partir de las exigencias políticas de la existencia de partidos políticos, y el cumplimiento de una democracia representativa (no decimos "liberal", y aunque fuera, al faltarle su co-determinación participativa, fetichizó la representación inevitablemente).

## **Esquema 2**

### **Diversos niveles verticales de articulación posible de la democracia participativa y representativa**

5. Internacional [12] b c Internacional

4. Federal [13] b c Federal

3. Provincial [14] b d c Provincial

2. Municipal [15] b c Municipal

a d a

Instituciones Instituciones Instituciones

de demandas de representación de fiscalización

a a

*Potestas* propositiva *Potestas* fiscalizadora

directa en la base [16] d directa de la base

a a

Poder participativo Poder representativo Poder participativo

propositivo gobierno fiscalizador

a c

*Potestas*

*Potentia*

## Comunidad política participativa

*Aclaraciones al Esquema 1*. Flechas *a*: indica la dirección ascendente de la institucionalización participativa. Flechas *b*: indica la dirección *propositiva* (de las necesidades o demandas); flechas *c*: indica la acción *fiscalizadora* (evaluativa) de la participación con respecto al poder representativo; flechas *d*: indica la dirección de la *delegación* del poder; 1, 2, 3, 4 y 5: se trata de los cinco niveles del ejercicio del poder en los Estados. En la *representación* democrática el poder delegado debería ejercerse como poder *obediencial* ("el que manda manda *obedeciendo*"). En la *participación* democrática el poder participativo ejerce el poder *soberano* ("el que manda [17] mandando mandando")

El *nivel 1*, como puede observarse, está ausente en la democracia representativa. Y esto porque la Asamblea comunal en el Distrito [18], o la organización político-democrática directa en la base debajo del Municipio, ejerce el poder sin representación (o es simplemente la organización *inmediata* de la democracia *directa* o de las redes, según veremos). Este es el *nivel* exaltado, con razón, por el anarquismo; es la verdad del anarquismo. El problema no resuelto del anarquismo consiste en la institucionalización de los otros cuatro *niveles*, y sin eliminar las instituciones representativas.

Por su parte, la democracia moderna o liberal organiza el nivel representativo (desde el *nivel 2* al 5), pero ignora los cinco *niveles* de las instituciones participativas. Los fundadores de la Unión de los Estados Norteamericanos tenían clara conciencia que la democracia representativa debía articularse con la participativa, como pensaba Jefferson por ejemplo, pero nunca la pudieron organizar porque los grupos dominantes temían la participación real democrática del pueblo mayoritario, necesariamente más pobre dentro del sistema capitalista (capitalismo al que el sistema liberal considera como "la naturaleza misma de las cosas" del campo económico, siendo del sistema liberal su complemento en el campo político). De haber habido democracia participativa la mayoría de los indicados pobres habrían siempre ejercido el poder representativo, y esto es lo que nunca aconteció. La representación hábilmente "manejada" permitió siempre ejercer el poder (no obediencial, es evidente) del Estado por la elite minoritaria dominante. Pero lo no-obediencial de la representación se funda en la no-participación real e institucional (por supuesto dentro de las instituciones definidas por la Constitución política) del pueblo.

El poder representativo puede fetichizarse, al auto-referentemente afirmar como la sede última del poder (la *potestas*) a las instituciones representativas y no a la comunidad política (la *potentia*). El poder participativo de la

comunidad política o del pueblo puede alienarse (no fetichizarse), cuando deja de tener clara conciencia de ser la sede última del ejercicio del poder, cuando no sabe decidir lo mejor para sí misma y se equivoca en la elección de los candidatos y en la elección de los mejores representantes. Ha perdido el sano sentido común ciudadano. Uno de los instrumentos actuales más poderosos para debilitar y hasta alienar a una comunidad en el acto participativo de la elección de los representantes (que es sólo uno de los *deberes* **[19]** de la participación) es la *mediocracia*. Por ello, la lucha por la recuperación en las manos del pueblo de dichos medios es esencial para una democracia real. La manera de democratizar a los medios de comunicación es por medio de la *participación* de las diversas instituciones de la sociedad civil y política (y no solo en manos de las transnacionales del negocio de la *media*) en la creación y uso de los medios electrónicos de comunicación, creando redes radiales, televisivas, electrónicas, de información, debate, estudio y de organismos de acción social, cultural, universitario, artístico, profesional, etc..

En conclusión, la democracia participativa debe articularse con la democracia representativa y ambas deben institucionalizarse en los cinco niveles verticales de la institucionalidad política.

## **§ 2. Fortalecimiento del Estado desde el horizonte de la Disolución del Estado**

La tesis podría formularse de la siguiente manera:

Las exigencias políticas del presente latinoamericano, ante el avance siempre vigente de las prácticas del neoliberalismo del capitalismo globalizado determina la necesidad del *fortalecimiento del Estado nacional* –económica, cultural, militar y políticamente- de los países poscoloniales en vías de liberación, mientras que una cierta extrema izquierda (en esto coincidente con el Estado mínimo del mismo neoliberalismo económico de derecha) proyecta la “disolución del Estado” de manera empírica y estratégica, lo que le lleva tácticamente a proponer cambiar el mundo desde el nivel *social* sin intentar *políticamente* ejercer el poder delegado del Estado (de un *nuevo* Estado), como medio de liberación nacional y popular. Sin embargo el fortalecimiento de un Estado democrático no se opone al postulado (como “idea regulativa” crítica) de la “disolución del Estado” –si se entiende bien la cuestión.

El postulado de la Disolución del Estado, como tema prioridad estratégica inmediata interpretada unilateralmente, supone una elaboración de teorías sobre el Estado que desvían la atención a las urgencias políticas necesarias para la liberación de los pueblos en general, y especialmente latinoamericanos en el comienzo del siglo XXI. Se trata entonces de teorías que distorsionan la estrategia política, dividiendo fuerzas y proponiéndose proyectos que son en realidad "ilusiones trascendentales" –como le denomina el ya galardonado por el Premio Libertador al Pensamiento crítico del 2005, Franz Hinkelammert-.

Se trata de un tema central dada la importancia del ejercicio del poder político en este momento crítico de América Latina y el mundo. Abordemos entonces la "cuestión política" [20] –y no sólo el problema del Estado- en el pensamiento del gran crítico del siglo XIX.

Partamos de la descripción que hace del tema István Mészáros [21] , el célebre alumno húngaro de G. Lukács. Desde el inicio de su obra *Más allá del Capital* el pensador marxista cita un texto de Marx de la última página de *La miseria de la filosofía*:

"La clase obrera sustituirá, en el curso de su desarrollo, la antigua sociedad burguesa (civil) [22] por una sociedad que excluirá las clases y su antagonismo, y ya no existirá *poder político* [*politische Gewalt* **[23]** ] propiamente dicho, puesto que ella es precisamente la expresión oficial del antagonismo de la sociedad burguesa (civil)" [24] .

Mészáros argumenta en toda su obra que Marx defendió teóricamente, y cada vez con mayor claridad a medida que pasaron los años, una "negatividad intransigente para con la política" [25] , debido "[a] al desdén por las restricciones política de la miseria alemana; [b] a la crítica de la concepción de la política de Hegel [...]; [c] al rechazo de Proudhon y los anarquistas; [d] a las dudas extremas acerca de la manera como se estaba desarrollando el movimiento político de la clase obrera alemana. Comprensiblemente, entonces, la actitud *negativa* de Marx tan sólo podía, en el mejor de los casos, irse endureciendo con el paso del tiempo, en lugar de ir madurando *positivamente*" [26] . Esta interpretación tiene extrema gravedad, porque las ambigüedades político-históricas posteriores del "socialismo real" atribuidos primero a Stalin, pasarían como su origen después a Lenin, y ahora, dada la complejidad de su posición, al mismo Marx, interpretando adecuada y empíricamente los postulados [27] , tal como lo propone Mészáros.

Todo se entiende mejor si recordamos que Marx efectuó biográfica y diacrónicamente tres tipos de críticas. En el *primer* período juvenil, se ocupó de la "crítica de la religión" [28] , ya que "el presupuesto (*Voraussetzung*) de toda crítica es la crítica de la religión" [29] . En 1842 supera esta primera



problemática, de que "la religión es el fundamento del Estado" [30], y se interna en la *segunda* etapa, la de la "crítica de la política" [31], ya que "la crítica de *lateología* es la crítica de la *política*" [32]. Su *Crítica a la Filosofía del Derecho de Hegel* [33] -a la que le dedicaremos algunas reflexiones a partir de la hermenéutica de M. Abensour- es el descubrimiento crítico del tema del Estado. Pero muy pronto, y pasando a un *tercer* momento (desde el comienzo de 1844 en París), reflexiona Marx acerca del hecho de que la organización política por excelencia: el Estado (en un mero horizonte *formal*), lo que supone a la "sociedad burguesa (civil)" (como fundamento *material*). Esto le permitirá el pasaje de la "crítica de la política" a la "crítica de la economía política" (crítica que ejercerá desde ese momento de manera definitiva hasta el final de su vida). La pérdida del interés teórico por la centralidad de la política, del Estado, se producirá en esos años. No volverá ya nunca a la política como objeto principal de su investigación teórica ni de su inclusión en el nivel estratégico-práctico de la voluntad de transformación de la sociedad (que se emprenderá desde el ámbito *social* y no ya del *político*), por lo que "no resulta en modo alguno sorprendente que Marx jamás haya logrado trazar, aunque fuese los perfiles desnudos, de su teoría del Estado [...]. Por eso la elaboración de una teoría marxista del Estado [y de la política en cuanto tal] -nos dice Mézáros- es tanto posible como necesaria hoy en día" [34]. Esta sería la política que Marx *no escribió* (por sus supuestos teóricos y prácticos), pero que nos es inevitable intentar exponer.

Mézáros cita un texto de 1844, cuando Marx exclama:

"Hasta los políticos radicales y revolucionarios buscan el fundamento (*Grund*) del mal mismo no en la esencia (*Wesen*) del Estado [35] sino en una forma determinada de Estado, que ellos desean reemplazar por otra forma de Estado diferente. Desde el punto de vista político (*politischen Stadtpunkt*) el Estado y la *institucionalización* de la sociedad no son dos cosas diferentes [36]. El Estado es la *institucionalización* de la sociedad (*Einrichtung der Gesellschaft*)" [37].

Y reflexionando teóricamente sobre la política agrega Marx:

"Mientras más poderoso sea el Estado, y en consecuencia más político resulte ser un país, menos se inclinará a captar en el *Principio* [*Prinzip*] *del Estado*, y por lo tanto en la actual *organización de la sociedad* [...], el fundamento de los males sociales [...]. La comprensión política involucra, precisamente, pensar dentro de los marcos políticos [38] [...]. El *Principio* de la política es la *Voluntad* [*Wille*] [39]. Cuanto más unilateral y, por lo tanto, más perfecto

sea la comprensión política, tanto más creará en la omnipotencia de la *Voluntad* [40].” [41]

De esta interpretación puramente *formal* de la Voluntad “la política y el voluntarismo alemán –escribe Mészáros- están, por lo tanto, casados y de la irrealidad de los remedios políticos ilusorios emana el *sustitucionismo* inherente a la política como tal: su modo *operandi* obligado que consiste en ponerse *en el lugar* de lo social. [...] Porque la cuestión se encuentra, según Marx, en cuál de ambas es la categoría verdaderamente fundamental: lo político o lo social” [42]. “De aquí que mantuviera su definición predominantemente *negativa* de la política hasta en sus últimos escritos [...]. De manera que como la percibía Marx, la contradicción entre *lo social* y *lo político* era irreconciliable” [43]. Para Marx, entonces, la acción humana libre podría desarrollarse plenamente sólo después de la *abolición* o *disolución*: a) de la división del trabajo (involucrando al trabajo asalariado), b) del capital, y c) del Estado (¿burgués o en general? [44]). La acción política podía intervenir complementariamente a la movilización social (siendo esta última materialmente la esencial), porque el Estado no podía abolirse a sí mismo (o por la acción directa como lo intentaba Bakunin o el anarquismo ortodoxo), sino a través de lo social. Y, además, una vez cumplida la revolución (es decir, en la situación pos-revolucionaria) se produciría igualmente la abolición de la política:

“La revolución en general, el derrocamiento del poder existente (*der Umsturz der bestehenden Gewalt*) y la disolución (*Auflösung*) de la *vieja* relación, constituye un acto político (*politischer Akt*). Porque el socialismo [45] no puede ser llevado a cabo sin revolución necesita ese acto político, así como necesita su *destrucción* y su *disolución* [46]. Pero donde comienza su actividad de organización (*organisierende Tätigkeit*) [47], donde su objeto propio, su alma pasa a primer plano, allí el socialismo se *despoja* de su manto *político*” (*politische Hülle*)” [48].

Ésta era la diferencia con el anarquismo, como hemos indicado. Marx coincidía con esta utopía de la participación directa en cuanto a *postular* la disolución del Estado y la representación (como comienzo de la nueva situación de la verdadera historia de la humanidad: la sociedad socialista), pero se diferenciaba por la estrategia y la táctica. El fin estratégico era el socialismo, y después de la revolución desaparecía la política; la disolución del Estado era un medio; la táctica para lograr dicho fin era esencialmente la movilización social, y la acción política puntual en el momento revolucionario. Bakunin, en cambio, proponía en su esencia los medios directos políticos para abolir el Estado [49], desentendiéndose de la crítica económica y de la acción social:

“No entiende [Bakunin] absolutamente nada de la revolución *social*, tan sólo de su retórica *política*. Las condiciones *económicas* simplemente no existen para él [...]. El poder de la *voluntad*, y no las condiciones *económicas*, es la base de la revolución de Bakunin” [50] .

Marx apuesta, en el largo plazo, al cambio profundo del metabolismo social, siendo así que “el poder de la política está muy limitado en este respecto” [51] –anota Mészáros-. Se puede entonces comprender la conclusión del pensador húngaro: “Todas estas determinaciones y motivaciones combinadas produjeron esa definición *negativa* [de lo político en Marx] como hemos visto” [52] . Y deja como anotación la apertura hacia una estructura de amplia participación (económica en este caso, pero que propondremos también en el campo político a lo largo de esta *crítica* de la política) como solución estratégica:

“En este sentido el desplazamiento estructural objetivo (en contraste con el político/jurídico, insostenible en sí mismo) de las personificaciones del capital mediante un sistema de *autogestión genuina* es la clave para una reedificación exitosa de las estructuras heredadas” [53] .

Esta negatividad con respecto a lo político, por ejemplo, permitirá a la Revolución de Octubre pasar del primer momento anarquista (del ya indicado “¡Todo el poder a los soviets!”) a la mera *administración* pos-revolucionaria económico-social desde arriba, desde el vanguardismo no democrático, no participativo pero tampoco representativo, del Comité Central que políticamente intentando negar la política empírica, y no entendiendo la disolución del Estado como un postulado, termina en una administración puramente burocrática. Grave consecuencia política de no haber sabido construir lentamente las categorías del *campo político*, como se efectuó acertadamente en el *campoeconómico*. Es entonces comprensible la crítica política de Ernesto Laclau, pero, en nuestro caso, no intentando aceptar tampoco los equívocos de la crítica de la social-democracia europea contra el dogmatismo marxista ya en tiempos de Kautsky, porque en definitiva pretendían reformar el liberalismo. Se trata más bien de partir de una *construcción de nuevas categorías* específicamente *políticas* (no liberales o burguesas desde Hobbes en adelante) a la manera de como Marx lo hizo con las económicas, desde el inicio más allá del capitalismo (de un Adam Smith, por ejemplo).

Veamos, para aclarar aún más la cuestión, gracias al estudio de M. Abensour [54] sobre lo político en Marx, los dos momentos claves de su vida intelectual. La tesis del filósofo francés queda bien indicada en las líneas siguientes, y como primer momento:

“Lo propio de la *democracia insurgente* [55] [... no consiste en] concebir la emancipación como victoria social (como una sociedad reconciliada) sobre la política [que es al final la posición de Marx], que incluye la desaparición de lo político, sino en hacer surgir esta forma de democracia, permanentemente, como una comunidad política *contra* el Estado [56] . La oposición de lo social y lo político se sustituye por aquella de lo político y lo estatal [...]. El Estado no es la última palabra de lo político” [57] .

En el verano de 1843 (en el tiempo de la “crítica de la política”) nos encontramos con un Marx que todavía intentaba regenerar lo político.

En un segundo momento, en cambio, en el 1870 (momento ya muy avanzado de su “crítica de la economía política”), era definitivamente escéptico de esa posibilidad –y es esta posición *negativa* la que heredará buena parte del marxismo posterior, siempre teniendo en cuenta la profunda complejidad y ambigüedad del asunto, ya que el Partido Comunista era inevitablemente una institución propia del *campo político*, lo mismo que la gestión que como *administración* del Estado pos-revolucionario involucraba necesariamente acciones *políticas* constantes (desnaturalizadas por dicha ambigüedad).

Hay entonces a) una constelación de textos de 1842 hasta la “crisis de 1843” [58] , y de allí b) otro grupo de textos cuando comienza en el 1843-1844 la crítica a la *Filosofía del Derecho* de Hegel –incluyendo entre otras obras a *La cuestión judía*-. En los primeros textos (a), no comienza aún la crítica de la política, sino más bien con la emancipación de la política de la teología, del Estado cristiano [59] . En un segundo momento (b), en cambio, “la ley de gravitación del Estado no se buscaría más en sí mismo, sino del lado de las condiciones materiales de la vida, de la sociedad burguesa (civil), desde el aspecto de la estructura económica de la sociedad” [60] . La reflexión de Marx se centra entonces comparando los §§ 182-256 de la *Sociedad burguesa (civil)* (a los que hace referencia pero no comenta) a los §§ 257-320 del *Estado* [61] (los que comenta detenidamente). Marx pasará de concebir al Estado como una totalidad orgánica que expresa la realización racional del ser humano, “una metafísica de la subjetividad” [62] , a una crisis escéptica de lo político como tal, “denunciando la revolución política en favor de una forma más radical de revolución” [63] . Marx reflexiona:

“En Alemania no es [posible] precisamente la revolución *radical*, sino, por el contrario, la revolución *parcial*, la revolución *meramente* política, una revolución que deje en pie los pilares del edificio. ¿Sobre qué descansa una revolución *parcial*, una revolución *meramente* política? Sobre el hecho de que se emancipe solamente *una parte de la sociedad burguesa (civil)* e instaure su dominación *general*” [64] .

Por una parte, y como puede entenderse, la revolución *radical* no es la “*meramente* política”, la cual es “*parcial*”, ya que deja en pie la dominación *material*, social, económica, que es la que va descubriendo como esencial y que se describe en la *Filosofía del Derecho* hegeliana en el capítulo de la “Sociedad burguesa (civil)”, y no en el tema propiamente político del “Estado”. Marx va descubriendo la oposición entre ambos: “El *Estado* se hace valer por medios de delegados [...] enfrentándose a la *Sociedad burguesa (civil)* como algo ajeno y exterior a la esencia de ésta” [65] . Será necesario, en contrario, mostrar como la sociedad burguesa (civil) juega un papel determinante en esta relación, y no como en Hegel donde el Estado, lo político, domina a lo burgués (lo material).

Por otra parte y al mismo tiempo, “Hegel parte del supuesto de la *separación* entre la Sociedad burguesa (civil) y el Estado político [...], pero no admite separación alguna entre la *vida burguesa (civil)* y la *vida política (politischen Lebens)*. Se olvida que se trata de una relación refleja y convierte los estamentos burgueses (civiles) como tales en estamentos políticos” [66] . Ahora, considera a la Sociedad burguesa (civil) como el momento *material* que debe diferenciarse del propiamente *político* del Estado.

Dando un paso más comienza a imaginar la desaparición del momento político propiamente dicho: “Los franceses de la época moderna han comprendido que en la verdadera democracia el *Estado político desaparece (der politischen Staat untergehe)*. Esto acontece en tanto el Estado político, en su constitución, no vale ya más para el todo” [67] . Es ya una intuición de Marx en cuanto a la superación de la política (y por ello del Estado), en favor de la plena realización de la Sociedad burguesa (civil).

En la *Crítica a la Filosofía del Derecho de Hegel* había dicho que “en la democracia, la constitución, la ley, el Estado mismos son solamente [el efecto de] la autodeterminación del pueblo (*Selbstbestimmung des Volks*). [...] De suyo se comprende que todas las formas de Estado tienen *su verdad* a la democracia” [68] , es decir, la democracia sería la realización plena del Estado moderno. Esto no se opone que para el Marx definitivo el Estado empíricamente sea un tipo de dominación que debía ser eliminado.

Junto a Marx Moses Hess adoptaba casi la misma posición en 1843, aunque su solución se inclinaba más hacia un anarquismo radical como negación del Estado y la política. Inspirándose en Spinoza, Hess piensa así liberarse de toda

servidumbre política y religiosa. Marx opinará, por su parte, partiendo también de Spinoza, que la cumplida realización democrática será en definitiva la superación del Estado, como la plena actividad auto-instituyente permanente del pueblo consigo mismo.

En el momento final de un largo recorrido Marx vuelve al tema político a partir del acontecimiento de la Comuna de París en 1870. Es así que en 1871 en *La guerra civil en Francia [69]*, y en 1875 en la *Crítica del programa de Gotha [70]*, Marx ya ha alcanzado su posición definitiva respecto a nuestro tema. Ahora cuenta con un ejemplo histórico que sin embargo no deja de presentarle complicaciones. Abensour escribe:

“En este momento del análisis de Marx, es legítimo de ver en él una contradicción entre la *visión instrumental del Estado* que sigue profesando y que se enfrenta a la idea de una neutralidad del aparato del Estado, a tal punto que la naturaleza del Estado dependerá de la clase que lo gestione y la tesis más fecunda, más compleja del Estado, que lejos de ser neutro engendraba un formalismo específico como relación de dominación, se separa del conjunto de la sociedad” [71].

En la Comuna Marx exalta la participación directa del pueblo, de la clase obrera, como sujeto conductor del Estado que lo utiliza en vez de disolverlo. Escribe Marx:

“La Comuna de París tomó en sus propias manos la *dirección* de la revolución [...]. La Comuna era, pues, la verdadera *representación* de todos los elementos sanos de la sociedad francesa, y, por consiguiente, el auténtico *gobiernonacional*” [72].

Era la “primera vez en la historia” [73] que el pueblo, la clase obrera en la modernidad capitalista, participaba directamente el ejercicio del poder político. A los ojos de Marx esto se presentaba como una experiencia política nueva, ya que consistía en la invención de una forma política de liberación no conocida, en la que el Estado moderno era transformado gracias al ejercicio de la “verdadera democracia”. La democracia “participativa” era una democracia contra el Estado.

Sin embargo, posteriormente la cuestión se complica ya que hay diversos tiempos políticos que habrá que clarificar. En un *primer* momento, se encuentra el tiempo *pre-revolucionario* en el que por la lucha social, articulada

políticamente como acción estratégica (de la cual ahora la Comuna es un ejemplo que da cierta autoridad al blanquismo y al anarquismo de Bakunin) debe acelerarse la ruptura revolucionaria. En un *segundo* momento, el *pos-revolucionario*, a fin de eliminar los restos del sistema burgués, será necesario "un período de *transición*, cuyo Estado no puede ser otro que la *dictadura revolucionaria (revolutionäre Diktatur) del proletariado*" [74] . Y allí habría que preguntarse:

"¿Qué funciones sociales, análogas a las actuales funciones del Estado [burgués pre-revolucionario], subsistirán entonces? [...] El programa no se ocupa de esta última ni del Estado futuro de la sociedad comunista" [75] .

Habría así un Estado pero no democrático por las exigencias de la "transición". Será por ello un Estado vigente imperfecto, cuyos "defectos son inevitables en la *primera fase* de la sociedad comunista" [76] . Para llegar de esta manera a un *tercer* momento, a "la *fase superior* de la sociedad comunista, cuando haya desaparecido la subordinación esclavizadora de los individuos a la división del trabajo [...]; cuando el trabajo no sea solamente un medio de vida, sino la primera necesidad vital" [77] .

Como vemos hemos llegado al final a una sospecha ya adelantada en esta y otras obras desde hace tiempo. La "disolución del Estado" y la superación de la política serían en realidad *postulados* que de todas maneras no ocuparon la atención de Marx a fin de describir detalladamente cómo habría que comportarse diferenciadamente en la política *ante-revolucionaria* y *pos-revolucionaria*, ya que la sola acción social no es suficiente *antes* de la revolución (porque *hay que poner* el acto político de la misma revolución) y *después* de la revolución hubiera sido necesaria una formulación clara de lo que consistía la *dictadura del proletariado*, ya que su ambigua expresión pone en cuestión el proceso político de una democracia participativa del pueblo (que no debería negar tampoco una adecuada representación, en un realismo político crítico), y que es la política que hoy necesita un Evo Morales, por ejemplo, y para lo cual el Marx histórico no ayuda mucho.

Engels expresa, endureciendo un tanto las conclusiones, que la posición definitiva de Marx con respecto al final de la prehistoria (que en realidad es la historia empírica) o el comienzo de la verdadera historia (el tiempo trascendental del postulado o la perfección inalcanzable pero regulativa) sería la disolución del Estado (como *postulado*) y la superación del capital (como *hecho empírico*) [78] , un nuevo momento de las relaciones sociales. Pero esto lleva a la ambigüedad de la siguiente formulación: "el gobierno sobre las personas [la política] es sustituido por la *administración* de las cosas y por la dirección de los procesos de la producción" [79] . De esta manera, y como ejemplo, la *gestión administrativa* (burocrática) de la comunidad política

soviética en el tiempo de la *transición pos-revolucionaria*, como en una gran empresa económica productiva, fue la eliminación empírica (que había sido postulada) [80] de la gestión política en el socialismo real soviético. En vez de superar la política en general, se eliminó simplemente la política democrática *participativa y representativa* que debieron impulsarse, y en su lugar se instauró el burocratismo gerencial del Comité Central. ¿No será, inesperadamente, el resultado de la compleja y muy sutil posición de Marx en la cuestión de la superación postulada de la política y el Estado, que fue reemplazada por una interpretación simplista de un cuasi-anarquismo político, que exaltó lo social o lo económico olvidando la política democrática *participativa de la comunidad*, de la "auto-determinación del pueblo (*Volks*)" (como apreciaba escribir Marx) que producirá efectos negativos también inesperados?

En la parte *crítica* de la *Política de la Liberación*, que es el momento central de la misma, deberemos continuar analógicamente la exposición de la política tal como el genio constructivo epistémico de Marx cumplió metódicamente en la producción de las categorías económicas *críticas*. Lo que él hizo en la economía reproduzcámoslo analógicamente en la política, sabiendo que, por los supuestos ontológicos de su teoría de la historia (y por la desvalorización relativa del campo político), esta política (la nuestra) para Marx hubiera sido quizá improbable, pero hoy estamos constreñidos a desarrollarla de todas maneras, ya que es necesaria no sólo desde un punto de vista teórico, como lo indica I. Mészáros, sino *principalmente por razones políticas* (para colaborar teóricamente *post factum*, como retaguardia, con los procesos políticos revolucionarios novedosamente creativos del siglo XXI en América Latina y el mundo).

La confusión teórica entre a) un postulado (la "disolución del Estado", que puede ser pensador lógicamente pero es imposible empíricamente) y b) un proyecto político empírico, histórico (el intentar disolverlo efectivamente a través de cientos de miles de asesinados como los Khmer Rouges) tiene las mayores consecuencias estratégicas, que retrasan y hasta impiden la acción transformadora de los gobiernos revolucionarios (o que intentan honestamente efectuar una revolución en América Latina) o al menos nacionalistas y populares (ciertamente mejores que los que impulsan una política y economías neoliberales).

Por ello, teorías que opinan que el Estado llamado nacional ha perdido su sentido (tanto de izquierda [81], social demócrata [82], o francamente liberal de derecha [83], contaminadas frecuentemente por la Modernidad eurocéntrica o por el escepticismo fragmentario del posmodernismo), o que se debe permanecer en la lucha meramente social porque la política está esencialmente contaminada (como ciertos movimientos de extrema izquierda), deben ser claramente refutadas para permitir la posibilidad de estrategias realistas y críticas en el presente latinoamericano.



Para concluir debe clarificarse el hecho de que el fortalecimiento de un *nuevo* Estado democrático al servicio del pueblo, de las mayorías, como valla protectora ante el Imperio militarista de turno y como gestor de la afirmación de la vida de los ciudadanos legítimamente y con eficacia instrumental, debe inspirarse en la *idea regulativa* o el participativas propositivas y fiscalizadoras como las representativas) deben crearse y gestionarse desde el horizonte de una participación siempre mayor de la comunidad política, el pueblo, con una representación cada vez más responsable y transparente, subjetivando las obligaciones de los ciudadanos y organizando y simplificando (electrónicamente) todas las tareas del Estado, como lugar del ejercicio delegado obediencial del poder del pueblo. Es "como si" el Estado fuera objetivamente desapareciendo, haciéndose más liviano, más transparente, más público, y subjetivamente desde una cultura ciudadana donde *lo común* sea considerado como *lo propio* -en cuanto a la responsabilidad mutua de deberes, de derechos y de acciones cotidianas-.

### **§ 3. Un ejercicio democrático participativo con liderazgo político**

En la izquierda, en general, y en el pensamiento crítico no se ha analizado suficientemente la función del liderazgo en el aumento del ejercicio de la democracia. Pareciera, para muchos, que el ejercicio de la democracia se opone al liderazgo, que frecuentemente fue estudiado dentro de la problemática de la vanguardia. En este momento el vanguardismo no puede defenderse, y el líder populista es atacado desde diversos frentes por no cumplir las exigencias democráticas (no decimos liberal, sino tal como la hemos definido). Queremos superar nuevamente una falsa antinomia que puede ser definida como las exigencias democráticas se oponen a todo liderazgo.

La tercera tesis se enunciaría así:

El pueblo emerge como un actor colectivo desde una pluralidad de movimientos y demanda. Existe un proceso en la constitución de ese actor. Por ello el mismo pueblo en formación inviste al liderazgo (el pueblo lo consagra) de un poder simbólico como instrumento de su unidad, como coadyuvante en la construcción del proyecto de hegemonía (que se unifica desde la pluralidad de demandas), del pasaje de la pasividad tradicional a la acción creadora, de la obediencia cómplice a la agencia innovadora.

Es decir, el ejercicio de la democracia, en especial la *participativa*, exige una cultura del pueblo. En muchos casos, como en el de los pueblos originarios, habituados al ejercicio comunitario, una tal cultura en la base está garantizada.

En cambio, cuando los oprimidos y excluidos (que todavía no son propiamente pueblo), a veces muy numerosos (de millones de participantes) y urbanos en muchos casos, no han tenido históricamente costumbres de acciones comunitarias, la democracia participativa no alcanza inmediatamente los frutos que le son propios (en cuanto a la institucionalización hegemónica de las demandas y la fiscalización estricta exigida de la representación). Son entonces situaciones de *transición* de una democracia creciente, sendero que debe contar con la participación de los "intelectuales orgánicos" que cumplen como servicio un cierto *magisterio obediencial político democrático*, que impulsa la creación y gestión de las nuevas instituciones (participativas y representativas de nuevo cuño). El liderazgo democrático se justifica en estos casos como *complementario* al proceso democratizador del pueblo. Dicho liderazgo aparece simultáneamente con la emergencia del pueblo como actor colectivo. El que ejerce el dicho liderazgo debe tener plena conciencia de los límites de un poder simbólico que es siempre delegado e investido por el pueblo, que es la única sede soberana del mismo. El liderazgo político legítimo se transforma en tiranía o dictadura (como las de A. Pinochet, A. Hitler o Stalin, guardando las notables diferencias) cuando el liderazgo se fetichiza, olvidando el cumplir con las exigencias democráticas requeridas, como en el caso del último J. D. Perón [84] .

Debo confesar que el tema es escabroso y no frecuentemente encarado aún por el pensamiento crítico, o de izquierda en este caso, pero necesario de ser precisado como una experiencia siempre presente en la vida política de la humanidad, pero que pareciera que el filósofo no quisiera comprometerse demasiado con un *concepto* que pueda tener insospechadas derivaciones hacia la derecha más retrógrada, tiránica o dictatorial, como en el caso de B. Mussolini o Videla –por situarnos sólo en la Europa o la América Latina del último siglo-. Y es justamente esa derecha, y aún el liberalismo u oligarquías que se autodenominan democráticas, los empeñados en confundir el contenido conceptual de palabras necesarias a usarse en el enjuiciamiento de los acontecimientos políticos para desacreditar el legítimo e inevitable ejercicio delegado del poder por parte actores políticos cuyas prácticas se enlazan a las funciones democráticas de instituciones que de esta manera son potenciadas simbólicamente y estratégicamente en los tiempos de "transición" de un pueblo que, por siglos dominado es impelido a renunciar pasivamente a la actoría o la participación política, debe contar con una época creativa para llegar a emerger, y gracias a ello ejercer de manera autónoma la auto-determinación política, situación de cultura democrática que no se alcanza sino en una larga experiencia que depende, frecuentemente, de una labor pedagógica-política que exige la tesonera estrategia del liderazgo político como magisterio de participación democrática. Veamos la cuestión discursivamente organizada en algunas tesis que irán enunciando algunos aspectos del contenido del concepto de "liderazgo político" democrático o legítimo.

### 3.1. La aporía entre la democracia y el líder carismático

En la tradición de la filosofía política se enumeraron seis tipos de regímenes políticos que con Polibio (205-123 a.C) adquirieron un enlistado clásico. Se trataría en palabras del autor antiguo de 1) la monarquía, 2) la aristocracia y 3) *lapolitía* [85] (que correspondería a la democracia), como tipos positivos; y 4) la tiranía (o el gobierno despótico), 5) la oligarquía y 6) la *oclocracia* [86] (es decir, el régimen de las masas manipuladas por la demagogia, que debería también articularse con la tiranía o posteriormente con la dictadura [87] como dominación simple por medio del terror [88] ) como tipos negativos. La aporía se establecería entre el régimen 3) (la democracia propiamente dicha) y el 6) (hoy denominada tiranía o dictadura, ejercida por un líder más o menos carismático, anti-democrático). La complejidad estriba en que la palabra *democracia* puede adquirir en nuestros días muchos significados no unívocos (la democracia *representativa* liberal no sería lo mismo que la democracia *popular* de algunos regímenes o la democracia *participativa* a la que aspira el anarquismo). Pero igualmente la palabra *líder carismático* no es unívoca (se puede incluir en su concepto desde un dictador de derecha, los ya nombrados A. Hitler, B. Mussolini, Videla o A. Pinochet, hasta auténticos líderes populistas como G. Vargas o J. D. Perón, o líderes revolucionarios como Lenin, Mao-Tze-tung, Ho Chi-min o Fidel Castro). Es decir, estamos ante significados claramente equívocos, y por ello el tema debe tratarse con cuidado, y no se lo ha hecho suficientemente, en especial en el pensamiento crítico de la izquierda. El tema de los líderes carismáticos (y a veces ni líderes ni carismáticos, como los dictadores militares latinoamericanos impuestos por el Pentágono y el Departamento de Estado desde la época de Henry Kissinger desde la década de los 70s) sólo se ha usado para criticar a los dictadores fascistas de derecha, pero no para situar a los líderes revolucionarios de izquierda en referencia a un ejercicio democrático. La derecha, por su parte, confunde manipuladamente el liderazgo legítimo con las aberraciones dictatoriales. La cuestión de la función de la llamada vanguardia y las reflexiones de A. Gramsci sobre el "intelectual orgánico" podrían indicarnos algunas pistas, pero no suficientes. La falta del tratamiento del tema es lo que intentamos iniciar para bosquejar un debate futuro necesario en la actual coyuntura latinoamericana.

Ha sido Max Weber el que ha popularizado el tipo carismático de aparente legitimidad del líder. Pero, lo que acontece, es que Weber tiene un concepto negativo del poder político y por ello su descripción del líder carismático llega a caer en una verdadera caricatura que es válido para algunos casos, pero que no vale como una teoría general, ni aproximada de la función política legítima del liderazgo.

El primer defecto weberiano es que concibe el poder político (por otra parte como toda la modernidad a partir de la conquista de América y filosóficamente al menos desde Th. Hobbes) como *dominación* [89] , de donde se deduce la

segunda limitación de la descripción del sociólogo alemán, ya que el mismo carisma político tiene como carácter propio el ser entonces igualmente un tipo de dominación. No se cansa de aludir a la dominación en sus descripciones sociológicas:

“Debe entenderse por *carisma* la cualidad, que pasa por extraordinaria (condicionada mágicamente en su origen, lo mismo si se trata de profetas que de hechiceros, árbitros, jefes de cacerías o caudillos militares), de una personalidad por cuya virtud se la considera en posesión de fuerzas sobrenaturales o sobrehumanas [...] como jefe, caudillo, guía o líder [...] Lo que importa es cómo se lo valora *por los dominados* carismáticos, por los *adeptos*” [90] .

Los dominados son sumisos seguidores del líder político para Weber. Por ello el carisma político es un modo irracional [91] de legitimación de la acción política cuyo fundamento se basa en el “reconocimiento que por parte de los dominados” [92] rinden al líder, que frecuentemente adquiere una fisonomía autoritaria. El líder político así descrito decide sin criterio de carrera burocrática, de ascenso definido por tradición, de jerarquía por competencia. El criterio preponderante es la adhesión a su voluntad cuyas decisiones son inesperadas.

Este tipo de descripción no nos sirve para nuestros fines, ya que el líder político así definido no puede articularse con el intento de la construcción de un actor colectivo como el pueblo, y de una democracia participativa que expresa la voluntad en crecimiento de dicho pueblo como acto colectivo de auto-determinación. La mera magia weberiana del líder es correlativa a la masificada pasividad de una multitud ingenua y cómplice.

### *3.2. Algunos tipos de liderazgos en las transformaciones revolucionarias*

No se trata entonces de proseguir la descripción del líder carismático weberiano. Puede servirnos para iniciar el camino el tratamiento de Carl Schmitt, que se centra en la experiencia prusiana del 1813, y muestra cómo Clausewitz estudia al *partisan* como una nueva concepción de la estrategia política, ya que “en 1810 y 1811, en la Escuela de guerra de Berlín, había tomado cursos sobre los *partisans* [...] en especial en la utilización de tropas ligeras y móviles. El *partisan* es un líder popular. Los *partisans* se habían transformado para Schmitt antes que nada en un asunto político en el sentido más elevado, de carácter netamente transformador. Esta adhesión a la *nación*

en armas, a la insurrección, a la resistencia y a la rebelión contra el orden establecido, era una novedad en Prusia” [93] . Todo esto se deja ver en el *libro VI* y en el *libro VIII, 6B* del tratado sobre *De la guerra* de Clausewitz, donde legitima entusiastamente la presencia del *partisan* en la Europa de su tiempo. Escribe Clausewitz claramente:

“La *lucha del pueblo* en la Europa civilizada es un fenómeno del siglo XIX. Tiene sus defensores y sus adversarios; los últimos la consideran, ya sea en sentido político, como un medio revolucionario, un estado de anarquía declarado legal, tan peligroso para el orden social de nuestro país como para el del enemigo [94] ; o bien, en sentido militar, creen que el resultado no está en proporción al gasto de fuerza. El primer punto no nos interesa aquí [95] , porque estamos considerando la *guerra del pueblo* simplemente como un medio de lucha y, por consiguiente, en su relación con el enemigo [político]; pero con referencia al último punto, debemos observar que, en general, una *guerra del pueblo* ha de ser considerada como consecuencia de la forma que en nuestros días la violencia elemental de la guerra ha roto sus antiguas barreras artificiales” [96]

Schmitt observa que el paso siguiente consiste en el “revolucionario profesional” [97] . Uno de ellos, lector asiduo de Clausewitz desde 1915 en Suiza (cuando tomaba apuntes de la *Lógica* de Hegel en Zurich), era Lenin que une estratégicamente: a) el arte militar del *partisan*, b) con el intelectual crítico social y político conocedor de la filosofía política que organiza el movimiento *desde debajo* en la estructura social, c) en tanto que miembro de un *partidopolítico* que le sirve de apoyo cotidiano, de comunidad teórica de debate y de referencia estratégica de organización nacional. Esto supone “una evolución del *concepto de lo político* que toma aquí un sentido nuevo que constituirá una transformación formidable” [98] . Y continúa Schmitt:

“Lenin fue el primero en tener plena conciencia que el *partisan* era una figura central en la *guerra civil* nacional e internacional, el primero también en buscar transformarlo en un instrumento eficaz en manos de la dirección central del Partido” [99] .

En el artículo “La guerra de los *partisans*”, del 30 de septiembre de 1906, Lenin encara el tema por *primera* vez. Nació así el concepto de *partisan* en el sentido actual [100] . En el mismo momento surge entonces también un nuevo sentido de *enemigo* y de *enemistad* (en la interpretación de Schmitt), que fue bosquejada en *¿Qué hacer?* (del 1902). Lenin expone que una praxis de

liberación eficaz “lejos de pretender *enseñar* a las masas las formas de lucha inventadas por sistematizadores de gabinete, *aprende*, si es lícito expresarse así, de la práctica de las masas” [101] . Schmitt muestra cómo Lenin sitúa la lucha dentro de una *guerra civil* [102] que puede ser legal o ilegal, pacífica o violenta, regular o irregular. Para el *partisan*, piensa Schmitt, el enemigo burgués es un “enemigo *absoluto*” en una “guerra *absoluta*” (cuarto tipo de enemistad, entonces):

“En esta convicción la distinción entre amigo y enemigo es, en la era revolucionaria, el gesto primario que controla la guerra y la política. Sólo la guerra revolucionaria es verdadera guerra a los ojos de Lenin, porque nace de una *enemistad absoluta*. Todo lo demás es convencional” [103] .

Schmitt agrega que “su enemigo *absoluto* era [para Lenin], concretamente, el enemigo de clase, el burgués, el capitalista occidental y el orden social en todo país donde reinaba [el capital]” [104] . Por ello “la no regularidad de la lucha de clases ponía en cuestión no sólo una frontera, sino, además, todo el edificio del *orden político*. En Lenin, el revolucionario profesional ruso, esta realidad nueva accede a la conciencia filosófica. La alianza entre el filósofo y el guerrillero, en el caso de Lenin, libera fuerzas explosivas nuevas e inesperadas” [105] .

En efecto, Lenin en 1906, después de hacer una rápida síntesis de los acontecimientos más importantes del último decenio, muestra cómo los ataques armados en distintas regiones de Rusia son criticados bajo la exclamación: “esto es anarquismo, blanquismo, el antiguo terrorismo; estos son actos de individuos sueltos, desligados de las masas, que desmoralizan a los obreros” [106] . Para Lenin lo que desmoraliza “no es la guerra de guerrillas, sino la falta de organización, de orden y de filiación de las guerrillas” [107] . Tratándose de un nuevo “método de lucha” necesariamente no se sabe cómo encuadrarla en la organización tradicional. Escribe:

“En la época en que la lucha de clases se exagera tanto que llega a convertirse en guerra civil, la socialdemocracia debe proponerse no sólo tomar parte en *esta guerra civil*, sino desempeñar la función *dirigente* en ella” [108] .

Queda así integrada a la lucha política revolucionaria, la praxis de liberación bajo la dirección de un partido político, la lucha civil armada por primera vez en la filosofía política, ya que, expresa Lenin, “creemos que nuestra misión es

contribuir en la medida de nuestras fuerzas a justipreciar *en teoría* las formas nuevas que se da la vida” [109] .

En toda su descripción Schmitt puede describir adecuadamente los momentos *negativos* (el tipo de enemistad del guerrillero, la puesta en cuestión de todo el orden político, etc.), pero nunca intenta analizar *positivamente* el proyecto mismo del *nuevo* tipo de revolucionario, sus *nuevas* motivaciones trans-ontológicas [110] . Sólo hay una comprensión parcial del acontecimiento, desde su reductivo concepto de amigo-enemigo. Reconoce sin embargo Schmitt que “la lengua y el *sistema de conceptos [111]* de la guerra delimitada y de la enemistad atemperada [clásica] no estaba ya en posibilidad de enfrentar la irrupción de la enemistad absoluta” [112] .

El siguiente tipo de liderazgo en la descripción de Schmitt es el de Mao Tse-tung. Como nota marginal debemos anotar que Schmitt no advierte la vinculación del revolucionario chino con la estrategia militar del *Sunzi [113]* , ni tampoco se interesa por el proceso político chino dentro del horizonte de la guerra de descolonización (ya que la China, aunque no fue colonia europea sino que cedió puertos para la ocupación portuguesa o inglesa, sufrió una violenta ocupación japonesa en parte de su territorio). Desde un punto de vista político en China, con Mao, se suma ahora: a) a la guerra de los *partisans*, y b) a la lucha social articuladas c) bajo la dirección del Partido (aspectos ya ganados por Lenin), un cuarto momento: d) la participación protagónica y a *largo plazo* del campesinado (ausente en la estrategia de Lenin), que crece como actor colectivo político con la *Gran Marcha*, que dura casi dos décadas, que atraviesa más de 12 mil kilómetros con inmensas pérdidas, donde dicho campesinado aprende la lucha política. Mao escribe en 1938 “Problemas estratégicos de la guerra de guerrilla contra el Japón” [114] . Esta obra clásica en el arte militar no puede dejar de relacionarse con el *Sunzi (El arte de la guerra chino)*, que expresaba en su *capítulo 1*:

“La guerra es el arte de engañar [...]. Si el enemigo es ávido de ganancia, sedúcelo. Si está confundido, atrápalo. Si es consistente, prepárate. Si es poderoso, evítalo [...]. Si está quieto, oblígalo a actuar. Si está unido, divídelo. Atácalo cuando no esté preparado, lánzate sobre él cuando no lo espere” [115]

Mao ciertamente conocía el *Sunzi*, por ello no se ilusionaba de un pretendido triunfo rápido sobre el Japón. Sabía y reconocía objetivamente que China estaba en una situación *débil*, y la invasión japonesa en posición *fuerte*. Pero China era *inmensa* y Japón *pequeña*. Escribe Mao:

“China no es un país pequeño, pero no es equiparable a la Unión Soviética. Es un país grande pero débil. Este país grande y débil se ve atacado por otro pequeño y fuerte [...]. Es en estas circunstancias que enemigo ha podido ocupar vastas zonas y que la guerra ha adquirido un *carácter prolongado*” [116]

Esto nos remite una vez más al *Sunzi* cuando observaba, después demostrar todos los cuantiosos recursos que se consumen en una guerra ofensiva de ocupación de territorios enemigos:

“Por todo esto, el ejército [japonés] procura una victoria rápida y no una *guerra prolongada*. El general que conoce la guerra es árbitro del destino del pueblo, responsable del sosiego como de la inquietud de la nación” [117] .

Mao percibía que los japoneses deseaban una guerra que alcanzara una victoria rápida. Era necesario a la resistencia nacionalista china entablar por el contrario una “guerra prolongada”. Es decir, “el hecho que merece particular atención es que una guerra de guerrillas tan extensa y prolongada como ésta constituye un fenómeno enteramente nuevo en toda la historia de las guerras” [118] . A diferencia del *partisan* español del comienzo del siglo XIX, ahora el movimiento guerrillero estaba perfectamente organizado bajo la dirección de un partido moderno, articulado a un ejército regular y cumpliendo tareas estratégicas y tácticas pero revolucionarias, es decir, la finalidad de dicha guerra no era reinstalar a la monarquía borbónica, sino organizar un nuevo tipo de orden social, económico, cultural y político. Era el “enemigo *radical*” que se infiltraba en la guerra de liberación nacional con un proyecto posterior y mucho más profundo.

Esta Guerra de Resistencia (no ofensiva, que corresponde al tema del libro VI de la obra de Clausewitz) estaba ahora integrada en una lucha política bajo la dirección del partido, y, mucho más allá de Lenin, se articulaba con la praxis de liberación del ejército rojo regular a la guerra de guerrilla. La guerra no era la realización de la política por otros medios; sino que la guerra era un momento político en cuanto tal. Mao mostraba ser un político con una estrategia militar que reaccionaba ante las circunstancias propicias: en un primer momento desarrolló una guerra nacional en un frente abierto con todos los sectores chinos contra una invasión extranjera. A través de esa guerra de liberación nacional fue ganando fuerza para, en un segundo momento, emprender la tarea de enfrentar a las fuerzas burguesas y efectuar la revolución socialista.



La estrategia de Mao es sumamente clara: "Todos los principios orientadores de las operaciones militares provienen de un solo principio básico: esforzarse al máximo por conservar las fuerzas propias y destruir las del enemigo" [119] . Y de allí va desarrollando todo un plan estratégico para las guerrillas, en función del ejército regular rojo bajo la dirección del partido.

No podemos entrar en detalle a este paradigmático y nuevo "arte de la guerra" [120] , pero cabe resaltarse la manera como se articula la compleja guerra de guerrillas con la conducción política del proceso en el plano nacional, del frente con otras fuerzas ante el Japón, y todo aumentado por el apoyo internacional a su estrategia. Es una maniobra política compleja que muestra un sentido político que manifiesta su excepcional capacidad de juicio práctico ante frentes tan diversos: organización del partido, creación de ideología, proyectos económicos, tecnológicos, políticos y militares. La praxis de liberación mostrada en toda su diversa estructura coyuntural.

Schmitt concluye:

"La teoría bolchevique de Lenin ha descubierto al guerrillero, ella la reconoció. Pero en referencia a la realidad concreta, telúrica, del guerrillero chino, hay en Lenin algo de intelectual y abstracto en su determinación del enemigo. El conflicto ideológico entre Moscú y Pekín [...] tiene su fuente profunda en la concepción diferente del *partisan* verdadero. La teoría del *partisan* se revela como siendo la llave del descubrimiento de una realidad política" [121] .

Moviéndonos a un horizonte completamente distinto, en plena revolución inglesa, se jugó otro tipo de liderazgo. Un Cromwell, que pretendía una dictadura soberana (a la manera de A. Pinochet, como hemos indicado), que es algo muy distinto de lo que intentamos describir, y por ello "no deja nunca lugar a dudas -escribe C. Schmitt- de que él ve en Dios la fuente de su poder, y que su soberanía no depende del pueblo [...]. En su gran discurso ante el Parlamento recién nombrado, del 12 de septiembre de 1657, declaró que temía cometer un pecado si devolvía demasiado pronto al Parlamento el poder que había recibido de Dios" [122] . No estamos entonces hablando de dictadura, constitucional, comisionada o soberana. Mucho menos se trataría de una dictadura del proletariado, tal como Marx o Engels usaron el concepto, ya que de hecho se inspiró en la dictadura soberana de 1793. Se trata de otra figura política.

Pero no es tampoco un mero comisario, como los de la Revolución francesa, que cumplían funciones específicas que le asignaba la Asamblea de representantes del pueblo. Mucho menos

### 3.3. El liderazgo como servicio a la cultura de la participación democrática

Debemos efectuar una descripción de una *figura política* que exige un nuevo análisis y que es el que se está dando en América Latina actualmente. Es un liderazgo que se cumple como una función *complementaria* de las instituciones democráticas para la realización de exigencias de comunidades políticas en procesos de cambio acelerado, a veces posrevolucionario, pero que parten de un grado previo histórico de subdesarrollo neocolonial cultural, económico o político.

Hoy en América Latina nos encontramos en una situación en la que el liderazgo no debe apartarse del ejercicio democrático en un sentido estricto. La revolución se va dando en profundidad con un ritmo que ha evitado, al menos en el siglo XXI, el derramamiento de sangre [123]. Son entonces procesos democráticos efecto del uso de la institución de las elecciones para elegir representantes (propios de la democracia representativa, anticipada por la revolución chilena de S. Allende en 1970, por la bolivariana de 1999 o boliviana de 2005).

En efecto, el liderazgo debe entenderse ahora estrictamente dentro de los límites de una democracia (participativa y representativa) para servir a un pueblo que debe, a veces no tan rápido como se quisiera, experimentar la organización y práctica de la auto-determinación política comunitaria de una manera clara y decidida. Esto nos remite, como lejana referencia, al teórico renacentista que daba consejos para el ejercicio del liderazgo a un político que tuviera que instaurar un orden *nuevo* (no uno ya consolidado o heredado desde antiguo), considerando por ello el hecho mismo del poco tiempo de la constitución de tal orden y las dificultades propias de la educación política de un pueblo no habituado a dicho ejercicio de la institucionalidad justa, desarrollada y estable del Estado. En este caso, Nicolás Maquiavelo recomienda un liderazgo unipersonal para alcanzar mayor eficacia (no imaginando, sin embargo que hubiera sido mucho mejor crear simultáneamente y de manera articulada instituciones democráticas de participación, imposibles en su época, pero no en la nuestra). Venezuela, Ecuador o Bolivia y la Florencia de aquella Italia del *quattrocento* tienen entonces como semejanza la necesidad de instaurar un *nuevo* orden, más justo, auto-determinado, libre, estable.

En estos casos "el pueblo [...] aumenta la reputación de uno..." [124], observa Maquiavelo. Este "aumento" de "reputación" de un ciudadano es una verdadera consagración [125] simbólico-política. De un ciudadano cualquiera (sea o no representante) pasa el pueblo en su proceso de emergencia a investirlo de un poder suplementario y delegado en función del servicio a la comunidad. En nuestro caso, agregaríamos, que no debería ser a la manera de la institución de la dictadura en el Imperio romano. La diferencia consistiría en que el pueblo, única sede del poder soberano, inviste al que ejerce el liderazgo de esa función *supleoria*, a la ya cumplida institucional y democráticamente (por

ejemplo, el ejercicio del Poder ejecutivo). Entre los romanos la dictadura era una institución que dejaba sin efectos a todas las demás instituciones en casos de extremo peligro. Aquí en cambio todas las instituciones constitucionales democráticas estarían todas en vigor, pero se investiría al que ejerce el Poder ejecutivo, institucional, de fuerza *adicional* para cumplir una misión específica. Esta investidura *de facto*, concedida por el pueblo, no institucional sino más bien como un cargo dentro de la distribución de funciones que la comunidad tradicional otorga y que obliga a realizar una encomienda obediencial, que le da al así consagrado un poder delegado simbólico, y por ello provisto de impacto político gracias a la dignidad que el mismo pueblo le otorga. No es dictadura institucional ni tiranía antidemocrática. Esto último sería, como en el caso de A. Pinochet, si el que ostenta el poder militar lo hace fuera de la ley y contra la voluntad del pueblo, y por ello es simple fetichización del poder corrompido.

El liderazgo investido por el pueblo es un servicio, una misión, un magisterio, como los "ancianos" que forman consejo en las comunidades de los pueblos originarios, cuyo poder delegado despierta respeto. Es al mismo tiempo muy conciente de que debe cumplir con los principios normativos de justicia, porque "la corrupción de lo mejor es lo pésimo" recordaban los clásicos.

### *3.4. Liderazgo democrático en los tiempos de transición*

El ejercicio del liderazgo no es incondicionado; tiene limitaciones, aquellas que las exigencias normativas colocan a la praxis como los diques que conducen las aguas tormentosas de la fortuna, de la contingencia propia de la política[126] .

No se trata del vanguardismo de antaño. Se asemeja en cambio al "intelectual orgánico" de A. Gramsci, pero a manera del vértice en una estructura de liderazgo. Sería la *singularidad (Einzelheit)* del liderazgo, de la *particularidad (Besonderheit)* de la comunidad de intelectuales orgánicos, de la *universalidad (Allgemeinheit)* del pueblo mismo, como un silogismo hegeliano. Dicha singularidad y particularidad están al servicio, son obedienciales, con respecto al pueblo

Es sólo un complemento a las instituciones necesario en un período de *transición*. Es tiempo de la transición en que los diversos movimientos sociales y sus demandas todavía no han cuajado en la unidad de un proyecto hegemónico. El pueblo debe devenir uno para emerger y *ponerse* como pueblo (diría J. J. Rousseau). Nace el liderazgo con el nacimiento de un pueblo. Pero llegará el tiempo en que deberá desaparecer, así como igualmente deberá desaparecer la posibilidad de una reelección indefinida (que puede ser defendida igualmente como una institución democrática, siempre electiva, de transición, no permanente). En principio el cambio de personas en el ejercicio

de la representación es saludable *en tiempo normales, clásicos*, pero puede prescindirse de ello en la *transición inicial, fundadora*, de una democracia participativa nueva y necesaria. Dicha no alternancia (como los primeros ministros del parlamentarismo europeo que han gobernado repetidas veces, hasta 14 años seguidos en el período de posguerra en Alemania), no es intrínsecamente antidemocrática, ya que en los regímenes estables y antiguos, consolidados, la alternancia es importante, pero no puede aplicarse como norma universal y en todos los casos empíricos históricamente determinados.

El liderazgo debe ser *obediente* a las exigencias y necesidades de los movimientos populares, del pueblo. El que manda manda *obedeciendo*; en primer lugar el que ejerce el liderazgo. De esta manera no pierde la brújula, como la *virtù* que lo orienta en medio del mar embravecido de la *fortuna*, siempre contingente e incierta.

El liderazgo *perfecto* es su *disolución*, es cuando el que lo ejerce llega a aquel momento en el que, el lo cumple con responsabilidad, sabe que el pueblo está preparado para prescindir de él. En este caso, Lázaro Cárdenas creyó que lo mejor era institucionalizar la consigna de "elección, no reelección". Pero en otros casos la prudencia recomienda otras soluciones, transitorias siempre, en vista de la formación del acto colectivo plenamente participante que constituye al pueblo, ya que sólo el pueblo es la sede soberana del poder.

## **Bibliografía citada**

Abensour, Michel, 2004, *La Démocratie cont e l'État. Marx et le moment machiavélien*, Le Félin, Paris.

Agamben, G., 2008, *El Reino y la Gloria. Una genealogía teológica de la economía y del gobierno*, Adriana Hidalgo editoria, Buenos Aires.

Clausewitz, C., 1999, Clausewitz, Karl von, 1999, *De la Guerra*, Colofón, México.

Dussel, E., 1983, *Praxis latinoamericana y Filosofía de la Liberación*, Nueva América, Bogotá.

Dussel, E., 2006, *20 tesis de política*, Siglo XXI, México (también en Editorial *El perro y la rana*, Caracas, 2009).

Dussel, E., 2007, *Política de la Liberación. Historia mundial y crítica*, Trotta, Madrid, vol.1.

Dussel, E., 2007b, *Las metáforas teológicas de Marx*, El perro y la rana, Caracas.

Dussel, E., 2009, *Política de la Liberación. Arquitectónica*, Trotta, Madrid, vol. 2 (también en la Editorial *El perro y la rana*, Caracas, 2010). Premio Libertador al Pensamiento Crítico.

Hegel, 1970, *Werke*, Suhrkamp, Frankfurt, vol. 1-20.

Laclau, E., 2005, *On Populist Reason*, Verso, Londres.

Lenin, V. I., 1961, *Obras escogidas en tres tomos*, Editorial Progreso, Moscú, vols. 1-3.

Lenin, V. I., 1975, *Obras escogidas en doce tomos*, Editorial progreso, Moscú, vols. 1-12.

Maquiavelo, N., 1997, *Opere*, Einaudi-Gallimard, Paris.

Marx, K., 1956, *Marx-Engels Werke (MEW)*, Dietz Verlag, Berlin, vols. 1-40.

Marx, K., 1968, *La guerra civil en Francia*, Ediciones de cultura popular, Barcelona.

Marx, K., 1970, "Tesis sobre Feuerbach", en *La Ideología alemana*, Ediciones Grijalbo, Barcelona, pp. 665-668.

Marx, K., 1970b, *Crítica al programa de Gotha*, Ricardo Aguilera, Madrid (Marx, 1956, *MEW*, vol. 19, pp. 11ss).

Marx, K., 1974, *Grundrisse*, Dietz Verlag, Berlin (trad. cast. Siglo XXI, Buenos Aires, 1971, vol. 1-3).

Marx, K., 1974b, *Cuaderno de Paris*, Ed. Era, México.

Marx, K., 1975, *Kart Marx-Friedrich Engels Gesamtausgabe (MEGA)*, Dietz Verlag, Berlin, vol. 1-ss..

Marx, K., 1975b, *Collected Works (CW)*, Lawrence and Wishart, London, vol. 1-ss.

Marx, K., 1982, *Obras fundamentales (OF)*, trad. cast. W. Roces, FCE, México, vol.1-ss.

Marx, K.-Engels, F., 1977, *El libro rojo y negro*, selección de textos por Carlos Díaz, Júcar, Madrid.

Mao Tse-tung, 1968, *Obras escogidas*, Ediciones en lenguas extranjeras, Pekín, vol. I-4.

Mészáros, I., 2006, *Más allá del Capital*, Vadell Hermanos Editores, Caracas. Premio Libertador al Pensamiento Crítico.

Mill, John Stuart, 2009, *Considérations sur le gouvernement représentatif*, Gallimard, Paris.

Negri, A.-Hardt, M., 2000, *Empire*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.).

Negri, A.-Hardt, M., 2004, *Multitude*, The Penguin Press, New York (*Multitud*, Random House Mondatori, Barcelona, 2004).

Negri, A.-Hardt, M., 2009, *Commonwealth*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.).

Nozick, R., 1974, *Anarchy, State and Utopia*, Basic Books, New York.

Polibio, 1981, *Historias*, Gredos, Madrid.

Schmitt, C., 1992, *La notion de politique. Théorie du partisan*, Flammarion, Paris.

Schmitt, C., 1999, *La dictadura*, Alianza Editorial, Madrid.

Sunzi , 2003, ed. De Albert Galvany, Trotta, Madrid.

Weber, M., 1944, *Economía y Sociedad*, FCE, México.

---

[1] Exposición efectuada en el momento de la entrega del Premio Libertador al Pensamiento Crítico en Caracas, ante la presencia del Presidente Hugo Chávez, por la obra *Política de la Liberación, Arquitectónica*, vol. 2 (Trotta, Madrid, 2009; y nuevamente en la Editorial *El perro y la rana*, Caracas, 2010).

[2] El *vigilar* y *castigar* de M. Foucault se cumple ahora no como dominación en dirección de *arriba-abajo*, sino como justicia de *abajo-arriba*, dando el *contenido* al gobierno e impidiendo la impunidad en el momento de la corrupción o la fetichización del poder (en lo que consiste la ilegitimidad del ejercicio delegado) en los procedimientos *formales*.

[3] Véase tesis 3 de *20 tesis de política* (Dussel, 2006); y en § 14.2, de *Política de la Liberación* (Dussel, 2009), vol. 2, [259ss], pp. 59ss.

[4] J. S. Mill, 2009.

[5] Es decir, la "governabilidad" (véanse las tesis 8.35 y 20.3 de mi obra *20 tesis de política*) dice relación a la representación, porque un aspecto inevitablemente negativo de la participación es la imposibilidad de fijar de manera perfecta el término de la discusión en el tiempo. Fijar un término temporal a la discusión es exigencia determina la necesidad de una votación, para conocer la proporción no unánime de la aceptación subjetiva de los participantes con respecto a lo discutido, lo que lleva a una interrupción de la discusión y a una toma de decisión no unánime a partir del resultado de la votación (lo que siempre permitirá la existencia de un derecho por parte de la minoría al disenso, que es causa de ilegitimidad), todo lo cual es inevitable, dada la condición finita de la condición humana.

[6] El presentar propuestas bien pensadas, fundamentadas y globales para toda la comunidad exige escuelas políticas y asociaciones que permitan presentar dichos proyectos. Estos deben ser los partidos políticos. Si hay uno sólo habría igualmente un solo proyecto presentado por el único partido. El Comité Central del tal partido podría argüir que tiene diferentes corrientes internas. Si dichas corrientes tienen plena autonomía de discusión serían de hecho partidos políticos. Sin embargo, de hecho y según la experiencia del socialismo real no ha podido haber dicha discusión plena y autónoma de dichas



corrientes. Además los representantes de dichas corrientes no fueron elegidos directamente por la comunidad política, en tanto miembros de diferentes corrientes con proyectos diferenciados. Esta falta de pluralidad sumada a la no elección de los representantes como miembros de grupos con diferentes proyectos políticos invalida la democracia representativa en cuanto tal (no la liberal) y no es tampoco plena participación, porque le faltan las instituciones que permitan su ejercicio soberanamente. En fin, son cuestiones a debatir honestamente en las izquierdas actuales latinoamericanas.

[7] Véase en la *Lógica pequeña*, en la *Enciclopedia*, § 144ss; en Hegel, 1970, vol. 8, p. 284ss, y en el mismo lugar sistemático en la *Lógica* de 1812-1816.

[8] Y cuando esa *sustitución* se realiza en "el tiempo que resta mesiánico" (piénsese en W. Benjamin o G. Agamben) significa colocarse *en el lugar* de la víctima ante el "pelotón de fusilamiento", del que nos hablaba personalmente E. Levinas en Lovaina en 1972.

[9] [9] Y esto por una explicable desconfianza de la representación liberal burguesa, criticada desde el horizonte de una imposible participación (de democracia participativa directa) no institucionalizada en los cuatro niveles del ejercicio del poder estatal.

[10] II, cap. 11, y IV, cap. 3 (Mészáros, 2006).

[11] Habrá que distinguir claramente entre la acción *judicativa* (el "juicio") del Poder judicial de la acción *fiscalizadora* (la "observación" soberana) del Poder ciudadano. Por otra parte, como el poder *observacional* puede culminar en la necesidad de un "juicio" (por ejemplo, en la "revocación del mandato" de un representante, y aún de un juez del Poder judicial hasta en la más alta instancia de la Corte Suprema de Justicia), habrá que aclarar qué tipo de "juicio" es éste y quien lo efectúa (porque podría ser el mismo Poder judicial con ciertas condiciones o por medio de una Suprema Corte Constitucional dependiente del Poder ciudadano, ya que no se puede pensar en un "juicio popular" inmediato o en el "linchamiento"). La gobernabilidad de la representación debe siempre asegurarse en equilibrio con la necesaria participación de la comunidad política.

[12] Tanto las organizaciones regionales (como las africanas o latinoamericanas) como las mundiales (como la ONU).

[13] Mal llamado Estado "nacional", porque frecuentemente el Estado es "plurinacional" (como correctamente se denomina, por ejemplo, el Estado boliviano actualmente). Es el "Estado particular" o "federal".

[14] También denominado "Estado" (por ejemplo, *Estado* de Sinaloa en México, o *State* de California en Estados Unidos), constituido por Municipios, Condados, Delegaciones o equivalentes.

[15] En Estado Unidos se denomina "Condado"; en el Distrito Federal de México es la "Delegación", etc..

[16] Se trata ya de una institución. Es, por ejemplo, la Asamblea del barrio, de la pequeña aldea que no es sede del Municipio o Condado. Se trata del "Distrito".

[17] Este "mandar" no es por representación (y por lo tanto no está fetichizado), sino que manda en nombre propio como participación, fundamento de toda legitimidad.

[18] En Estados Unidos.

[19] Y por ser un *deber* es absolutamente obligatorio, no voluntario. Es el acto por el cual el ciudadano delega el poder y por ello es sumamente importante. Una de las manipulaciones del liberalismo es dejar este *deber* como mero derecho optativo. Así como respetar las leyes del tránsito no es optativo, mucho más el *deber* de elegir los representantes.

[20] Véase lo ya expuesto en el vol. 1 de nuestra *Política de la Liberación* [192-195], 391ss.

[21] Mészáros, 2006. Este autor húngaro ha merecido igualmente el Premio Libertador al pensamiento crítico 2008. Véase igualmente el tema en el vol. 2 de nuestra *Política de la Liberación* [335ss], pp. 255ss.

[22] "Bürgerliche Gesellschaft" significa tanto "sociedad burguesa" (por su etimología germana) como "sociedad civil" (por su etimología latina), pero tienen actualmente una connotación completamente distinta. Escribir la palabra "burguesa" posee una semántica más crítica; "civil" tiene una significación más neutra.

[23] Habría que distinguir entre "poder" (*Macht*) y "violencia" o "coacción" (*Gewalt*), siendo que en la traducción inglesa que cita Mészáros se traduce *incorrectamente* como "power" (Marx, 1975b, *CW*, vol. 6, p. 212, cit. Mészáros, 2006, p. xxx), lo que hace referencia a un contenido semántico que no es exactamente lo que Marx está queriendo expresar, que podría traducirse mejor como "coacción" o "violencia", y no como "poder".

[24] Última página de *La miseria de la filosofía* (1847) (Marx, 1956, *MEW*, 4, p. 182).

[25] Mészáros, 2006, p. 559.

[26] *Ibid.*.

[27] Es decir, lo que para Marx era un *postulado* fue interpretado ingenuamente como un proyecto o momento empírico histórico futuro. Marx de todas maneras nunca fue muy claro y dejó abierta la puerta al equívoco.

[28] Véase Dussel, 1983, pp. 159-222.

[29] "Hacia la crítica de la *Filosofía del Derecho* de Hegel", *Introducción* (Marx, 1956, *MEW*, 1, p. 378).

[30] Citando un texto de Hermes en la "Editorial del número 179 de la *Gaceta de Colonia*", en Marx, 1956, *MEW*, 1, p. 90 (Marx, 1982, 1, p.224).

[31] Véase mi trabajo "Sobre la juventud de Marx (1835-1844), en Dussel, 1983, pp. 159ss; y en "Crítica de la Cristiandad y el origen de la cuestión del fetichismo", en Dussel, 2007b, pp.38ss.

[32] *Introducción* de "Hacia la crítica de la *Filosofía del Derecho* de Hegel", en Marx, 1956, *MEW*, 1, p. 379: "Die Kritik des Himmels verwandelt sich damit in die Kritik der Erde [...], die Kritik der *Theologie* in die Kritik der *Politik*".

[33] El título de este trabajo varía, ya que en los manuscritos mismos de Marx tiene dos títulos. Citaremos del *MEW*, 1, p. 201: *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*.

[34] Mészáros, p. 564. Ésta es la tarea que nos hemos propuesto.

[35] Es decir, Marx ya piensa que el *fundamento* (o *esencia* en estricto sentido hegeliano) del Estado (del *campo político*) es el *campo social*.

[36] Para la Política de la Liberación sí se sitúan en dos campos diferentes.

[37] "Glosas críticas al artículo El Rey de Prusia y la reforma social" (1844), en Marx, 1956, *MEW*, 1, p. 401: *CW*, 3, p. 197.

[38] Aquí Marx anota precisamente las limitaciones del liberalismo, que autonomiza completamente el *campo político* del *campo económico-social*. Pero a Marx se le evaporará un tanto el *campo político* como político, en aras de su determinación material, social, según la interpretación de Mészáros.

[39] Marx está pensando en el comienzo de la *Rechtsphilosophie* de Hegel (§ 34: "Der [...] *freie Wille*"; Hegel, 1970, 7, p. 92), pero no imaginaba que la "Voluntad-de-vida" (*Lebenswille*) (de un Schopenhauer o tal como los hemos propuesto *materialmente* en nuestra *Política de la Liberación* (Dussel, 2009), vol. 2 [250ss] o en Dussel, 2006, *Tesis 2*) es el momento *material* por excelencia (no *formal*) de la definición de poder político: la vida humana misma (comopotencia).

[40] Cayendo así en un "voluntarismo" que no considera la determinación objetiva social, económica, material.

[41] Marx, *Introducción*; en Marx, 1956 (*MEW*), p. 402; *CW*, p.199.

[42] Mészáros, p.532.

[43] *Ibid.*, pp. 532-533.

[44] Y aún cabría la pregunta: ¿Disolución del Estado en general como *proyecto* histórico-empírico o como *postulado*?

[45] Estamos ya en una situación "post-revolucionaria", entonces.

[46] Puede comprender la visión puramente *negativa* de la política.

[47] Es decir, en la acción positiva y creadora pos-revolucionaria.

[48] Marx, *Introducción*; en Marx, 1956 (*MEW*), 1, p. 409; *CW*, 3, p. 206.

[49] La social democracia posterior, como la de Berstein, proponía utilizar la política (como Bakunin), pero sin disolución del Estado (contra Marx), pero sin clara conciencia de la necesidad de *nuevo* tipo de democracia participativa y de Estado. Además, inevitablemente en esa época, era un política reformista, eurocéntrica o pro metropolitana (sin conciencia de las exigencias de liberación del colonialismo y neocolonialismo del Sur del Planeta).

[50] "Anotaciones sobre *El Estado y la anarquía* de Bakunin" (Diciembre 1874-enero 1875; Marx, 1956, *CW*, vol. 24, p. 518). Explica todavía Marx: "Una revolución social radical está ligada a determinadas condiciones histórica del desarrollo económico" (*Ibid.*).

[51] Mészáros, p. 542.

[52] *Ibid.*, p. 556.

[53] *Ibid.*, p. 569.

[54] Abensour, 2004.

[55] En la que consiste la propuesta de Abensour.

[56] Esta contradicción propuesta por Abensour, un tanto anarquista, es innecesaria y ambigua, como veremos.

[57] *Ibid.*, p. 19. Por nuestra parte, como es evidente después de todo lo explicado, no se trata de levantar la comunidad contra el Estado en general

(sino contra el Estado fetichizado, totalizado, despótico), sino de crear *un nuevo Estado*, más allá de la Modernidad, del liberalismo y del anarquismo (aunque partiendo de la *verdad* de este último y desarrollándolo en una democracia participativa sin dejar de articularla con su dimensión representativa, por su parte redefinida).

[58] Abensour, 2004, p. 37ss.

[59] Véase el vol. 1 de nuestra *Política de la Liberación* (Dussel, 2007), [38-39]

[60] Abensoure, 2004, p. 77.

[61] El manuscrito de Marx pareciera no estar completo, ya que sólo comenta los §§ 261-313. Marx comenta sólo "El derecho político interno". Como pertenecientes al mundo poscolonial nos interesa particularmente "El derecho político externo" (§§ 321-360) que hemos comentado en el vol. 1 de nuestra *Política de la Liberación* (Dussel, 2007) [188-191].

[62] Abensour, 2004, p. 62.

[63] *Ibid.*, p. 67.

[64] "Introducción..."; en Marx, 1956, *MEW*, 1, p. 388 (Marx, 1982, 1, p. 499).

[65] "Hacia una crítica..."; en Marx, 1856, *MEW*, 1, p. 252 (Marx, 1982, 1, 362).

[66] *Ibid.*, p. 276-277 (pp. 385-386).

[67] "Hacia una crítica..."; en Marx, 1953, p. 48.

[68] *Op. cit.* en el texto; en Marx, 1856, *MEW*, 1, p. 232 (Marx, 1982, 1, p. 344). Lo que hemos denominado la *Potestas*.

[69] Marx, 1956, *MEW*, 17, pp.491-610.

[70] Marx, 1956, *MEW*, 19, 11-32.

[71] Abensour, 2004, p. 139.

[72] Marx, 1968, pp. 102-103.

[73] *Ibid.* , p. 102.

[74] "Crítica al programa de Gotha", en Marx, 1956, *MEW* (Marx, 1970, p. 38).

[75] *Ibid.*, p. 38.

[76] Parece que la "primera fase" es el momento de la "dictadura del proletariado" y no un momento posterior. En este último caso tendríamos entonces *cuatro* tiempos diversos (y no solo *tres*). Para Lenin "en la primera fase de la sociedad comunista (a la que suele darse el nombre de socialismo) el derecho burgués no se suprime por completo" (Lenin, 1975, vol. 7, p. 91). En la "fase superior de la sociedad comunista", explica Lenin, "el Estado podrá extinguirse por completo" (*Ibid.*, p. 93). Pero, es hoy esencial recordarlo, Lenin tiene claro que ante la "fase superior" nos encontramos empíricamente ante "la imposibilidad de implantar [dicho] socialismo, en referencia precisamente a la etapa o fase superior del comunismo, que nadie ha prometido implantar y ni siquiera ha pensado en ello, pues, en general, es imposible implantarla" (*Ibid.*, p. 94). Se trata, exactamente de un postulado o una "idea regulativa" (a la manera del *cuarto* Kant): lógicamente pensable y empíricamente imposible, como hemos ya expuesto en nuestra *Política de la Liberación* (Dussel, 2009, vol. 2, [333ss]), y lo veremos todavía frecuentemente en la parte *crítica* (vol. 3).

[77] *Ibid.*, ; Marx, 1970b, p. 24). Sería económicamente el "Reino de la libertad", es decir, se pasaría de las exigencias de la economía que sería suprimida o subsumida en el mundo creativo de la creación cultural (¿la económica y la política se habrían transformado ambas en una estética? Lo meditaremos en la próxima obra sobre la *Estética de la Liberación*.

[78] Téngase en cuenta que la superación del Estado *burgués* o del sistema *liberal* y del *capital* o el sistema capitalista quedan como momentos de un *proyecto empíricamente realizable* y necesario (no son *postulados*). En la situación pos-revolucionaria debería instaurarse un *nuevo* Estado democrático participativo-representativo de otro tipo e igualmente sistemas ecológico, económico y cultural nuevos, no sólo más allá del capitalismo sino que sería quizá necesario también superar igualmente al mero socialismo planificado racionalmente según el criterio de aumento de la producción medida según criterios mercantiles. ¿No es acaso el socialismo una racionalización cartesiana, una expresión extrema de la cuantificación fetichista del mítico *progreso* de la Modernidad europea? Por el contrario, la disolución radical de todo Estado y de toda política sí es un *postulado*.

[79] Engels en Marx-Engels, 1977, p. 87. La gestión económica ocuparía el lugar de la política.

[80] Hinkelammert llama el intentar realizar el "concepto trascendental" o el "postulado" empíricamente la "ilusión trascendental". Como el marino chino que *orientándose* en los mares por la Estrella Polar (el postulado) intentara sin embargo querer llegar a la tal estrella. Esto último sería *empíricamente imposible*, como imposible es la realización *empírica* del postulado.

[81] Como la de Antonio Negri en su trilogía de *Imperio* (2000), *Multitud* (2004), y *Commonwealth* (2009), donde no sólo niega la importancia del Estado nación, sino igualmente el concepto de "pueblo", al mismo tiempo que limita la estrategia y organización política prácticamente en el campo social y sin partido político posible. Es, en la extrema izquierda un idealismo estratégico, que opina la oportunidad de los "acontecimientos" desde la institucionalidad ciertamente ambigua de las ONG. Un buena y corta crítica en las "Observaciones finales" de Laclau, 2005, pp. 239ss. Contra el inmanentismo de Negri, Laclau escribe: "The passage from one hegemonic formation, or popular configuration, to another will always involve a radical break, a *creation ex nihilo*" (*Ibid.*, p. 228). Esto lo trataremos extensamente en el vol. 3, la *Crítica de nuestra Política de la Liberación*. Laclau se refiere al mito edípico, debió mejor indicar el mito mosaico: Odipo obedece la ley necesaria matando trágicamente a su padre; Moisés en cambio niega la ley faraónica, sino que rompe con el sistema de esclavitud, se dirige a un nuevo orden fundado en una nueva ley. El jacobinismo filosófico es mal consejero.

[82] Como la de Juergen Habermas en el contexto de la Comunidad Europea, donde los Estados federales tradicionales podrían perder un poco su importancia. Pero, a partir de la crisis financiera, vuelven a aparecer decidiendo políticas económica con diferencias nacionales.

[83] Como la de Robert Nozick (1974), que deja en manos del capital privado la solución de casi todas las tareas del Estado, fracasando en el auxilio de New Orleans por ejemplo, muriendo sin remedio aquellos estratos sociales que no pueden pagar su sobrevivencia

[84] Véase el análisis de este caso en Laclau, 2005, pp. 214ss; y en mi *Política de la Liberación* (Dussel, 2007), vol. 1, [210ss], pp. 435ss, y especialmente [222ss], pp. 464ss .

[85] *Historias*, VI, 2 (Polibio, 1981).

[86] Del griego *okhlós* que se opone a pueblo (*démos*), es la *plebs* en latín (opuesto a *populus*) que significa multitud, masa, *lumpen*. Véase Dussel, 2007, [30], pp.68 y 125.

[87] No en el sentido institucional romano, como veremos, sino en su significado vulgar posterior (y actual).

[88] El populismo, en su sentido vulgar y hoy usado por liberales y movimientos de derecha, significaría aproximadamente este tipo defectivo o negativo que habría que distinguirlo de la democracia propiamente dicha. El populismo (en su significación negativa indicada) se articula al dictador (como manipulador). El tirano, mediante el terror, como A. Pinochet, en realidad no se asemeja ya a ningún líder carismático, aunque puede ser tenido por tal por sus adherentes fanáticos.

[89] Véase Dussel, 2009, pp. 110ss.

[90] Weber, M., *Economía y Sociedad*, I, III, § 10, 4: "Dominación carismática" (Weber, 1944, p.193).

[91] El modo racional es para Weber el uso formal de la razón medio-fin. La legitimidad carismática no es propiamente racional, pero para Weber es *legítima*. Pero siendo una legitimidad dominadora cae Weber en una contradicción: ¿cómo puede ser legítima una acción que dominación al interlocutor?, es decir, ¿cómo puede el dominado aceptar una dominación que lo niega y admitirlo con convicción subjetiva?, convicción que para ser legítima debe proceder de la fuerza de una argumentación ejercida simétricamente por los participantes de una comunidad?

[92] *Ibid.*, p. 194. Adviértase nuevamente que el "dominado" tiene sin embargo una actitud positiva de "reconocimiento" hacia su dominador.

[93] Schmitt, 1992, p. 251.

[94] Véase el sentido de un "enemigo" que es "enemigo" *para nosotros y para nuestros enemigos*. Para Schmitt será el *partisan* más el componente *social* (en el caso de Lenin). Éste será en esta *Política de la Liberación* el "enemigoradical" del sistema burgués moderno, como veremos.

[95] Y sería el que un *pueblo en armas* toma una conciencia para-sí que después es difícil volver al "orden", y es lo que le preocupa a la política burguesa pero no al estratega militar.

[96] *De la guerra*, libro VI, cap. 26 (Clausewitz, 1999, pp. 438-439).

[97] Schmitt, 1992, p. 252.

[98] *Ibid.*, p. 255.

[99] *Ibid.*, p. 256.

[100] "La guerra de guerrillas", en Lenin, 1975, vol. 3, pp. 235ss. Aquí debemos entonces cambiar la denominación de *partisan* por la de *guerrillero*. Lenin indica que no se trata de inventar nuevas formas de lucha, "sino que sintetiza, organiza y hace consciente las formas de lucha de las clases revolucionarias que aparecen de por sí en el curso del movimiento" (*Ibid.*, p. 235). Es decir, hoy debemos emplear el mismo método para descubrir y definir las *nuevas formas de lucha* que inventa el pueblo latinoamericano.

[101] Lenin, 1975, vol. 3, p. 236.

[102] Quizá no advirtiéndolo que Lenin repite que se trata de una lucha entre "dos partes del pueblo", que denominaremos como la escisión radical en



la *comunidad política* (de la *Arquitectónica*) entre el *pueblo* en sentido estricto (como "resto" en Pablo de Tarso o como *plebs* en E. Laclau: "The *plebs* [...] can aspire to constitute a truly universal *populus*"; Laclau, 2005, p. 94) y el "bloque histórico en el poder" que se vuelve el *enemigo* interno en el mismo Estado y el territorio común (el "anti"-pueblo o el "no-pueblo" en las categorías semitas anotadas en el vol. 3, la *Crítica de la Política de la Liberación*, en el § 31) a la lucha popular. Este "enemigo interno" no es el mero *antagonista* político de Schmitt, sino que es un enemigo que necesariamente habrá que subsumir (no decimos "eliminar" físicamente como en la guerra, sino funcionalmente, como efecto de la transformación o revolución política: el zarista debía desaparecer como *zarista*, pero no como persona física que podía reintegrarse como actor en el nuevo orden político, y ciertamente lo hicieron en su mayoría formando parte de la burocracia dominante de la Rusia socialista posterior).

[103] Schmitt, 1992, p. 257.

[104] *Ibid.*, p. 258.

[105] *Ibid.*, p. 259.

[106] III (en Lenin, 1975, vol, 3, p. 239).

[107] *Ibid.*, p. 241.

[108] *Ibid.*, p. 245. Y agrega: "Es completamente natural e inevitable que la insurrección tome formas más elevadas y complejas, las formas de guerra civil prolongada que abarque a todo el país, es decir, una lucha armada entre *dos partes* del pueblo" (*Ibid.*). Esas "dos partes del pueblo" las denominaremos "dos partes de la comunidad política", siendo una de ellas la *plebs* (como veremos más adelante en el § 38). Schmitt ha comprendido perfectamente el sentido de esta "guerra civil" entre ciudadanos, cuyo antagonismo o enemistad no es ya sólo político. Será la "enemistad *absoluta*" pero no como guerra *inter*-estatal, sino como guerra civil *intra*-estatal.

[109] *Ibid.*, p. 246.

[110] Describas ya en Dussel, 1973, § 22: "El bien ético como justicia" (vol. 2, pp. 34ss). Allí se explica como "el Otro", el oprimido por el que Lenin milita, es el "Enemigo" de la Totalidad. Cuando el revolucionario, a los ojos de Lenin, "sustituye" (categoría levinasiana) al oprimido se transforma para el sistema como Totalidad en el "enemigo *radical*" que Schmitt no analiza. Schmitt solo indica que tipo de enemigo funda la praxis del revolucionario (el burgués como "enemigo absoluto"), pero no lo contrario. ¿Qué tipo de *enemistad* constituye el revolucionario leninista para el burgués zarista? Sería aún más absoluto, sería el "terrorista" del G. W. Bush.

[111] Podríamos decir, por nuestra parte, que el "sistema de conceptos" de Schmitt ya no pueden dar cuenta del fenómeno que intenta analizar. Dicho "sistema conceptual" es lo que intenta explicitar esta *Política de la*

[112] Schmitt, 1992, p. 260.

[113] Véase lo que hemos expuesto sobre *El arte de la guerra* o el *Sunzi* chino, en el vol. I de esta *Política de la Liberación*, [15ss].

[114] En *Obras escogidas* (Mao Tse-tung, 1968, vol. 2, pp.75ss).

[115] *Sunzi*, 1 (*Sunzi*, 2003, p. 108-109).

[116] Mao, *op. cit.*, p. 76.

[117] *Sunzi* , 2 (p. 119).

[118] Mao, *op. cit.*, p. 76.

[119] Mao, *op. cit.*, cap. 2, p. 77. Clausewitz escribió, en el *capítulo 27* de su *Libro VI*, lo siguiente: "La defensa, según nuestra concepción, no es otra cosa que la *forma más fuerte del combate*. El conservar las fuerzas propias y el destruir las del enemigo –en una palabra, la victoria- es el objetivo de este combate, pero al mismo tiempo no es su objetivo final. Ese objetivo es la *preservación* de nuestro propio estado político" (Clausewitz, 1999, p.445). En el caso de Mao, evidentemente, es la *transformación* del estado político existente.

[120] En él debería igualmente incluirse otro trabajo publicado en el mismo mayo de 1938 titulado "Sobre la guerra prolongada" (Mao, 1968, vol. 2, pp. 113ss), igualmente original, que se ha usado, por ejemplo, en la reciente guerra de Irak contra el ejército norteamericano. En el *capítulo 3*, plantea los "seis problemas estratégicos" (Iniciativa, flexibilidad y planificación en operaciones ofensivas dentro de la Guerra defensiva, con decisiones rápidas en la guerra prolongada; articulación con la guerra regular; creación de bases de apoyo; transformación de las guerrillas para la guerra de movimiento; etc.). En los siguientes capítulos explica detalladamente estos seis problemas.

[121] Schmitt, 1992, p. 268.

[122] Schmitt, 1999, p.184.

[123] En países como Colombia o México, el derramamiento de sangre frecuentemente es el de los movimientos sociales, los oprimidos y excluidos. La corrupción generalizada del imperio de turno alimenta con su mercado de consumo de la droga otro tipo de derramamiento de sangre que es efecto de la misma dominación interna y externa de nuestros países

[124] *Il Principe*, xx (Maquiavelo, 1997, vol. 1, p. 178).

[125] "Consagración" o "unción" es lo propio del *mesianismo*. Se consagra con "aceite" (*meshiakh*, en hebreo). Podríamos aquí referirnos al tema en W. Benjamin, ya que el "mesías" (en hebreo *meshiakh*) es el ungido (*himasheakh*) por la consagración (*mashekhah*) del pueblo que se juega (o se inmola) a su servicio, el "servidor" (*hebed*) sufriente, como pago o "redención" (en griego *lytron*, en hebreo *kofer*) de los esclavos (el pueblo). Véase J. Taubes, 2009, pp.70ss. Sería el caso paradigmático de liderazgo. Cuando J. D. Perón fue liberado de la prisión por una multitud convocada en la Plaza de Mayo en Buenos Aires el 17 de octubre de 1944 (que es similar al pueblo que libera a Hugo Chávez de las manos de los militares en Miraflores, Caracas), y ante la inmensa multitud, todavía sin comprender bien la situación pidió a todos cantar el himno nacional. Sería bueno leer la significación del himno en la obra de G. Agambé (2008, cap. 7: "El poder y la gloria", p. 292ss). Es el momento en que el pueblo se *rinde culto a sí mismo* y por lo tanto inviste al liderazgo simbólicamente de su propia sagrada dignidad (en cuanto referencia última *irrevasable*. Esto no evita que posteriormente J. D. Perón traicionara (por el fetichismo de su voluntad con pretensión de soberanía) al pueblo que lo consagraba simbólicamente en aquel momento, y se transformara en un simple dictador. Había corrompido su investidura, y la había usado para su propia gloria, y no la del pueblo.

[126] Esos principios los hemos enumerados sintéticamente en las tesis 9, 10 13 y 14 de mi obra *20 tesis de política* (Dussel, 2006).

[Envía esta noticia](#)

Compartir esta noticia:    