



Utopía y Praxis Latinoamericana

ISSN: 1315-5216

utopraxis@luz.ve

Universidad del Zulia

Venezuela

Dussel, Enrique

Las transformaciones históricas del Estado moderno: tesis para interpretar las praxis antihegemónicas

Utopía y Praxis Latinoamericana, vol. 12, núm. 36, enero-marzo, 2007, pp. 9-34

Universidad del Zulia

Maracaibo, Venezuela

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=27903602>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto



Las transformaciones históricas del Estado moderno: Tesis para interpretar las praxis antihegemónicas

Historical Transformations of the Modern State: A Thesis
for the Interpretation of Anti-hegemonic Praxis

Enrique DUSSEL

Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), México.

RESUMEN

En primer lugar se considera el status hegemónico que ha alcanzado el Estado capitalista, dentro de la sociedad actual por medio de un orden de violencia, coacción y represión frente a quienes se le oponen y disienten. Después se considera que el pensamiento antihegemónico desarrolla una conciencia de praxis social cuyo conocimiento político le permite reconocer y descubrir las causas de la dominación y se abre a la acción política como “pretensión política crítica de justicia” (Dussel). Esto significa que se entiende el ejercicio de la libertad en términos de liberación: auténtico proceso de lucha que asume el pueblo a través de las instituciones y de la democracia participativa, donde es en el pueblo que reside el “poder constituyente y electoral” de los poderes público y de la legitimación del Estado. Las tesis filosóficas que se presentan para la transformación de la política, señalan las vías culturales, económicas, éticas, estratégicas, ecológicas, que se deben profundizar para el logro de una convivencia humana donde la reproducción material de la vida sea más justa, buena y perpetua.

Palabras clave: Estado moderno, transformación histórica, praxis antihegemónica, América Latina.

ABSTRACT

In the first place, we consider the hegemonic status that the capitalist state has reached within present day society by means of a violent, co-active and repressive order in the face of those who oppose or dissent. Then we consider the fact that anti-hegemonic thought develops a social praxis that is conscious of political thought, the political knowledge of which allows us to recognize and discover the causes of domination and opens towards political action as a critical political pretension of justice (Dussel). This means that the exercise of liberty is understood in terms of liberation: the authentic process of struggle assumed by the people through institutions and participative democracy, wherein it is with the people that constitutional and electoral power resides, as well as the legitimization of the state. The philosophical thesis presented for the transformation of politics indicates the cultural, economic, ethical, strategic and ecological means by which human coexistence can be implanted as well as material re-production in order to achieve the establishment of a better, more just and perpetual life.

Key words: Modern state, historical transformation, anti-hegemonic praxis, Latin America.

PRAXIS ANTIHEGEMÓNICA Y CONSTRUCCIÓN DE NUEVA HEGEMONÍA

CRISIS DE HEGEMONÍA

El sistema institucional empírico político vigente ejerce el poder hegemónicamente cuando la comunidad política lo acepta con un consenso suficiente. Esto significa que las reivindicaciones de los diversos sectores sociales han sido satisfechas. Pero cuando la situación entra en crisis; cuando los intereses de los oprimidos o excluidos no son cumplidos, éstos cobran conciencia de su insatisfacción, sufrimiento, que al tornarse intolerables (y la intolerabilidad es *relativa* al conocimiento del grado de satisfacción que alcanzan otros grupos sociales) produce la irrupción de una conciencia colectiva crítica que rompe el consenso y se presenta como disenso social. La hegemonía de la “clase dirigente” –decía A. Gramsci– se torna “dominante”. Es la crisis de la hegemonía, de la legitimidad del sistema político.

La praxis de liberación es crítica en cuanto es antihegemónica, en su inicio. Rompe la hegemonía de la clase dirigente. Es una praxis cuya eficacia aumenta en la medida en que la legitimidad hegemónica del sistema disminuye. Hay entonces un proceso creciente por un lado (el de la praxis de liberación) decreciente del otro (la legitimidad consensual se va convirtiendo en una mayor dominación ante un disenso también mayor, que como una espiral se apoyan uno en el otro: a mayor represión y violencia, mayor conciencia y anhelo de producir una situación de libertad). Éste es el “pie de barro” de la estatua de hierro y bronce en su cabeza y cuerpo descrito por el profeta Ezequiel en el pensamiento semita. El sistema puede tener enormes ejércitos, servicios de inteligencia, policía perfectamente organizada, pero el aparato de represión (el cuerpo acorazado de la estatua), por ser la expresión de un ejercicio despótico del poder (una *potestas* fetichizada), deja de tener “fuerza”, no se “apoya” desde abajo en el poder del pueblo (la *potentia*), y por ello cae en pedazos por sus propias contradicciones ante fuerzas infinitamente inferiores (desde un punto de vista instrumental y cuantitativo, pero no de poder efectivo y cualitativo).

Los movimientos sociales, los partidos progresistas críticos, liberadores, deben saber aprender a actuar con inferioridad de fuerzas (físicas, mecánicas, coercitivas), pero contando con el poder que viene “de abajo”, del pueblo.

Es esencial que la praxis de liberación para del pueblo, se mantenga en su elemento, movilice desde adentro y desde abajo al actor colectivo histórico del pueblo (como *plebs* que constituirá un *populus*).

Sólo A. Gramsci ha podido describir adecuadamente cómo la clase dirigente, ante la destrucción del consenso por el disenso popular, pasa de hegemónica a dominante. Y como tal ejerce el poder como dominación, como represión, como violencia, como terrorismo de Estado en los casos límite (de las dictaduras militares latinoamericanas impuestas por el Pentágono en las décadas de los sesenta hasta los ochenta, por ejemplo).

COACCIÓN LEGÍTIMA, VIOLENCIA Y PRAXIS DE LIBERACIÓN

Frecuentemente, hoy se habla de terrorismo, de violencia, de “guerra justa”, y no se la distingue de la coacción justificable, la de los héroes, por ejemplo la de M. Hidalgo o G. Washington. Es necesario denominar distintamente, con otras palabras, acciones que normativamente tienen sentidos muy diversos, y se las confunden.

Llamaremos *coacción* a todo uso de la fuerza cuando esté fundado en el “estado de derecho”. En este sentido la sociedad política tiene el monopolio del uso de la coacción fundada en la ley –por cuanto los ciudadanos han dictado las leyes y se imponen obedecerlas, obediéndose en realidad a sí mismos– (situación *A* del próximo *esquema*).

La situación se complica cuando movimientos sociales o el pueblo descubren *nuevos* derechos y luchan por su reconocimiento. Para la comunidad oprimida o excluida, estos derechos crean *nueva* legitimidad (es la *legitimidad B* del *esquema A* que se presenta aquí). En ese momento la coacción legítima (en *1.a*) desde el *antiguo* sistema de derecho (p. e. de las *Leyes de Indias*), se transforma en ilegítimo para los que se le oponen (los patriotas liderados por M. Hidalgo), y ahora aparece como *violencia* para los oprimidos que luchan (situación *2.a: C*. La acción puramente *violenta* (en *2.b: D*. por otra parte, es la que no involucra a todo un pueblo en la lucha por sus reivindicaciones, sino sólo a una pretendida vanguardia antiinstitucional, no contando con el apoyo colectivo consensual crítico de nueva legitimidad (*B*). *Violencia* también es la acción de la fuerza contra el derecho del otro (de la justificable institución legítima; o del actor de la praxis de liberación); es siempre un crimen. M. Hidalgo al usar una fuerza aún armada (ilegal para Las *Leyes de Indias*, pero legítima desde la comunidad popular patriota, *B*), no ejerce violencia sino coacción legítima, liberadora.

Esquema A.
Coacción Legítima y Violencia

	<i>a) Orden Establecido (legal)</i>	<i>b) Transformaciones del orden</i>
1) Coacción legítima:	Acciones legales y legítimas (A) ¹	Praxis de liberación, ilegal ² pero ilegítima ³ (B)
2) Violencia, uso de la coacción legítima:	Represión legal ⁴ pero ilegítima ⁵ (C)	Acción anarquista ilegal e ilegítima (D)

- 1 Distinguimos entre “legitimidad” o “ilegitimidad” (A) y (B). En (A) se está refiriendo al sistema empírico vigente, hegemónico que deviene dominante. L (B) la referencia es a la *nueva* legitimidad que se instaura desde la acción crítica transformadora o liberadora del pueblo. Las *Leyes de Indias* que establecían e régimen colonial de Nueva España es la legitimidad (A). El *nuevo* orden que M. Hidalgo intentaba instaurar y que en Chilpancingo decreta una Constitución la legitimidad (B).
- 2 “Ilegal” con respecto al sistema de derecho vigente, y ahora represor.
- 3 “Legítima” con respecto al consenso *crítico del movimiento social o político crítico*.
- 4 “Legal” en referencia al sistema vigente.
- 5 “Ilegítima” ante el consenso crítico de los oprimidos que han tomado conciencia de sus nuevos derechos.

La muerte del enemigo agresor, en una lucha defensiva patriótica, es justificable desde la plena normatividad política y no se opone al principio material de la vida, ya que en un plano de mayor complejidad, más concreto, cuando los principios pueden oponerse, es necesario discernir prioridades: el principio de la defensa de la vida de la comunidad popular inocente tiene prioridad sobre la vida del agresor culpable (y culpable por agresor, por colonialista, etc.). En una batalla los dos ejércitos tienen distinta calificación normativa: el ejército norteamericano es agresor injustificable en Iraq; es violencia ilegítima, es terrorismo. La defensa de la población iraquí (o de los patriotas en Palestina) es defensiva, heroica, justificable; es coacción legítima.

Estamos, claro está, hablando de situaciones límites, pero que nos ayudan para clarificar la aplicación concreta de los principios, y no aceptar fácilmente el caos conceptual creado por los poderes militares y económico-políticos imperiales en vigor.

CONSTRUCCIÓN DE LA NUEVA HEGEMONÍA

Los movimientos populares, el pueblo, debe “construir el poder desde abajo” –se dice frecuentemente en las reuniones de Porto Alegre. El poder del pueblo, como *hiperpotencia* crítica, se construye “abajo” (y no sólo “desde” abajo). Ese poder tiene como sede el pueblo mismo. Lo que se “construye” (no se *toma*) es la acumulación de fuerza, la unidad; son las instituciones y la normatividad subjetiva de los agentes. Después viene el ejercicio delegado del poder (la *potestas*). En efecto, la praxis de liberación es esa “construcción” *misma*. Es la acción de los sujetos que han devenido *actores* que edifican el nuevo edificio de la política desde una nueva “cultura” política.

Habiendo comenzado como lucha antihegemónica del sindicato cocalero, cuando Evo Morales es elegido presidente de Bolivia en diciembre de 2005, comienza ahora, desde una praxis de “construcción” de hegemonía, la transformación del Estado. Desde la oposición crítica (siempre un tanto *destruktiva*, peligrosa, negativa) se pasa al ejercicio delegado *positivo* del poder. La praxis de liberación de los esclavos de Egipto (como gustaba enunciar el Tupac Amaru en su rebelión andina), puramente negativa, cuando llega al río Jordán al final del desierto (y por ello muere el libertador Moisés y comienza a ejercer delegadamente el poder Josué, el *constructor* ambiguo⁶ del *nuevo* orden) se transforma en la praxis que debe lograr proponer un proyecto hegemónico de mayorías (que incluya también lo mejor del *antiguo* régimen, porque no se puede gobernar con minorías, despótica y antidemocráticamente). La praxis de liberación se torna creativa, imaginativa, innovadora del nuevo orden, fruto de la transformación, que ahora debe saber administrar eficazmente. La tarea es mucho más difícil, complicada, concreta, que en la mera oposición. Es una responsabilidad de gobernabilidad factible.

Los movimientos sociales y los partidos políticos progresistas, críticos, deben darse a la tarea de la “traducción” de las reivindicaciones de todos los sectores (las identidades diferenciales que, por el mutuo conocimiento, diálogo e inclusión en su propia reivindicación las otras reivindicaciones, van construyendo el *hegemon analógico* que es sostenido por to-

6 Digo “ambiguo” porque en la narrativa simbólica semita Josué es un *conquistador*, debe matar cananeos, destruir Jericó, “limpiar” la tierra y ocuparla. En fin, es una acción equívoca, llena de injusticias, violencia y dominación. Ésta es la Biblia que llevaban debajo del brazo los norteamericanos al ocupar “la tierra”, el *far west*... contra los mexicanos (los “nuevos cananeos” al decir de Virgilio Elizondo, pensador chicano texano).

dos transformándose en la nueva propuesta fruto de la praxis de liberación popular. “Un mundo donde quepan todos los mundos!” –es el postulado.

TRANSFORMACIÓN DE LAS INSTITUCIONES POLÍTICAS. REFORMA, TRANSFORMACIÓN, REVOLUCIÓN. LOS POSTULADOS POLÍTICOS

Las transformaciones institucionales cambian la estructura de la *potestas-potentia* (el Estado vigente político, como sociedad civil o política) y crea una nueva institución o un nuevo sistema (transformación esta última revolucionaria): la *potestas-hiperpotentia popular*. La transformación es creación institucional y no simple “toma del poder”; el poder no se *toma* sino que se ejerce delegadamente, y si se quiere ejercer delegadamente de manera *obediencial* es necesario *transformar muchos* momentos institucionales (transformaciones parciales, no reformas, o todo el sistema).

La filosofía política no propone ni los proyectos ni las transformaciones concretas, empíricas. Esto es tarea de grupos de científicos sociales, de partidos políticos y de los movimientos sociales, en los niveles económico, ecológico, educacional, de la salud, etc. Aquí sólo se trata de enunciar los principios, los criterios fundamentales de la transformación, en el mediano plazo (unos cincuenta años, por ejemplo), que replazce el antiguo modelo autoritario o totalitario latinoamericano, y el reciente modelo neoliberal aplicado en las dos últimas décadas del siglo xx, por un nuevo paradigma que supere el monopolio de la “clase política” (de los partidos burocratizados) en el periodo de las democracias formales endeudadas (desde 1983 en nuestro continente político).

ENTROPÍA Y TRANSFORMACIÓN INSTITUCIONAL

Las instituciones son necesarias para la reproducción material de la vida, para la posibilidad de acciones legítimas democráticas, para alcanzar eficacia instrumental, técnica, administrativa. Que sean *necesarias* no significa que sean eternas, perennes, no transformables. Por el contrario, toda institución que nace por exigencias propias de un tiempo político determinado, que estructura funciones burocráticas o administrativas, que define medios y fines, es inevitablemente roída por el transcurso del tiempo; sufre un proceso entrópico. Al comienzo es el momento disciplinario creador de dar respuesta a las reivindicaciones nuevas. En su momento clásico la institución cumple eficazmente su cometido. Pero lentamente decae, comienza la crisis: los esfuerzos por mantenerla son mayores que sus beneficios; la burocracia creada inicialmente se torna autorreferente, defiende sus intereses más que los de los ciudadanos que dice servir. La institución creada para la vida comienza a ser motivo de dominación, exclusión y hasta muerte. Es tiempo de modificarla, mejorarla, suprimirla o reemplazarla por otra que los nuevos tiempos obligan a organizar.

Todas las instituciones, todos los sistemas institucionales, a corto, mediano o largo plazo deberán ser transformadas. No hay sistema institucional imperecedero. Toda la cuestión es saber cuándo debe continuar una institución, cuando es obligatoria una transformación parcial, superficial, profunda, o, simplemente una modificación total, de la institución particular o de todo el sistema institucional.

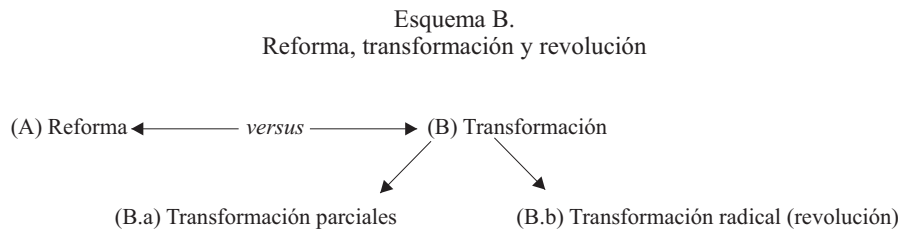
Del político es el no aferrarse a las instituciones, aunque las haya creado con gran resultado; ni tampoco cambiar las instituciones por la moda, el afán de novedades o el querer dejar “obras” que recuerden su gestión.

La vida, en su proceso evolutivo, fue produciendo transformaciones genéticas que permitieron la aparición de nuevas especies, más adaptadas a las condiciones del planeta Tierra. De la misma manera, la vida política subsume instituciones que tienen milenios (liderazgos de reyes, presidentes, jefes militares; como la constitución de asambleas discursivas, con la votación de sus miembros, con legislación de las decisiones de carácter coactivo y con medios para hacer cumplir sus disposiciones, entre ellos los jueces, etc.), que va actualizando continuamente como una historia de los sistemas e instituciones políticas, que secundadas por los grandes descubrimientos técnicos (como la escritura, el papel, la imprenta, la radio, la televisión, la computadora y el internet, etc.) pueden superar en eficacia el ejercicio delegado del poder del pueblo de etapas anteriores.

Si se aceptara la hipótesis del economista ruso N. D. Kondratieff de ciclos en la economía, el último ciclo descendente del automóvil y el petróleo (a partir aproximadamente en 1940) se habría agotado a mediados del 1990. Un nuevo ciclo, con la revolución tecnológica de las comunicaciones por satélite articulado a la informática, que permite a cada ciudadano usar una computadora y conectarse a redes mundiales, habría comenzado con un ciclo ascendente (hasta el 2020 aproximadamente). Las transformaciones efectuadas en este ciclo propicio tienen mayores posibilidades de estabilizarse que las efectuadas, aun revolucionariamente, en el ciclo descendente anterior (1973-1995).

REFORMA, TRANSFORMACIÓN, REVOLUCIÓN

Un gran libro de Rosa Luxemburg se denomina *Reforma o revolución*. Pareciera que ambos conceptos son opuestos. Pero en realidad la cuestión es más compleja. La oposición se encuentra entre “reforma” (A) y “transformación” (B), siendo la revolución (B.b) un modo radical de transformación. La cuestión tiene la mayor importancia estratégica.



En efecto, en ciertos grupos de izquierda se piensa que el que no afirma la posibilidad empírica y actual de la revolución es un reformista. Lo que acontece es que los procesos revolucionarios en la historia humana duran siglos para presentarse. Es verdad que se los puede preparar, adelantar, pero dentro de límites de tiempo limitados. Pensar que se encuentra hoy América Latina en una coyuntura revolucionaria, como aconteció con la Revolución cubana (porque las revoluciones de Chile con Allende o del sandinismo en Nicaragua, por ejemplo, fracasaron por un cambio de la situación geopolítica), es confundir políticamente las cosas, produciendo errores lamentables.

Marx escribe textos para ser meditados al respecto:

La articulación del cambio de las circunstancias con el de la actividad humana (...) sólo puede concebirse y entenderse racionalmente como *praxis transformadora*⁷. Los filósofos se han limitado a interpretar el mundo de distintos modos; de lo que se trata es de *transformarlo (verändern)*⁸.

En la tradición de izquierda del siglo xx se entendió que una actividad que no era “revolucionaria” era “reformista”. Si la situación no era objetivamente revolucionaria había que crear por medio de un cierto voluntarismo las condiciones para que adquiriera su fisonomía revolucionaria. Era un idealismo político bajo el nombre de revolución, que algunas veces produjo compromisos extremos en juventudes que inmolaron sus vidas irresponsablemente.

Por otra parte, el revolucionario debía usar medios violentos, producir por un salto en el tiempo y de manera inmediata la transformación de un sistema económico-político en otro. La social democracia era el ejemplo opuesto, reformista⁹, pacifista, institucionalista, etcétera.

Y bien, es tiempo de repensar radicalmente la cuestión. Denominaremos “reformista” la acción que aparenta cambiar algo, pero fundamentalmente la institución y el sistema permanecen idénticos a sí mismos. La totalidad del sistema institucional recibe una mejoría accidental sin responder a las nuevas reivindicaciones populares.

La “transformación” política significa, por el contrario, un cambio en vista de la innovación de una institución o que produzca una transmutación radical del sistema político, como respuesta a las interpelaciones nuevas de los oprimidos o excluidos. La transformación se efectúa, aunque sea parcial, teniendo como horizonte una *nueva* manera de ejercer delegadamente el poder (la *potestas I*). Las instituciones cambian de forma (*trans-forman*) cuando existe un proyecto distinto que renueva el poder del pueblo. En el caso de una *transformación de todo el sistema* institucional (la Revolución burguesa inglesa en el siglo XVII, la socialista de China a mediados del siglo XX o la cubana de 1959) podemos hablar de revolución, la que *a priori* es siempre posible (porque no hay sistema perpetuo), pero cuya empírica factibilidad acontece alguna vez durante siglos. Creer que la revolución es posible antes de tiempo es tan ingenuo como no advertir, cuando comienza el proceso revolucionario, su empírica posibilidad. La historia madura con un ritmo objetivo que no entra necesariamente en las biografías personales por más voluntariamente que se lo desee.

7 *Tesis sobre Feuerbach*, 3 (MARX, K (1856): *MEW*, 3, p. 534). Aquí Marx usa las palabras “*umwälzende Praxis*”.

8 *Ibid.*, 11 (p. 535). Reflexiónese en este otro texto: “De ahí que Feuerbach no comprenda la importancia de la *actividad revolucionaria (revolutionäre Tätigkeit)*, crítico-práctica” (*ibid.*, 1; p. 533).

9 Las primeras obras de E. Laclau se ocupan de mostrar el error de estos diagnósticos que suprimieron el campo político por la existencia de leyes necesarias de la economía. Era un economicismo antipolítico revolucionario utópico, en sentido de intentar efectuar empíricamente lo que es imposible, como veremos al exponer el tema de los postulados.

LOS POSTULADOS POLÍTICOS COMO CRITERIOS DE ORIENTACIÓN EN LA TRANSFORMACIÓN

El tema de los “postulados políticos” cobra mayor importancia en nuestro tiempo, ya que muchos confunden posibilidades lógicas (lo que puede ser pensado sin contradicción) con las posibilidades empíricas (lo que efectivamente puede ser realizado). Pero, además, son necesarias “ideas regulativas”, que operan como criterios de orientación para la acción. Los navegantes chinos se orientaban en la noche gracias a la estrella Polar. Era un criterio de orientación, pero ningún navegante intentaba llegar a la estrella, porque era empíricamente imposible. En política hay “postulados políticos” –que Kant desarrolló en sus trabajos posteriores a la *Crítica del juicio*– que pueden iluminarnos acerca de cuestiones mal planteadas por una extrema izquierda, un tanto anarquista.

Un “postulado político”, repitiendo, es un enunciado lógicamente pensable (posible) pero imposible *empíricamente*, que sirve de *orientación* para la acción. En cada una de las esferas institucionales mostraremos la existencia y conveniencia de proponer ciertos postulados, pero no hay que confundirlos con fines para la acción, porque son *imposibles empíricamente*. Recuérdese aquello de postular una “sociedad sin clases”. Es un postulado: una tal sociedad es imposible, pero al intentar superar las clases actuales se descubre la posibilidad de un progreso social que, al menos, niega la dominación del sistema presente (bajo la forma de clase burguesa u obrera) y da un sentido crítico a las dominaciones de las clases en el presente histórico. La formulación del postulado ayuda a intentar disolver las actuales clases, “acercarnos” así a la sociedad sin clases (que como la coincidencia de las líneas asíntotas es imposible por definición).

Los principios normativos obligan a la subjetividad del político a cumplir con las exigencias de los momentos constitutivos del poder político, de la praxis de liberación, de las transformaciones de las instituciones en bien del pueblo. Los postulados, que no son principios normativos, ayudan a *orientar* la praxis a sus fines, a transformar las instituciones, fijando un horizonte de imposible realización empírica pero que *abren* un espacio de posibilidades prácticas más allá del sistema vigente, que tiende a ser interpretado como *natural* y no *histórico*. Los postulados juegan una función estratégica de apertura a *nuevas* posibilidades.

Los postulados, por otra parte, debe distinguírseles de los paradigmas de los sistemas políticos¹⁰. El paradigma liberal no es el del Estado benefactor; el paradigma neoliberal deberá por su parte ser remplazado en el presente por un nuevo paradigma alternativo, que en el mediano plazo (los próximos veinticinco años) debería distinguírsele del paradigma a largo plazo (un *nuevo sistema político* en una *nueva civilización* ecológicamente sustentable, transcapitalista y transmoderna; pero estaríamos hablando de más de cincuenta años, quizás un siglo). El postulado permite abrir el paradigma de corto plazo al de largo plazo.

10 El paradigma, o modelo de un sistema político, no es un proyecto político concreto, a corto plazo.

TRANSFORMACIÓN DE LAS INSTITUCIONES DE LA ESFERA MATERIAL. LA “VIDA PERPETUA” Y LA SOLIDARIDAD

El nivel *material* (“materia” como *contenido*) es el que se refiere siempre en última instancia a la vida. En *El origen de la familia* F. Engels tiene un texto espléndido: “La última instancia en la interpretación materialista¹¹ de la historia es la producción y reproducción de la vida inmediata (*unmittelbaren Lebens*) [...] de todo lo que sirve para alimento, vestido, casa (...)”¹².

Las instituciones creadas para reproducir la vida también tienen siempre un momento de crisis, de desgaste entrópico, de inversión de sentido. De haber sido creadas para aumentar la vida comienzan a ser parasitarias de la vida y producen muerte; se han fetichizado. Es tiempo de transformarlas, reemplazarlas, crear las nuevas instituciones que respondan al nuevo momento histórico de la vida humana global.

TRANSFORMACIONES ECOLÓGICAS. LA “VIDA PERPETUA”

El *postulado político* en el nivel ecológico –campo de las relaciones del ser viviente humano con su medio físico-natural terrestre– podría enunciarse así: ¡Debemos actuar de tal manera que nuestras acciones e instituciones permitan la existencia de la vida en el planeta Tierra para siempre, perpetuamente¹³! La “vida perpetua” es el postulado ecológico-político fundamental. Siendo esto empíricamente imposible (porque aunque sea en millones de años la Tierra no tendrá ya más vida por el enfriamiento del sistema solar), se trata de un criterio de orientación político que permite que: a) en toda relación con la *terra mater* (la *pacha mama* de los quechuas incarios) se usen primero recursos renovables sobre los no renovables (como el petróleo, el gas y todos los metales); b) se innoven procesos productivos para que tengan un mínimo de efectos ecológicos *negativos*; c) se privilegien los procesos que permitan *reciclar* todos los componentes en el corto plazo, sobre los de largo plazo; d) se contabilicen como costos de producción los gastos que se inviertan para anular los indicados efectos negativos del mismo proceso productivo y de las mercancías puestas en el mercado¹⁴. Como puede imaginarse esto es una revolución mucho mayor a la nunca imaginada en el nivel de las civilizaciones hasta ahora existentes.

Lo dicho podría aún reformularse *más estrictamente* de la siguiente manera: a) La tasa de uso de los recursos renovables no debe superar la tasa de su regeneración. b) la tasa de uso de los recursos no renovables no debe superar la tasa de la invención de los sustitutos renovables. c) la tasa de emisión de contaminantes no debe ser mayor que la tasa que permi-

11 “Materialista” en el sentido indicado, es decir: el *contenido último* de todo acto humano es la producción, reproducción y aumento de la vida empírica, inmediata y concreta del ser humano.

12 Prólogo a la primera edición de 1884 (MARX, K (1856): *MEW*, 21, pp. 27-28). Estos tres requerimientos de las necesidades básicas de la vida se encuentran en el cap. 125 del *Libro de los muertos* de Egipto (30 siglos a.C) y en el relato del Juicio del fundador del cristianismo (*Mateo* 25,35). Véase DUSSEL, E (1998): *Ética de la Liberación*, Madrid, Trotta, p. 405.

13 Veremos que en el nivel formal de la legitimidad democrática I. Kant propuso el postulado de la “paz perpetua”. Análogicamente extendemos esa hipótesis de trabajo a todas las esferas (materiales, formales y de factibilidad) de la política.

14 Estos gastos ecológicos serán en el futuro mayores que todo el costo de producción restante.

ta reciclarlos –incluyendo la inversión del proceso de calentamiento de la Tierra’, sus causas; es decir, recuperación de efectos negativos pasados. En este sentido podría decirse, que por sus recursos y por sus efectos negativos, la economía se transforma en un subsistema de la ecología.

La humanidad vivió políticamente en una edad de total inconsciencia acerca del riesgo para la vida de su intervención civilizadora sobre la Tierra. El fuego, mediación de todas las mediaciones técnicas, alteraría la atmósfera desde hace seiscientos mil años por la emisión de anhídrido carbónico. La misma agricultura desde hace diez años fue el final mortal para los bosques productores de oxígeno. Por ello, cuando en 1972 Danella, Dennis y Meadows publicaron *Los límites del crecimiento*¹⁵, la humanidad cobró conciencia del tema político central de la posibilidad de la extinción de la vida en nuestro planeta. En la *gráfica 35* de esa obra “Secuencia tipo del modelo mundial”¹⁶, pudieron anticipar que después de la mitad del siglo XXI habría una hecatombe poblacional, cuando la contaminación llegara a su culminación, descendiendo el proceso productivo industrial. Los posteriores descubrimientos mostraron que la cuestión era aún más grave y acelerada. Hoy enfrentamos la realidad de una absoluta irresponsabilidad política (en especial del país industrial más contaminante del mundo, Estados Unidos) ante el hecho de los efectos irreversibles ecológicos (por lo menos durante los próximos miles de años).

El cambio de actitud ante la naturaleza, lo que significa una transformación en el nivel de las instituciones modernas, nos enfrenta a algo mucho más radical que un mero proyecto socio-histórico diferente. En efecto, la modernidad, hace 500 años (desde la *invasión* de América en 1492), no fue solamente el comienzo del capitalismo, del colonialismo, del eurocentrismo, sino que fue igualmente el comienzo de un tipo de civilización. El *yo conquisto* de H. Cortés, el *yo pienso* como un alma sin cuerpo de R. Descartes, desvalorizó la naturaleza como una mera *res extensa* mecánica, geométrica. La cantidad destruyó la cualidad. Es necesario una *Revolución ecológica* nunca antes soñada por ningún pensador aun de los siglos XIX y XX. ¿No será que el capitalismo, y aún el socialismo real, responden a un desprecio de la *dignidad absoluta de la vida en general*, la vida como la prolongación y condición de nuestro cuerpo viviente (al decir de Marx en los *Manuscritos de 1844*)?¹⁷ ¿No fue el criterio del “aumento de la tasa de la ganancia” (en el capitalismo) y el “aumento de la tasa de producción” (en el socialismo real) lo que llevó al cataclismo ecológico?

Se trata de imaginar una *nueva civilización transmoderna* basada en un respeto absoluto a la vida en general, y de la vida humana en particular, donde todas las otras dimensiones de la existencia deben ser reprogramadas desde el postulado de la “vida perpetua”. Esto toca *todas las instituciones políticas* y las pone en exigencia de radical transformación.

15 MEADOWS, DANELLA, DENNIS, et al (1972): *Los límites del crecimiento*, México, FCE.

16 *Ibid.*, p.135.

17 “La universalidad del ser humano aparece en la praxis justamente en la universalidad que hace de la naturaleza su cuerpo inorgánico, tanto por ser un medio de subsistencia inmediato, como por ser la materia, el objeto y el instrumento de su actividad vital [...] Que el hombre vive *de la naturaleza* quiere decir que la naturaleza es su cuerpo” (MARX, K (1956): *Manuscrito de 1844*; MARX, K (1856): *MEW*, 1, pp. 515-516.

TRANSFORMACIONES ECONÓMICAS. EL “REINO DE LA LIBERTAD”

El postulado económico lo formuló Marx como el “Reino de la libertad”. Podría ser formulado así: Actúa económicamente de tal manera que tiendas siempre a transformar los procesos productivos desde el horizonte del *trabajo cero* (T°). La economía *perfecta* no sería la de una *competencia perfecta* (como piensa F. Hayek), sino una economía en la que la tecnología hubiera remplazado del todo al trabajo humano (*trabajo cero*: lógicamente posible, empíricamente imposible). La humanidad se habría liberado de la disciplina siempre dura del trabajo y podría gozar los bienes culturales. Leemos en un texto lleno de humanismo antieconomicista:

El Reino de la libertad (*Reich der Freiheit*) sólo comienza allí donde cesa el trabajo determinado por la necesidad y la adecuación a finalidades externas (...); está *más allá de la esfera de la producción material* propiamente dicha¹⁸. Así como el salvaje debe bregar con la naturaleza para satisfacer sus necesidades, para *conservar y reproducir su vida*, también debe hacerlo el civilizado (...) bajo todos *los modos de producción posibles*¹⁹. La libertad (para la cultura) en este terreno sólo puede consistir en que el hombre socializado, los productores asociados, regulen racionalmente²⁰ ese metabolismo suyo con la naturaleza poniéndolo bajo su *control comunitario (gemeinschaftliche)*²¹, en vez de ser dominados por él como por un poder ciego [del capital]; que lo lleven a cabo con el *mínimo empleo de fuerza*²² bajo las condiciones siempre *más dignas y adecuadas a su naturaleza humana*²³. Pero este *siempre* sigue siendo un reino de necesidad²⁴. *Más allá* del mismo empieza el desarrollo de las fuerzas humanas (culturales), considerado como un fin en sí mismo, el verdadero Reino de la libertad (...) La reducción de la jornada laboral es la condición básica²⁵.

El fin de la economía es la vida humana, lo cual debe lograrse en el menor tiempo posible de uso de la misma vida (“reducción de la jornada laboral”), y no, al contrario, aumentar la jornada de unos (que sufren), dejar sin trabajo a otros (que mueren en la pobreza), e imponer como finalidad de la economía la acumulación creciente de ganancia, inmolando

18 Es decir, es un postulado: pensable lógicamente, empíricamente imposible. criterio de orientación práctico.

19 También en el socialismo, y aun en otro sistema posterior más *desarrollado* que pudiera organizarse.

20 Esa racionalización de ninguna manera puede ser una planificación *perfecta* (postulado falso del socialismo real, porque no sólo es imposible empíricamente sino que se orienta hacia una tal negación del mercado, innecesaria, que lo destruye produciendo peores efectos). La planificación debe ser la mínima y la necesaria para cumplir el requerimiento que Marx enuncia a continuación.

21 Este “control” sugiere una intención en el mercado, prudente, en vista del criterio que se indica en el texto.

22 El criterio es el “mínimo empleo” de trabajo, de vida humana.

23 Aquí entran a jugar su función los principios normativos de la economía y la política articulados, partiendo de la *dignidad de la naturaleza humana*, el criterio absoluto de toda normatividad. Marx juzga los hechos desde principios normativos y desde postulados de orientación.

24 Es decir, empíricamente el postulado sabe de su *imposibilidad* en la realidad concreta, pero lo formula como un criterio de orientación (una “idea regulativa”).

25 *El capital*, III, cap. 48; MARX, K (1956): *MEW*, 26, p. 828; cd. Siglo XXI, III, vol. 8, p. 1044.

con ello a la humanidad (víctima de la miseria) y a la vida en la Tierra (por el problema ecológico)²⁶. El *límite absoluto* del capital y de la Edad Moderna, que han cumplido 500 años, y por ello la exigencia de un pasaje a una nueva Edad de la humanidad consiste en la extinción de la especie humana bajo la forma de un suicidio colectivo, en los dos aspectos ya indicados (miseria y destrucción ecológica).

Es decir, la transformación de las instituciones de los sistemas económicos (del campo económico) caen bajo la responsabilidad de la política en cuanto cruzan el campo político (y sus sistemas institucionales concretos) y distorsionan todos los momentos de la política (el ciudadano miserable no tiene condiciones políticas de autonomía, libertad, responsabilidad exigidas por sus derechos; la extinción de la vida es así el fin absoluto de la política, evidentemente). La *intervención* en los sistemas del campo económico es parte de la función política (contra el “economicismo de mercado” del sistema capitalista y del sistema político liberal)²⁷, si se tiene claridad acerca de la imposibilidad del mercado de producir equilibrio y justicia para todos, evitando la acumulación de riqueza en manos de pocos y aumento de pobreza en las grandes mayorías. El estudio y la implementación de una renta no laboral por derecho de ciudadanía debería imponerse a todas las familias de un Estado²⁸.

El principio normativo que rige la *intervención* en las operaciones e instituciones del sistema económico (hoy capitalista) debe ser siempre que la producción, reproducción y aumento de la vida humana es el criterio que evalúa el proceso productivo y sus efectos como totalidad, incluyendo el mercado, los capitales nacionales y transnacionales, el capital financiero, etcétera. “(Es) el derecho político a la *intervención en los mercados* y, por tanto, en la *intervención* en el poder de las burocracias privadas transnacionales. No se trata de revivir una planificación central totalizada, pero sí una planificación global y un direccionamiento de la economía en su conjunto)”²⁹.

Al mismo tiempo, los movimientos sociales, el pueblo, ha comenzado en situaciones críticas de extrema pobreza producidas por un ortodoxo “fundamentalismo económico”

26 El problema ecológico no es un problema de tecnología (que produce contaminación), sino un problema económico del capital. El criterio del aumento de plusvalor relativo consiste en implementar mejor tecnología para reducir el valor del producto unitario, que en la *competencia* por el menor precio, desplaza los capitales oponentes. Pero dicho criterio de subsunción tecnológica en el proceso productivo no es ecológico (la mejor tecnología para la “vida perpetua” en la Tierra) sino económico capitalista (la baja inmediata del valor del producto). La tecnología destructora de la ecología es fruto de este criterio mortal, destructor de la vida: la competencia entre capitales bajo la exigencia de aumento de la tasa de ganancia. Y esto último es económico, no tecnológico. Véase DUSSEL, E (1993): *Las metáforas teológicas de Marx*, Estella (España), Verbo Divino. pp. 224ss. Marx es un magnífico teórico de la ecología.

27 El sistema político liberal (en el campo político) deja a la *institución histórica del mercado* (parte del sistema capitalista, en el campo económico) toda la responsabilidad económica, y niega, al menos en teoría, la utilidad de la política en intervenir en dicho sistema (y campo). El mercado, como estructura de conocimiento para F. Hayek, y gracias a las leyes “sabias” y naturales de la competencia, crea equilibrio y resuelve él sólo los problemas económicos. El político, desde A. Smith, no debe cometer la soberbia de meter su “mano” en este ámbito (sólo “la mano del dios” providente tiene ese derecho).

28 La idea es que todo ciudadano, por el hecho de serlo, recibe una renta que le permite vivir. Es una posibilidad estudiada en detalle. Véase R. GILBERT, R & RAVENTOS, D (1967): “El subsidio universal garantizado: notas para continuar”, In: *Mientras tanto*, Barcelona, invierno.

29 HINKELAMMERT, F & MORA, H (2005): Véase en especial: “Hacia una teoría del valor-vida-humana”. In: *Hacia una economía para la vida*. San José de Costa Rica, (cap. XIII. 5, p. 377ss).

(como indica aún G. Soros) neoliberal, a inventar una “economía solidaria” creciente³⁰. Es una dimensión para tenerse en cuenta, porque entre los intersticios de los feudos medievales en Europa nacieron las ciudades, lugar despreciado y secundario donde los siervos trabajaron con sus manos y crearon una *nueva* civilización. ¿No nos encontraremos en una situación semejante?

Las transformaciones concretas de los diversos momentos del sistema institucional económico, que son responsabilidad de la política, deben ser objeto de desarrollos detallados desde un modelo político y económico de corresponsabilidad con los movimientos y partidos políticos, de sus proyectos concretos, y con sus propuestas estratégicas. Lo dicho solo *sitúa* en su contexto la cuestión.

Un criterio fundamental que se impone necesariamente en América Latina es la defensa de los recursos nacionales ante el avance dominador de las transnacionales extractivas, productivas y financieras, que dejarán a poblaciones enteras sin recursos futuros para reproducir sus vidas. ¡Las generaciones futuras nos pedirán cuenta! En la lucha por el agua en Bolivia se constata una batalla fundamental por la vida, por la *vida desnuda*, por la salvaguarda de los derechos de un pueblo a la sobrevivencia. En su triunfo, triunfa la vida.

TRANSFORMACIONES CULTURALES. EL PLURIVERSO TRANSMODERNO

El “Reino (económico) de la Libertad” abre el espacio de la esfera material de la cultura en la política; ya que el “tiempo libre” es tiempo que debiera ser para la creación cultural (y no pasiva absorción de la propaganda publicitaria de la mediocracia). La política liberal supuso tácita y eurocéntricamente a la cultura occidental como la civilización sin más, universal, la que en su desarrollo moderno se impondría a todas las otras culturas, salvajes, subdesarrolladas o atrasadas. La Modernidad, que comenzó con la conquista del Caribe y México en primer lugar, impuso su cultura como la superior, y produjo genocidios culturales espantosos sobre las grandes culturas milenarias (azteca, maya, inca, bautú, china indostánica, islámica, etc.). El capitalismo también supone a la cultura occidental como la única universal. Sus mercancías son productos culturales occidentales que portan valores de dicha cultura imperceptibles e invisibles bajo la envoltura de un automóvil, una película de Hollywood, una hamburguesa, un modo de vestimenta o zapato. Las mercancías estándar han sido concebidas con criterios europeo-norteamericanos. Han industrializado sus antiguos productos artesanales precapitalistas. Y han destruido todas las artesanías de las otras culturas.

La política debe igualmente *intervenir* (siempre lo ha hecho desde la Revolución burguesa en Inglaterra o Francia) en el nivel cultural, porque la modernidad nos acostumbró a despreciar lo propio en la periferia y venerar la “moderno”, occidental. Hubo de ser un artista alemán el que descubrió la belleza y el ser objetos de arte de las ruinas y objetos todavía conservados de la alta civilización maya. El desprecio de lo propio, el “malinchismo”, es una actitud suicida de la élite criolla colonizada.

30 Véase RAZETO MIGLIANO, L (1982): *Empresas de trabajadores y economía de mercado*, Santiago (Chile), PET, vol. 1; de l mismo (1985): *Economía de solidaridad y mercado democrático*, Santiago, PET, vol. 2-3; CORAGGIO, JL (2004): *La gente o el capital. Desarrollo local y economía del trabajo*, Buenos Aires, Espacio Editorial; HINKELAMMERT, F & DUCHROW, U (2004): *La vida o el capital. Alternativas a la dictadura global de la propiedad*, México, Driada.

La recuperación de la afirmación de la propia dignidad, la propia cultura, la lengua, la religión³¹, los valores éticos, la relación respetuosa con la naturaleza, se opone al ideal político liberal de un igualitarismo del ciudadano homogéneo. Cuando la igualdad destruye la diversidad, hay que defender la *diferencia* cultural. Cuando el uso de la diferencia cultural es una manera de dominar a los otros, hay que defender la *igualdad* de la dignidad humana. Las poblaciones, naciones, etnias, grupos sociales que habitaban un mismo territorio bajo la organización institucional de una sociedad política (un Estado) fueron definidas como miembros de una totalidad política unicultural. En realidad ningún Estado moderno (España, el Reino Unido, Francia, Italia, etc.) tiene como base una nación, una etnia o lengua, sino varias culturas, con lenguas, historia y hasta religiones diversas. Es una ficción la unidad cultural del Estado moderno. Son en realidad estados multiculturales. De lo que se trata, entonces, es de reconocer la multiculturalidad de la comunidad política y comenzar una educación en diálogo intercultural respetuoso de las diferencias. En América Latina, estados como México, Perú, Ecuador, Bolivia o Guatemala, que cobijan en su seno grandes culturas milenarias, columnas de la historia de la humanidad, deben cambiar sus constituciones, sus sistemas de derecho, el ejercicio judicial, la educación escolar, el tratamiento de la enfermedad, el ejercicio municipal delegado del poder político, dando autonomía en todos esos campos a las comunidades indígenas en todos los niveles culturales y políticos.

El presidente E. Zedillo habló de ataque a la soberanía cuando hubo el levantamiento zapatista en Chiapas. En primer lugar la soberanía es de la comunidad política, del pueblo –no del Estado–. En segundo lugar, las comunidades indígenas son desde siempre, antes de la *invasión* de H. Cortés, poseedoras de la soberanía popular inalienable. Levantarse en defensa de sus derechos culturales es un derecho anterior al Estado mexicano mismo.

Debe entonces haber una Revolución cultural, como proclama Evo Morales en Bolivia, donde cada comunidad pueda afirmar su cultura, hablar su lengua, ejercer su derecho, defender su seguridad, tener autoridades propias elegidas según sus costumbres (al menos en el nivel municipal), su sistema escolar, el uso de su sistema de salud, su sistema económico, etcétera.

Además, el pueblo todo deberá poder ser educado en un sistema pedagógico que supere el eurocentrismo en todas sus ramas del saber (en primer lugar, en la historia), que exponga coherentemente la larga y compleja historia plurinacional y latinoamericana en la historia mundial. Debería ser una educación en los principios ético-normativos pluriculturales; una educación técnica y económica apropiada para el propio grado de desarrollo, que debiera ser autónomo y en primer lugar autocentrado. para después poder competir con alguna posibilidad de éxito.

31 La modernidad secularista negó el valor de las religiones no-europeas, y aún la Ilustración, al producir la ideología secularista, destruyó el núcleo mismo de las culturas de América Latina, *África* y *Asia* anteriores y paralelas al despliegue de la modernidad. El secularismo fue igualmente un instrumento de dominación, porque las narrativas religiosas son frecuentemente el núcleo ético-mítico fundamental de las grandes culturas periféricas, poscoloniales.

Debería ser una educación en la solidaridad con los más necesitados, los que son víctimas del actual sistema ecológico económico y cultural, los más pobres. Solidaridad que supera la mera fraternidad de la Revolución burguesa. Solidaridad con las víctimas de las instituciones que deben transformarse. Cuando el político asume como “amigos” a los excluidos, los “enemigos del sistema devienen sus amigos, y sus antiguos amigos sus nuevos enemigos. Como rehén en el sistema –diría E. Levinas– el político responsable por el Otro ahora es perseguido. El que ocupa el lugar del pobre, en su defensa, es objeto del castigo de los poderosos. El político que asume la política como vocación, sabiendo que el noble oficio de la política sitúa primero en su servicio a los pobres, a los últimos, afronta la persecución como gloria.

Hermann Cohen³², el fundador de la Escuela filosófica de Marburgo en la que estudió M. Heidegger, tiene una bella expresión sobre la fecundidad aún teórica de la solidaridad: “El método consiste en saber situarse en el lugar de los pobres y desde allí efectuar un diagnóstico de la patología del Estado”³³.

TRANSFORMACIÓN DE LAS INSTITUCIONES DE LA ESFERA DE LA LEGITIMIDAD DEMOCRÁTICA. IRRUPCIÓN DE LOS NUEVOS DERECHOS. LA “PAZ PERPETUA” Y LA ALTERIDAD

EL POSTULADO DE LA “PAZ PERPETUA”. RESPONSABILIDAD POR LOS EXCLUIDOS: LA ALTERIDAD

Más allá de la *igualdad* de la Revolución burguesa se encuentra la responsabilidad por la *alteridad*, por los derechos distintos, diferentes del Otro. Más allá de la comunidad política de los iguales (de los blancos, de los propietarios, del sistema metropolitano, del ciudadano abstracto, de la élite) se encuentran los explotados, los excluidos, los no-iguales (de raza no blanca, pobres, poscoloniales, diferenciados por su cultura, sexo, edad), las masas populares. Nuevos derechos toman cuenta de ellos.

El postulado de la esfera de la legitimidad es la “paz perpetua”, lógicamente pensable, empíricamente imposible de ser llevada a cabo perfectamente. Sin embargo, como criterio de orientación nos abre el horizonte del arreglo de todos los conflictos no por el uso de la violencia (como en el caso de Estados Unidos en Afganistán e Iraq, guerras injustas además de inútiles; tentación de la potencia militarizada sin principios normativos). La “paz perpetua” define a la razón discursiva como la encargada de llegar a acuerdos; razonabilidad ante la violencia, cumpliendo las reivindicaciones materiales y la participación en igualdad de condiciones. Relegar la violencia como medio de acuerdos es lo propio de la legitimidad democrática.

Los intereses materiales (sociales, económicos, ecológicos, culturales, etc.) determinan al actor que participa en las instituciones de legitimidad (elecciones, representación, asambleas constituyentes, sistema de derecho, congreso de diputados, jueces, etc. Por definición, sin embargo, todo sistema de legitimidad o democrático no puede ser *perfecto*. Ine-

32 Se está refiriendo al método de los profetas de Israel, en concreto, como método político.

33 COHEN, H (1919): Religion der vernunft aus den Quellen des Judentums, Darmstadt, Melzer Verlag.

vitiblemente deja como excluidos a muchos ciudadanos (posibles, porque frecuentemente no entran en la definición de tales, como los asalariados para J. Locke, las mujeres hasta las sufragistas, los mestizos, indios y esclavos para los criollos emancipados latinoamericanos. etc.). Por ello, la *igualdad* de la comunidad política burguesa dejaba *fuera* a la mayoría de la población.

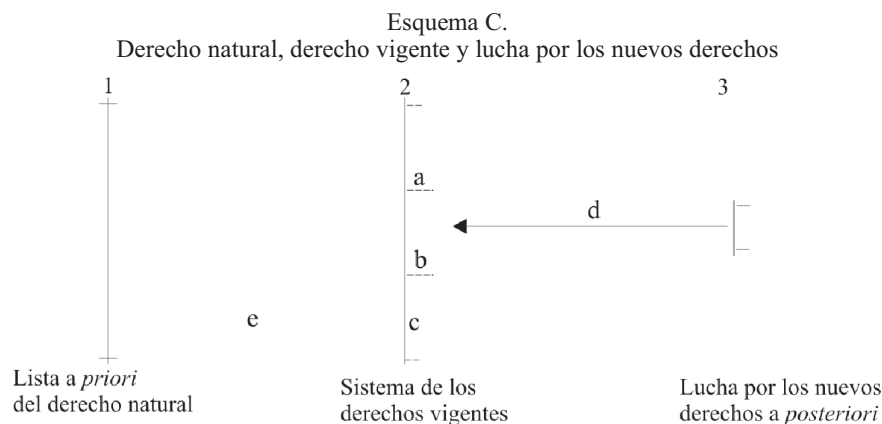
Llamamos solidaridad en la esfera del derecho a la responsabilidad por el que no lo tiene (o por el que no se le ha otorgado). La afirmación de la *alteridad* del otro no es igual a la *igualdad* liberal. Aún la lucha por el reconocimiento del otro *como igual* (aspirando a su *incorporación* en lo Mismo) es algo diverso a la lucha por el reconocimiento del Otro *como otro* (aspirando entonces a un *nuevo sistema del derecho* posterior al reconocimiento de la diferencia). La afirmación de la alteridad es mucho más radical a la homogeneidad del ciudadano *moderno*. Se trata de la institucionalización de un derecho heterogéneo, diferenciado, respetuoso de prácticas jurídicas diversas. Por ejemplo, en el derecho moderno (de larga historia a partir del derecho romano y medieval) el que asesina a otro ciudadano es encarcelado, a veces de por vida. Entre los mayas de Chiapas el que mata a otro miembro de la comunidad se le castiga, en primer lugar, debiendo cultivar el terreno del asesinado a fin de alimentar a la familia que ha quedado sin sustento. Los mayas muestran la irracionalidad del derecho moderno, ya que en este derecho el asesino y el asesinado dejan a *dos familias* sin sustento, siendo castigadas las familias sin protección y no el actor del acto. Por otra parte, el asesinado no gana nada con la prisión de su asesino, pero pierde mucho aun con la pobreza y miseria de su familia. Se muestra así la superioridad de un derecho penal sobre el otro.

TRANSFORMACIÓN DEL SISTEMA DEL DERECHO. LOS NUEVOS DERECHOS Y EL PODER JUDICIAL

Los sistemas del derecho son histórico), y han sufrido continuamente cambios constantes. La cuestión es definir los criterios de dichos cambios; discernir aquellos derechos que son: a) *perennes*, b) los que son *nuevos*, y c) los que se *descartan* como propios de una época pasada. Estos tres tipos de derechos han sido siempre integrados a todas las colecciones o códigos (desde los mesopotámicos de finales del tercer milenio a.C). Sin embargo se discute todavía la lógica de la incorporación de nuevos derechos, que son los que irrumpen como conflicto o reivindicación de necesidades no satisfechas de los *nuevos* movimientos sociales; luchas del pueblo por los *nuevos* derechos.

La solución tradicional, para tener un referente externo desde donde se podía poner en cuestión el derecho *positivo* (el cuerpo del derecho vigente: 2 del *esquema C* que aparece más adelante), consistía en afirmar la existencia de un "derecho natural" (1); el cual sería como una lista de derechos propios del ser humano como tal, universalmente hablando. Esta solución eurocéntrica (ya que de hecho se remonta al mundo helenista y romano a través del mundo germánico-latino europeo y moderno) no es sostenible. Acontece que *históricamente* se descubren nuevos derechos (3 del indicado *esquema*). En ese caso se descubriría el tal derecho en la lista *a priori* del derecho natural. Pero en realidad ese desconocimiento del nuevo derecho en la lista del derecho natural, *anterior* al descubrimiento histórico, muestra que el derecho natural los reconoce sólo *post factum* (*después de los "hechos"*) y por la lucha de los que los descubren empíricamente.

Por ello, dicho *derecho natural* es una hipótesis metafísica innecesaria e inútil. Es la realidad de los hechos existe siempre primero como dado el derecho vigente, *positivo* (2 del *esquema*).



Los *nuevos derechos* (3 del *esquema*) no se “sacan” de la lista de los derechos naturales, emergen por el contrario de las luchas populares (*flecha d*). Los *nuevos movimientos sociales* toman conciencia, a partir de su corporalidad viviente y doliente, de ser víctimas excluidas del sistema de derecho en aquel aspecto que define sustantivamente su praxis crítica o liberadora. Las feministas sufragistas británicas descubren que las mujeres *no votan* para elegir a los representantes políticos. Esta negatividad es vivida como una “*falta-de derecho a*” un derecho *vivido* como necesario por la intersubjetividad de las mujeres conscientes (que han llegado al término de lo que Paulo Freire denominaría “proceso de conscientización”), pero inexistente *positivamente*.

Es decir, los *nuevos derechos* se imponen *a posteriori*, por la lucha de los movimientos, que descubren la “falta-de” como “nuevo-derecho-a” ciertas prácticas ignoradas o prohibidas por el derecho vigente. Al comienzo, dicho nuevo derecho se da solamente en la subjetividad de los oprimidos o excluidos. Ante el triunfo del movimiento rebelde se impone *históricamente* el nuevo derecho, y se agrega como un derecho nuevo a la lista de los derechos positivos (*b* del momento 2 del *esquema C*).

Al mismo tiempo que se van incorporando nuevos derechos al sistema de los derechos vigentes, van cayendo en descrédito algunos derechos pertenecientes a una edad superada de la historia de la comunidad política, del pueblo (*c* del momento 2, del indicado *esquema*). El “derecho dominante” (*ius dominativus*) del señor feudal sobre el siervo (*flecha e*) desaparece en la modernidad capitalista; lo mismo que el señor ante el esclavo en el esclavismo.

Una última institución tan antigua como las que dictaban las leyes (sea el rey, el senado, etc.) cierra el sistema del derecho como “Estado de derecho”. Se trata de los jueces. A veces los reyes o el mismo senado cumplían el ejercicio del juicio de los acusados, a partir del derecho. Ya en los *Códices* de la Mesopotamia del tercer milenio a.C, la función de los jueces había sido claramente estipulada. En la modernidad la función judicial, como *poder judicial* que juega un papel propio con respecto al *poder legislativo* o *ejecutivo*, se independiza de los otros dos, y permiten la mutua fiscalización. Su autonomía es esencial para el “Estado de derecho”, que juzgan las conductas y las instituciones a la luz del sistema del derecho, de las leyes promulgadas, a través de la intervención de los jueces, lo que impide el “tomarse la justicia por sus propias manos”, superando así la Ley del Talió: “ojo por ojo,

diente por diente”, costumbre bárbara, anterior al derecho, usada todavía en nuestro tiempo por estados que caen en el terrorismo de Estado. Su corrupción es gravísima porque compromete todo el orden político.

La impunidad es un debilitamiento del poder del pueblo, porque es en su nombre que debe aplicarse la ley y se debe castigar la injusticia. Por ello, es necesario desarrollar todavía la autonomía del poder judicial haciéndolo objeto de una directa elección popular, de los cuerpos legítimos de abogados y de la intervención del *poder ciudadano* (y no de una elección compartida de los que deben igualmente ser juzgados: el poder legislativo y el ejecutivo).

DEMOCRACIA REPRESENTATIVA ARTICULADA CON LA DEMOCRACIA PARTICIPATIVA

Si hubiera siempre una democracia directa, como en el momento clásico de la República de Venecia (con su Magno Consejo) –modelo modificado del Estado inglés moderno del siglo XVII– la legitimidad quedaría justificada de facto, porque todos habrían participado en la discusión del consenso (una vez que se haya votado desde la aceptación de la mayoría como institución necesaria, porque aún en la democracia directa no puede presuponerse siempre la unanimidad). Pero una vez aceptado que son ciudadanos cientos de miles o millones de personas de una comunidad política, o pueblo, la *re-presentación* se manifiesta como la institución inevitable y necesaria.

El postulado político en este caso se enuncia como la pretensión de la *identidad* del representado y el representante [representado = representante]. Esta identidad (como transparencia perfecta en una intersubjetividad entre los muchos representados con el representante, político por vocación, profesión u ocasión) es lógicamente pensable, pero empíricamente *imposible*.

Ante la *necesidad* de la representación y su *imposible* transparencia *absoluta*, hay que aceptar la finitud de la condición humana que se manifiesta en *todas* las instituciones políticas (que por ello no son intrínsecamente corruptas, pero pueden corromperse fácilmente)³⁴, la tarea siempre a reinventar, a mejorar, a transformar los tipos de representación en lo más próximo a los representados. En el experimentar empíricamente las reivindicaciones populares, comprenderlas profundamente, formularlas para satisfacerlas, en la fidelidad a la verdad de ese proyecto de servicio, en la información continua a sus representados, el representante cumple el criterio regulativo: alcanzar una siempre mejor y mejor representación.

Para ello la Constitución debe crear instituciones de *participación* (de abajo hacia arriba) que fiscalicen a las instituciones de *representación* (de arriba hacia abajo). Instrumentos privilegiados son las comunidades barriales y los partidos políticos. Cuando el partido se corrompe (cuando utiliza como ventaja la cuota de poder delegado como poder propio de la burocracia) el sistema político como totalidad se corrompe. Por ello el descrédito actual de los partidos. Sin embargo, ellos son necesarios, como “escuela” de opinión política, de ideología, de proyectos materiales y administrativos justificados racional y empíri-

34 En aquello ya indicado de que el representante se afirme como la sede del poder y no como el que ejerce *delegadamente* el poder *obediencial*.

camente. Sin los partidos los mejores dirigentes posibles del pueblo no tienen una opinión ilustrada ni crítica; sucumben en el espontaneísmo ante las burocracias (situación inevitable de los socialismos reales que negaron la necesidad de la pluralidad de partidos).

Sería necesario entonces crear un cuarto poder, no existente hasta ahora en el Estado. En la *Constitución de la República Bolivariana de Venezuela* de 1999, en el capítulo IV del segundo Título (“De los Derechos Políticos y del Referendo Popular”), dice en el artículo 62: “Todos los ciudadanos y ciudadanas tienen el derecho de *participar* libremente en los asuntos públicos, directamente o por medio de sus representantes elegidos o elegidas. La *participación del pueblo* en la formación, ejecución y *control* de la gestión pública es el medio necesario para lograr el protagonismo que garantice su completo desarrollo, tanto individual como colectivo”.

A lo que se agrega en el artículo 70: Son medios de *participación* y protagonismo del pueblo en el ejercicio de su soberanía, en lo político: la elección de cargos públicos, *el referendo, la consulta popular, la revocatoria del mandato, la iniciativa legislativa, constitucional y constituyente, el cabildo abierto y la asamblea de ciudadanos y ciudadanas* cuyas decisiones serán de carácter vinculante.

En efecto, el IV Título se ocupa “Del poder público”. En la segunda parte del artículo 136, se lee una novedad histórico-mundial en las prácticas políticas de la humanidad hasta el presente: El poder público se divide en *Legislativo, Ejecutivo, Judicial, Ciudadano y Electoral*.

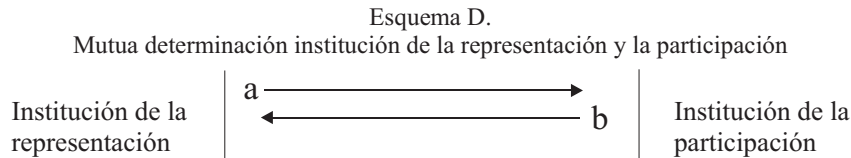
En el capítulo IV se trata “Del poder ciudadano”. Este poder se ejerce por “el Consejo Moral Republicano” (art 273), integrado por la Defensoría del Pueblo, el Ministerio Público y la Contraloría General de la República. Sus miembros son elegidos por un Comité de Evaluación de Postulaciones que nombra el mismo Consejo Moral Republicano, el que presenta una terna (por cada miembro que haya que elegir) a la Asamblea General, que elige uno por las dos terceras partes de sus integrantes. Si no pudiera elegirse en la Asamblea, su elección “se someterá a consulta popular” (art. 279). Lo más interesante es que pudiera darse el caso de una “consulta popular”, y esto es un precedente importante de participación. De todas maneras el poder ejecutivo y legislativo no inician el procedimiento de la elección de los miembros de este cuarto Poder, pero no es elegido directamente por el pueblo. Está a medio camino todavía.

El referendo, la consulta popular, la revocatoria del mandato, el poder ciudadano y el electoral, la manera de elegir los jueces del Tribunal Supremo de Justicia desde el *poder ciudadano* y organizaciones de la sociedad civil, el que un simple ciudadano pueda iniciar el proceso para dictar una ley, todo ello nos indica un espíritu político nuevo: el de la *participación ciudadana* en una democracia en la que la soberanía la tiene el pueblo y puede ejercerla permanentemente, no sólo en esas erupciones volcánicas que son las elecciones sexenales. La democracia *representativa* (que tiende a ser un movimiento *de arriba hacia abajo*) debe ser articulada con la democracia *participativa* (como movimiento fiscalizador *de abajo hacia arriba*).

Para la misma H. Arendt, coincidiendo con el Marx que exalta la Comuna de París de 1870, la democracia directa en grupos que se organizan dentro del condado³⁵ en Estados Unidos (institución necesaria para Jefferson) –en la Constitución bolivariana: cabildos

35 Nuestro Municipio.

abiertos, agrupaciones de barrios, comunidades de base, etc.—, es una institución de participación ciudadana cara-a-cara que, de no organizarse, para el nombrado Jefferson, correría a todas las instituciones previstas por la Constitución³⁶. Es decir, será necesario crear nuevas instituciones de participación, para fiscalizar la representación.



Parecerá paradójico que la *participación* (del simple ciudadano, de organizaciones sociales y de la sociedad civil) deba organizarse igualmente a través de instituciones. El realismo crítico-político no teme crearlas, pero en este caso no deben responder a los intereses de los partidos políticos (ni de la “clase política”), ya que deben servir de estructuras de fiscalización de las instituciones de representación, principalmente arquitectonizadas en torno al Poder legislativo y ejecutivo, pero también del Poder judicial al que el *Poder ciudadano*, en casos muy graves, podría igualmente revocar el mandato). Será necesario crear una nueva estructura estatal más compleja, con mutuas determinaciones³⁷ por parte de la *representación* y la *participación*, dentro de la gobernabilidad, para evadir el *monopolio* de los partidos políticos y de la clase política en la gestión del ejercicio delegado del poder, ante la cual el pueblo gritaba el 20 de diciembre de 2001: “¡Que se vayan todos!” Ese clamor recuerda que el poder es del pueblo. Por ello, aparece, en ciertos momentos límites, esa presencia del pueblo *como pueblo* en “estado de rebelión”.

EL “DERECHO A LA INFORMACIÓN VERAZ” Y LA REGULACIÓN DEMOCRÁTICO-POPULAR DE LA MEDIOCRACIA

La opinión pública interpreta el acontecer político. Es el juicio final (que cumplía míticamente Osiris en la gran sala de la diosa de la justicia egipcia *Ma'at*, narrativa que tiene cincuenta siglos originada en Menfis) de la política, de los políticos, del gobernante, de los candidatos, de las obras públicas, etc. Se trata nada menos que del “juicio evaluativo” hermenéutico de lo realizado por un representante. El que forma y conforma dicho juicio tiene la *última instancia* del quehacer político en su totalidad. El juicio se enuncia aproximadamente así: “Fue un mal gobernante!”, o un excelente candidato!” Gracias a esos *juicios*, el primero pasa a la historia negativamente y el segundo es elegido. Los medios de comunicación (grandes empresas transnacionales ligadas a los capitales extranjeros en los países periféricos y poscoloniales, con sus intereses frecuentemente contrarios a los pueblos oprimidos) *forman esos juicios de valor*. Tienen un inmenso *poder* detrás de todos los poderes del

36 Véase ARENDT, H (1988): *Sobre la revolución*, Madrid, Alianza, p. 222ss.

37 La flecha *a* del esquema D, indica la gestión del poder delegado en las instituciones de la representación. La flecha *b*, en cambio, manifiesta la gestión de fiscalización (hasta la revocación del mandato) de los representantes. Esto evitaría el fetichismo de las burocracias partidistas.

Estado. *Es un superpoder*. Un magnate de la comunicación es primer ministro en Italia –es la dominación de la economía comunicacional *sobre* la política.

De lo que se trata es de *democratizar* los medios de comunicación. Cada universidad, asociación, municipio, sindicato, etnia, barrio, etc., podría tener su televisión, su radio o su prensa escrita. La ruptura del monopolio en manos de pocos permitiría devolver a la “opinión pública” su lugar central en el sistema de legitimación, porque las decisiones, elecciones, proyectos, etc., se determinan en última instancia en el secreto de la subjetividad, cuando se “ha formado un juicio *propio*” sobre lo que debe decidirse y hacerse. El consenso supone la *prudencia* (*frónesis* decían los clásicos) singular. Y la mediocracia impacta a cada conciencia singular en la privacidad de su hogar, de su vida cotidiana, conformándola mucho más que la institución educativo-escolar.

Pero no sólo hay que permitir la participación simétrica de muchos medios populares de comunicación, hay además que definir un derecho hasta el momento inexistente: *el derecho* del ciudadano a la *información veraz*. Para que este derecho tuviera efecto real, coactivo, debería institucionalizarse un tribunal, no sólo de la “libertad de prensa” (que defiende legítimamente a los medios *ante* el Estado)³⁸, sino igualmente de dicha información veraz (que defiende al ciudadano *ante* la información encubridora, falaz, mentirosa, tendenciosa, etc.). El derecho a la réplica es un aspecto de dicho derecho, pero hay otros que hay que desarrollar. Debería ser un capítulo de las Constituciones del futuro, ya que los países dependientes sufren el ataque constante de la distorsión de los mensajes por parte de la *mediocracia de las corporaciones transnacionales de la comunicación*, de los estados metropolitanos del centro del sistema-mundo (como diría I. Wallerstein).

TRANSFORMACIÓN DE LAS INSTITUCIONES DE LA ESFERA DE LA FACTIBILIDAD. ¿DISOLUCIÓN DEL ESTADO? LIBERACIÓN

EL POSTULADO DE LA “DISOLUCIÓN DEL ESTADO”

Se ha planteado de manera inexacta el tema de si “puede cambiarse el mundo sin tomar el poder”. En primer lugar, el *poder* no se “toma” –como si fuera una cosa, un objeto a la mano, un paquete bien atado. El poder es una facultad de la comunidad política, del pueblo. El poder que *pareciera* que se “toma” es solamente el de las mediaciones o instituciones del ejercicio delegado del indicado poder fundamental. Si el ejercicio delegado del poder se efectúa *obediencialmente* dicho poder como servicio es justo, adecuado, necesario. Si debieran “tomarse” las instituciones ya corrompidas, estructuradas desde el poder *fetichizado*, dicho ejercicio no podría ser en beneficio de la comunidad, del pueblo. Por lo tanto no se podría “cambiar al mundo” con dicho ejercicio corrompido, como es obvio. El tema ha sido confusamente planteado. Simplificando, sería la posición de M. Bakunin, del anarquismo, para el que toda institución es represiva.

Cuando un representante honesto de la comunidad política, del pueblo, es delegado para el ejercicio del poder institucional debe, en primer lugar, no cumplir las funciones ya definidas y estructuradas institucionalmente del poder (*potestas*). Es siempre necesario

38 La “libertad de prensa” defiende un derecho de los medios ante el Estado, desde finales del siglo XVIII. El “derecho a la información veraz” defiende al ciudadano ante la mediocracia: es un *nuevo* derecho.

considerar si las instituciones *sirven* en verdad para satisfacer las reivindicaciones de la comunidad, del pueblo, de los movimientos sociales. Si no sirven hay que transformarlas. H. Chávez cambia la Constitución al comienzo del ejercicio delegado del poder; Evo Morales también. Es decir, al *paquete* de las instituciones estatales (*potestas*) hay que desatarlo, cambiarle la estructura global, conservar lo sostenible, eliminar lo injusto, crear lo nuevo. No se “toma” el poder (*potestas*) en bloque. Se lo reconstituye y se lo ejerce críticamente en vista de la satisfacción material de las necesidades, en cumplimiento de las exigencias normativas de legitimidad democrática, dentro de las posibilidades políticas empíricas. Pero, digámoslo claramente, en definitiva, sin el ejercicio delegado *obediencial* del poder, institucionalmente *no se puede cambiar factiblemente el mundo*. Intentarlo es moralismo, idealismo, apoliticismo abstracto, que, en definitiva se deriva de confusiones prácticas y teóricas. Sin embargo, nos recuerdan (estos cuasi anarquistas) que las instituciones se fetichizan y que hay que transformarlas (como nos indica K. Marx).

En el nivel de la *factibilidad estratégica*, para cambiar el mundo, debe contarse con un postulado político sumamente saludable, el de la “disolución del Estado”. El postulado se enunciaría aproximadamente así: Obra de tal manera que tiendas a la identidad (imposible empíricamente) de la representación con el representado, de manera que las instituciones del Estado se tornen cada vez lo más transparente posibles, lo más eficaces, lo más simples, etc. No sería sin embargo un “Estado mínimo” (de derecha como el de R. Nozick, o de izquierda como el de M. Bakunin), sino un “Estado subjetivado”, donde las instituciones disminuirían debido a la responsabilidad cada vez más compartida de *todos los ciudadanos* (“¡El Estado somos todos nosotros!”)³⁹ junto a la aplicación de la revolución tecnológica *electrónica* que disminuye casi a cero el tiempo y el espacio en cuanto a la participación ciudadana⁴⁰ en cuanto a recabar la opinión de la ciudadanía para constituir el consenso o cumplir trámites burocráticos. Será un *Estado virtual* con oficinas descentralizadas, gestionadas por páginas electrónicas. El Estado del futuro será tan distinto del actual que habrán desaparecido muchas de sus instituciones más burocráticas, opacas, pesadas, etc. *Parecerá* que no hay más Estado, pero estará más presente que nunca como normativa responsabilidad de cada ciudadano por los otros ciudadanos. Ese es el criterio de orientación que se desprende del postulado.

39 Pasando de la *potestas* a la *potentia*, y del *singular* al *plural* del “*L'État c'est moi*” (“¡El Estado soy Yo!”), del rey de Francia).

40 En el próximo futuro se podrán tener en segundos la opinión de la totalidad de la ciudadanía sobre alguna cuestión de urgencia (gracias a los celulares o computadoras, que podrían dar a conocer la posición de *todos* los miembros de la comunidad, del pueblo). ¡La revolución electrónica es equivalente a la revolución industrial del siglo XVIII! Pero aquella influyó principalmente al proceso de la producción industrial, ésta interviene también en el proceso de toma de decisiones políticas y de información de los ciudadanos de *todos* los actos de gobierno, en parte como “comunidad de redes”. Para M. HARD, M & NEGRI, T (2004): *Multitud, guerra y democracia en la era del imperio*, Barcelona, Random House, Mondadori (original ing. *Multitude*. New York, The Penguin Press): “multitud” informada electrónicamente se opone a “pueblo”. Sin embargo, aunque no estemos de acuerdo con estos autores, es evidente que el *pueblo* debe igualmente constituirse (para aumentar su factibilidad estratégica, acelerar su coordinación en la acción y defenderse de la represión) en una *comunidad de redes* (como lo que acontece con el Foro Social Mundial o con el movimiento zapatista). Cada vez más los pobres se potenciarán gracias a los medios electrónicos (que permiten una solidaridad ampliada, de lo local a lo nacional y global).

LA TRANSFORMACIÓN DEL ESTADO. EL PODER CIUDADANO, EL PODER ELECTORAL Y LA SOCIEDAD CIVIL

En el fondo de la transformación del Estado se encuentra el problema a ser resuelto de construir una *democracia participativa* bajo el *control* del pueblo sobre el ejercicio del poder delegado, administrativo, legislativo, ejecutivo o judicial, para que se satisfagan las reivindicaciones de los ciudadanos, de los movimientos sociales, del pueblo. La dificultad de esta fiscalización estriba en la creación de instituciones especializadas para ejercer eficazmente la indicada fiscalización y en los medios que se le otorguen para cumplir esos fines. Pero para ello deben gozar de autonomía y autoridad otorgada por la participación ciudadana.

Ante las democracias formales de transición, que se organizaron en América Latina a medida que caían los gobiernos totalitarios impuestos por el Departamento de Estado norteamericano desde 1983, la clase política ha ejercido un creciente monopolio en el ejercicio del poder delegado del Estado (la *potestas* o Estado en sentido restringido, según A. Gramsci) por medio de los partidos. Es necesario abrir políticamente el juego permitiendo la praxis *permanente* de la sociedad civil y los movimientos sociales por la creación de instituciones paralelas de abajo-arriba, como democracia participativa (que partiría de grupos de democracia directa debajo de los municipios: grupos barriales, cabildos abiertos, etc.). Sus delegados se organizarían en el nivel municipal, estatal o provincial, y elegirían, entre ellos, a los miembros del *poder ciudadano* –que podría tener otro tipo de delegaciones

El *poder ciudadano*, que ya existe en la Constitución bolivariana –pero allí todavía sin fuerte organización *desde abajo*– sería como el poder fiscalizador (una procuraduría *política* con máximas facultades) que podría aún convocar a una consulta a todos los ciudadanos para revocar el mandato de algún miembro de los otros cuatro poderes (incluso el *poder electoral*), o convocar a un referendo popular por alguna cuestión grave (estipulándose estrictamente las condiciones de la posibilidad de una tal actuación). Debería ser mucho más que un mero “Consejo Moral Republicano”.

Es evidente que cuanto mayor es la complejidad de las estructuras del Estado, la *gubernabilidad* se torna más difícil, en especial en épocas de crisis. Para ello habrá que tener una clara inteligencia institucional para efectuar el control o la fiscalización sin caer en el caos o la anomia. De todas maneras, si se da información electrónicamente de todas las acciones de los representantes (sueldos, gastos, reuniones, ordenes del día, publicaciones, proyectos, consultas, etc.), y éstos tienen una asidua intención de contacto con sus representados, el *poder ciudadano* les recordará la exigencia de transparencia y de responsabilidad de los representantes por los derechos y la satisfacción de las reivindicaciones de sus representados.

De la misma manera el *poder electoral*, elegido por votación popular o con intervención del *poder ciudadano*, no sólo forma los padrones para todas las elecciones de los candidatos, fiscaliza los gastos, dirime conflictos de las mesas durante las elecciones, y juzga los resultados, sino que igualmente puede ser requerido por cualquier institución pública o privada en cuestiones de asambleas o elecciones de las indicadas organizaciones. Crea entonces una cultura democrática de transparencia en todo ejercicio electoral en la comunidad política, el pueblo, la sociedad civil, etcétera.

Por su parte las asociaciones de la Sociedad civil, y del ámbito propiamente social, cobran entonces gran importancia, y por ello deben ser igualmente reguladas en sus constituciones, en los procedimientos democráticos de sus asambleas, en las elecciones legítimas

de sus autoridades, etc. La sociedad civil organizada debería participar en la formación del *poder ciudadano* y del *poder electoral*, y, por sus asociaciones profesionales específicas, en la elección de los miembros del Poder judicial. Podrían igualmente integrarse como parte del jurado, en todos los juicios, como acontece en forma distinta en Estados Unidos o en Noruega (en este último país, junto a todos los jueces hay siempre un simple ciudadano de la sociedad civil, que fiscaliza al mismo juez en nombre de la sociedad).

A todo esto habría que agregar que debiéndose otorgar a las comunidades indígenas la autonomía al menos en el nivel municipal, debería igualmente organizarse de manera autónoma y comunitaria, y por soberanía compartida, como hemos dicho más arriba, la educación, la salud, las obras públicas, el sistema de la propiedad, la defensa policial, y hasta la vigencia de un sistema jurídico ancestral (si lo tuvieran, con la posibilidad de cumplir un código de penas propio y hasta el nombramiento de jueces según sus costumbres). El Estado provincial o nacional debería recabar impuestos y asignar recursos específicos para la *autogestión* de las comunidades municipales que operarían con autoridad constitucional. El reconocimiento del pluriculturalismo, de la libertad plena religiosa en un mundo postsecular, de la diversidad de lenguas *oficiales*, de sistemas económico, político y educativo, deben afirmarse claramente.

GOBERNABILIDAD Y LIBERACIÓN. ALGO MÁS SOBRE LA PRETENSIÓN CRÍTICO-POLÍTICA DE JUSTICIA

La *nueva* política no se cifra principalmente en un cambio del sistema de la propiedad, sino más bien de los “modos de apropiación” de los excedentes económicos y culturales, regulados desde nuevas instituciones políticas de participación⁴¹.

Y esto gracias al aumento del tiempo libre del ciudadano para la cultura; disminuyendo el consumo (por motivos ecológicos, que aumenten los recursos de la Tierra y disminuyan los residuos de la producción y el consumo), y disminuyendo evidentemente las horas de trabajo (como un camino hacia el “Reino de la libertad”). El progreso no se mide cuantitativamente por el PIB (con medidas mercantiles en dólares), sino en satisfacción subjetiva de las *capacidades* (*capabilities* las llama Amartya Sen)⁴², lo que exige un nuevo paradigma civilizatorio, regido políticamente por exigencias de la producción, reproducción y desarrollo de la vida humana, es decir, ecológicos, económicos y culturales.

Aunque más complejo, el “sistema político” que cuenta con amplia participación aumenta su legitimidad. Se logra un costo mínimo (aún económico de los servicios) cuando hay un consenso social máximo. El buen gobernante no teme la participación, pero vigila la gobernabilidad. Frecuentemente se habla de la contradicción entre democracia, más cuando es participativa, y gobernabilidad. Una dictadura, la “mano dura”, aparece superficialmente como fuerte presencia de un gobernante que impone gobernabilidad. Sin embargo, la represión, la dominación, la falta de libertad y de participación debilitan el poder (la *po-*

41 La *participación* debe generalizarse en todas las instituciones: participación estudiantil en las universidades e instituciones educativas, de los obreros en las fábricas; participación de los socios o los espectadores y jugadores en los clubes deportivos (aun del gran espectáculo), de los comunicadores en la televisión, los diarios, las radios, etc. Una sociedad *participativa*, donde sus ciudadanos sean *actores*, puede ser políticamente democrática y autogestiva.

42 SEN, A (1998): *Bienestar, justicia y mercado*. Barcelona, Paídos.

tentia) y por lo tanto el gobernante pierde pie, no tiene apoyo, debe obligar a la obediencia contra las reivindicaciones populares. Aumentan los gastos del ejército, de la policía, de la burocracia. Por el contrario, el gobernante que sabe despertar la solidaridad, la responsabilidad, la participación simétrica de los oprimidos y excluidos, además de todos los ya integrados de la comunidad política, hace más gobernable su actuación. Gobernabilidad y participación simétrica de los afectados, en todos los niveles, van de la mano.

En la medida en que las exigencias materiales indicadas se cumplan, junto a una participación simétrica creciente (lo que da más legitimidad, pero al mismo tiempo mayor complejidad al sistema político), y a una inteligente factibilidad técnica (lo que nos abre a una nueva edad de la política en todos los niveles de las mediaciones estatales, pudiéndose usar la comunicación satelital y la informática por parte de los movimientos populares y los ciudadanos) se crea una cultura política donde los representantes pueden proclamar una cierta *pretensión política crítica de justicia*.

Llamo “pretensión política crítica de justicia” a lo que en la ética denominamos “pretensión crítica de bondad”⁴³. El sujeto práctico (ético, político, económico, pedagógico, sexual, etc.) para poder tener “pretensión”, significa que es capaz de defender en público las razones que se formuló para realizar una acción. Esas razones deben cumplir con las condiciones materiales (de la vida), formales (de validez o legitimidad) y de factibilidad (que sean posibles física, técnica, económicamente, etc.). Si se cumplen dichas condiciones puede decirse que el “acto es bueno”. Pero entre “bueno” y “pretensión de bondad” hay mucho trecho. Ser “bueno” –en sentido pleno– es imposible para la finitud humana. Por ello, lo más que se puede es enunciar: “Creo que honestamente he cumplido las condiciones (las tres indicadas) éticas y por lo tanto tengo *pretensión de bondad*”. Tener “pretensión” no es “ser” (bueno). El que tiene honesta *pretensión* de bondad sabe que su acto imperfecto inevitablemente tendrá efectos *negativos*. Pero como tiene “honesta pretensión” no tendrá dificultad en aceptar la responsabilidad del efecto negativo (un error práctico, por otra parte siempre posible teniendo en cuenta la finitud humana), y estará preparado para *corregirlo* de inmediato (teniendo como criterio correctivo los mismos principios que fijan las condiciones indicadas).

Por ello el ciudadano, el político representante, puede tener, en el mejor de los casos ante sus acciones y en el cumplimiento del ejercicio delegado del poder, “pretensión crítico”⁴⁴-política de justicia”. El que cumple el noble oficio de la política debe preocuparse de poder tener siempre esta “honesta pretensión”.

Lo cual no significa, porque es imposible empíricamente, no cometer errores, efectos negativos, pero deberían ser no-intencionales; y, además, inmediatamente de descubiertos (casi siempre gracias a sus enemigos), debe emprender la tarea normativa (ética dirán otros) de *corregir* el error.

43 DUSSEL, E (2001): *Hacia una política crítica*. Bilbao, Desclée de Brouwer, p. 145ss.

44 Lo de “crítico” es lo propio del momento en el que el político ha perdido la ingenuidad de pensar que el sistema vigente, por ser vigente, es ya justo. Visto el sistema desde sus oprimidos y excluidos, el político cobra conciencia “crítica” deconstructiva y se presta a transformar lo que sea necesario. Es una “pretensión crítica y política de justicia”. *Justicia* material, formal y de factibilidad (en un sentido más amplio que el indicado aún por MACINTYRE, A (1988): *Whose Justice? Which rationality?*, Notre Dame, Indiana, University of Notre Dame.

El “justo”, el político honesto, que seriamente tiene continuamente “pretensión crítico-política de justicia”, que intenta obrar lo que *debe* normativamente como hábito político, sabe perfectamente reconocer el efecto negativo *no-intencional* de sus actos. Podría decir: “En mi lugar ¿quien podría no cometer nunca ningún error?, es decir, *el que no tenga pecado que arroje la primera piedra.*” Pero este error concreto, no-intencional, que ha cometido, si lo reconoce y si lo corrige de inmediato, se *muestra* en esa misma corrección que el actor es justo y que *permanece* en una no interrumpida pretensión crítico-política de justicia.

En esta idea sobre la factibilidad, queremos indicar que esta esfera de transformaciones posibles (incluyendo revoluciones) se encuentra dentro del ámbito estricto del alcanzar la *liberación* de un estado de cosas opresivo o excluyente. Por ello son transformaciones en la línea de una praxis de liberación. Es verdad que la Revolución burguesa hablaba de *libertad*. Es necesario ahora, subsumiéndola, referirse a la *liberación* (como en el pragmatismo norteamericano que no se habla de verdad sino de verificación); así ahora no nos referimos a la libertad, sino a la libera-*ción* como proceso, como negación de un punto de partida, como una tensión hacia en el punto de llegada. Unido a los otros postulados de la Revolución burguesa que se enunciaban con la proclamación de “¡Igualdad, Fraternidad, Libertad!”, debemos transformarlos en la rebelión de los pueblos oprimidos y excluidos de la periferia en sus luchas por la Segunda Emancipación, en el *nuevo* postulado: “¡Alteridad, Solidaridad, Liberación!”

Todo lo dicho habría que enmarcarlo dentro de un espíritu de unidad latinoamericana (que superará para siempre la OEA, organización geopolítica de dominación norteamericana), integración que ya ha comenzado con la firma del tratado de la Comunidad de los pueblos latinoamericanos del 8 de diciembre de 2004 en el Cuzco. El destino de los estados nacionales debe ser hoy integrado a conjuntos confederados como el logrado en el *Tratado constitucional de la Unidad europea*⁴⁵, Europa es un ejemplo político en este plano para nuestro continente cultural y político, el cual se anticipa por la existencia del Mercosur y los movimientos de integración en Sudamérica, y al que México, Centroamérica y el Caribe deberían sumarse próximamente, dando la espalda a los tratados con el imperio del Norte, el que solamente piensa en sus intereses y para nada en los de los otros participantes.

45 Véase la publicación *Tratado por el que se establece una Constitución para Europa*, Madrid, Biblioteca Nueva, Real Instituto Elcano, 2004. No me estoy refiriendo al uso que las transnacionales hacen de esta confederación en contra de los logros alcanzados por la luchas sociales de más de dos siglos.