

política
de la liberación
arquitectónica

EDITORIAL TROTTA

enrique dussel

volumen II

Esta *Política de la Liberación* se desarrolla en tres momentos constitutivos: una historia mundial y crítica, una arquitectónica y una crítica. El primer volumen situaba la filosofía política dentro de una visión histórica distinta a la habitual y en consonancia con los tiempos de crisis universal de los marcos de referencia hermenéuticos, siendo los oprimidos de la Tierra el lugar desde donde se despliegan los dos volúmenes restantes.

La filosofía política contemporánea ataca problemas específicos, aspectos importantes, intuiciones innovadoras, pero no intenta una descripción de los componentes mínimos y necesarios de lo que sea lo político en cuanto tal. Un concepto de lo político supone primero la descripción ontológica del poder político, concepto que pasa inadvertido y que en la Modernidad se identificó frecuentemente con la dominación. Por ello en esta obra se pone primero un renovado concepto del poder a partir de las recientes experiencias políticas latinoamericanas.

Desde el campo político donde se despliega el poder se plantea el sentido de un primer nivel de lo político: la acción política. En un segundo nivel se expone la problemática del concepto de institución política, donde puede plantearse la compleja estructura de la misma en tesis que se oponen, por una parte, al anarquismo extremo y, por otra, al conservadurismo liberal o francamente de derecha. En un tercer nivel se trata de una manera amplia y novedosa los tres principios normativos implícitos de la política, expuestos formalísticamente por algunos o negados por la mayoría de los filósofos políticos contemporáneos.

Este segundo volumen intenta así una descripción de la totalidad política en abstracto sin entrar todavía en la complejidad concreta, a la que habrá que elevarse después, donde se mostrarán las contradicciones históricas, los conflictos, la crisis y los procesos propiamente creativos que sitúan en su originalidad a la *Política de la Liberación*.

Política de la Liberación

Política de la Liberación.
Volumen II
La arquitectónica

Enrique Dussel

E D I T O R I A L T R O T T A

COLECCIÓN ESTRUCTURAS Y PROCESOS
Serie Filosofía

© Editorial Trotta, S.A., 2009
Ferraz, 55. 28008 Madrid
Teléfono: 91 543 03 61
Fax: 91 543 14 88
E-mail: editorial@trotta.es
<http://www.trotta.es>

© Enrique Dussel, 2009

ISBN: 978-84-9879-xxx-x
Depósito Legal: M-xxxxx-2009

Impresión
xxxxxxxxxxxx

ÍNDICE

<i>Prólogo</i>	11
Introducción. DESPLIEGUE ARQUITECTÓNICO DEL PODER POLÍTICO	21
§ 13. <i>El poder político en la Modernidad. Momentos analíticos de una arquitectónica de lo político</i>	21
1. El poder político como estrategia de dominación [242] . . .	21
2. Interpretaciones reductivas de lo político [244]	24
3. Complejidad arquitectónica necesaria, mínima y suficiente [246]	37
§ 14. <i>La voluntad como fundamento. La potentia y la potestas</i> [250]	46
1. Más acá de la <i>Voluntad de Poder</i> . Schopenhauer, Nietzsche, Heidegger [250].	46
2. De la <i>potentia</i> a la <i>potestas</i> : ¿un concepto ontológico positivo de poder? [259].	59
§ 15. <i>El «acontecimiento» fundacional</i> [262]	66
Capítulo 1. LA ACCIÓN POLITICA EN EL NIVEL ESTRATÉGICO	89
§ 16. <i>Definiciones previas</i>	89
1. El «campo político» [267]	89
2. La intersubjetividad entre lo «público» y lo «privado». Del «sujeto» al «actor» [271].	96
§ 17. <i>La acción estratégico-política</i>	107
1. Max Weber, Hannah Arendt y la acción estratégica [277]. .	110
2. El concepto de lo político en Carl Schmitt [280]	114
3. La «hegemonía» en Ernesto Laclau [283]	121
§ 18. <i>El poder consensual político</i> [289]	132
§ 19. <i>El «Bloque histórico en el poder» como estructura socio-política estratégica</i> [296].	149

Capítulo 2. NIVEL POLÍTICO-INSTITUCIONAL	179
§ 20. <i>Definiciones previas</i>	179
1. «Eros» e «institución» [302]	179
2. Disciplina y alienación en toda institución [306]	186
3. Lo «civil» y lo «político». «Estado de naturaleza» y «estado civil» o «político» [307]	195
4. La «diferenciación» institucional del poder. El «fetichismo» del poder [310]	198
5. Las «tres esferas» de diversos tipos de instituciones políticas [313]	206
§ 21. <i>La esfera material de la política. Los momentos ecológico, económico y cultural</i>	209
1. La articulación de los campos [314]	209
2. Lo «social» y lo «político» [316]	214
3. La sub-esfera ecológica [319]	221
4. La sub-esfera económica [324]	223
5. La sub-esfera cultural [320]	233
6. Los «movimientos sociales» [327]	238
§ 22. <i>La esfera de la factibilidad sistémico-institucional. (El macro-sistema institucional del poder político y las micro-estructuras de la sociedad civil)</i>	244
1. La «sociedad civil» y la «sociedad política» [330]	244
2. La institución del Estado como «sociedad política» [333]	252
3. Las estructuras de la «sociedad civil» (el Estado en sentido ampliado) [341]	269
4. Los partidos políticos [342]	273
§ 23. <i>La esfera formal de la legitimidad. (El Estado de Derecho y la opinión pública política)</i>	278
1. La discursividad de la política. Soberanía y legitimidad [344]	279
2. Del poder indeterminado (<i>potentia</i>) a su diferenciación como legislativo [347]	285
3. El sistema del derecho [352]	297
4. El poder diferenciado como judicial. El «estado de derecho» [357]	306
5. La opinión pública y política: el consenso activo. La manipulación economicista de la «medio-cracia» [362]	316
Capítulo 3. LOS PRINCIPIOS IMPLÍCITO FUNDAMENTALES: LA NORMATIVIDAD DE LA POLÍTICA	347
§ 24. <i>Definiciones previas</i>	350
1. Los principios políticos operan implícitamente [366]	351
2. Principios y postulados, utopías, proyectos políticos [369]	357

ÍNDICE

3.	Ética y principios normativos de la política	359
3.1.	Tres posibles relaciones [370]	359
3.2.	Principios éticos y principios políticos: posible articulación [372]	365
4.	Distinción entre fundamentación y justificación o aplicación de los principios políticos [377]	378
5.	Articulación arquitectónica de los principios [379]	382
5.1.	Los principios material, formal y de factibilidad sin última instancia	382
5.2.	Posible contradicción de los principios en su aplicación en niveles más concretos. Discernimiento político de las prioridades	386
6.	Coherencia ética del político. Permanencia de lo ético en lo político [381]	390
§ 25.	<i>El principio democrático. Igualdad</i>	396
1.	La razón político-discursiva [383]	396
2.	La voluntad que reconoce la igualdad [384]	397
3.	El Principio democrático [385]	399
3.1.	A la búsqueda del Principio democrático [385]	399
3.2.	El enunciado del Principio democrático [387]	403
3.3.	La fundamentación del Principio democrático [390]	409
4.	Los postulados políticos (positivos) [392]	415
4.1.	La democracia directa (situación ideal pragmático-política) [393]	416
4.2.	Identidad del representante/representado	417
4.3.	La unanimidad	417
5.	<i>Frónesis</i> monológica y discursividad comunitaria [394]	420
5.1.	La aplicación del principio democrático [394]	421
5.2.	Algunas micro-instituciones simples y concretas requeridas por la democracia [396]	426
6.	De las «formas de gobierno» a los «modelos de democracia» [398]	429
7.	Los sistemas políticos democráticos concretos	436
§ 26.	<i>El principio material de la política. Fraternidad</i>	438
1.	La razón político-material [401]	439
2.	<i>Conatio vita conservandi</i> : fraternidad y <i>dikaiosyne</i> [403]	445
3.	El Principio material de la política [407]	453
3.1.	El Principio siempre supuesto implícitamente [407]	453
3.2.	Del enunciado del Principio material de la política [409]	457
3.3.	La fundamentación del Principio material [411]	462
3.4.	La aplicación del Principio material. Modelos de intervención [412]	466
4.	Los postulados político-materiales [413]	468

§ 27. <i>El principio de factibilidad estratégico-político. Libertad</i>	470
1. La razón estratégico-política [414]	470
2. La Voluntad temporalizada: como disciplina (<i>sophrosyne</i>) y como fortaleza [416]	474
3. El Principio de factibilidad estratégica [419].	475
3.1. El Principio de factibilidad y la <i>possibilitas potentiae</i> [419]	475
3.2. Primacía reductiva de lo estratégico sin normatividad [420]	478
3.3. Enunciado normativo del Principio de factibilidad estratégica [421]	479
3.4. La fundamentación del Principio estratégico [422]. . .	482
4. Postulados políticos. Libertad [424]	485
5. La aplicación del Principio de factibilidad política: la pretensión política de eficacia [425]	486
5.1. El éxito estratégico [425]	487
5.2. Eficaz manejo de la escasez empírica. Normatividad de los medios [425].	487
5.3. Gobernabilidad: manejo posible y eficaz de la complejidad institucional [426]	490
CONCLUSIÓN DE LA ARQUITECTONICA: EL ORDEN ONTOLÓGICO-POLÍTICO . .	513
§ 28. <i>Pretensión política de justicia</i> [428]	514
1. ¿En qué consiste la pretensión política de justicia? [430] . .	516
2. Permanencia del orden político [432].	520
<i>Bibliografía citada</i>	525
<i>Índice alfabético de algunos temas y autores</i>	537
<i>Índice de esquemas</i>	541

§ 22. LA ESFERA DE LA FACTIBILIDAD SISTÉMICO-INSTITUCIONAL
(El macro-sistema institucional del poder político
y las micro-estructuras de la sociedad civil)

[329] La *factibilidad estratégica* (expuesta en el *capítulo 1*), considerada de manera abstracta, anterior a todo sistema o indeterminada, es la acción política *contingente* punto de partida de lo político como tal. Mientras que la *factibilidad institucional* constituye una *esfera* de cierta permanencia: es ahora un modo de lo *no-contingente* (como de lo *estable* en la diacronía de las relaciones intersubjetivas sistémicas objetivas), aunque también de lo *no-necesario* (puede no ser; también puede ser concebido de muchas maneras según diversos modelos o proyectos, y, además, es transformable) y de lo *posible* (en cuanto empíricamente operable o factible; no es imposible)²³².

La «permanencia» y la «coherencia» funcional auto-regulativa de la organización de sistemas constituidos por múltiples instituciones permite a lo político acumular experiencias, aumentar eficacia operable, usar la coacción decidida mutua o legítimamente, formando las voluntades para que se pueda contar con la agencia de otros actores, de otros ciudadanos responsables, que por una imitación sistémica van construyendo la historia, como resultado del pasado comunitario. Las estructuras dadas son, al mismo tiempo, con lo que se puede contar como punto de partida o fundamento de la operabilidad estratégica futura de todos y cada uno de los miembros. Ninguna acción estratégica puede dejar de tener referencia a las instituciones como el horizonte funcional original²³³, como marco que sitúa el accionar cotidiano, constructivo. Si se debiera siempre comenzar de nuevo desde un punto cero, desaparecería la historicidad comunitaria de la política (la continuidad histórica) y con ello toda posible eficacia de su accionar. La *factibilidad institucional* instaura, entonces, una *tradición*, pero, además, *objetiva*, es decir, resultado de acciones que se tornan empíricamente reales, siempre presupuestas, y que tienen exigencias propias más allá del accionar monológico (o solipsista) del actor estratégico político. Las instituciones son momentos estructurados en sistema, objetivadas con validez intersubjetiva, que determinan relativamente (nunca de manera absoluta) comportamientos mutuamente funcionalizados, definidos, fijados, diferenciados y reconocidos heterogéneamente por todos los miembros del cuerpo. Aun la innovación, la invención, la creatividad transformativa del disidente presupone siempre e inevitablemente el antecedente de la institución consensual dada. Ante el caos no puede haber disidencia. Hay disidencia creadora ante el orden institucional. Del caos puede surgir el orden, pero no como disidencia, sino como consenso institucional sistémico. Hobbes lo sabía muy bien.

El poder político de la comunidad, como poder *instituyente*, se refleja sobre la misma comunidad y se constituye a sí misma como *ins-*

tituida. El *macro-sistema institucional* de la comunidad política *como totalidad*, que le permite la realización efectiva de sus fines, es el Estado (en el significado más amplio posible en el tiempo²³⁴ y en diferentes grados de sistémica institucionalidad²³⁵). A medida que crece la complejidad de la comunidad política, y con posterioridad a la «Edad eje» (de K. Jaspers) hasta la conexión empírica entre las grandes civilizaciones del «Estadio III asiático-afro-europeo» en el siglo XIII d.C., cuando comienza a desarrollarse una concepción autónoma de la individualidad, se recorta más claramente la *pluralidad* de voluntades singulares en un *consenso* más racionalizado, es decir, surge un poder político más soberano y fundado en la misma comunidad política, el Estado comienza a ser, cada vez con mayor profundidad y extensión, la expresión de una diferenciación sistémico-institucionalizada del indicado poder político alcanzando un nivel suficiente de subjetividad auto-centrada, auto-poiética. Se acelera la creatividad en la institucionalización de nuevas mediaciones de factibilidad política, y va naciendo en distintos puntos del «estadio III» (desde el Japón y China hasta Portugal y Europa) el proto-Estado moderno, en ciertas ciudades mercantiles más desarrolladas que en la Europa continental, con clara diferenciación de poderes (el sistema moderno europeo se inspirará históricamente en Venecia que desde el siglo VIII d.C. había tenido un poder instituyente con mayor autonomía, gracias al hecho de poder ganar su territorio a la Laguna y no depender ni del Imperio germano ni del Estado pontificio, sino de la lejana Bizancio, lo que le permitía mayor libertad política²³⁶, y también mayor información de lo que acontecía en la organización del gobierno en las ciudades del mal llamado «Oriente»). Nos situaremos, sin embargo, históricamente en el presente, para sólo *situar* una problemática mínima, aunque espero suficiente, del tema.

1. *La «sociedad civil» y la «sociedad política»*

[330] En un primer sentido, y tal como lo trataremos en este párrafo, lo «civil» y lo «político» en el campo político (que se distingue además de lo «social», cuestión que hemos expuesto en el § 21) se encuentra en otro nivel de lo «civil» como lo meramente externo al campo político (tema del § 20.3).

En el campo político, entonces, la diferencia entre «civil» y «político» indica la situación del actor político teniendo en cuenta el «grado de sistematicidad institucional». Grados de *sistematicidad institucional* se refiere a diversa complejidad de estructuras, de mayor o menor coherencia, con mayor o menor duración en el tiempo, con repetición más intensiva en profundidad, con más extensión territorial de su vigencia, con contenidos más diferenciados del ejercicio del poder comunicativo, es decir, procedimentalmente más institucionalizados, teniendo en cuenta la universalidad de la comunidad política o la particularidad de intereses fragmentarios. Lo «civil» es menos institucionalmente sistemático que lo «político», en este caso. En esta significación estricta la diferencia entre

lo «civil» y lo «político» dentro del campo político es reciente (el sentido [b] de lo civil en el *Esquema 20.02*).

En la Modernidad temprana europea, tal como ya lo hemos expuesto, hablar de «sociedad civil» era lo mismo que referirse a «sociedad política». Para Hobbes, Locke o Hume, el «estado *civil*» se distinguía del «estado *de naturaleza*». Éste era un hipotético «estado» indeterminado políticamente, indiferenciado sistémica e institucionalmente y anterior al «Estado» (sea cual fuere el sentido que se le diera). El «estado *civil*», por el contrario, aparecía exactamente en el momento en el que el sujeto penetraba en el campo político gracias a la *institucionalización* de una cierta estructura política (por ejemplo un «contrato» o «alianza») en la que los miembros eran determinados en tanto pertenecientes a un sistema político explícitamente. El sujeto había tenido una cierta prístina «libertad» (en tanto indeterminación de la subjetividad, abstractamente no-intersubjetiva, lo que, por otra parte, era el modelo teórico del individualismo metafísico y no el fruto de una observación empírica, modelo extraído de la competencia del naciente mercado capitalista), que debía ser transformado en «actor político» o miembro del Estado (el Leviatán de Hobbes, pero igualmente en el «estado civil» de Locke). Esta determinación, que transforma a un *sujeto abstracto* políticamente (con respecto al «campo político») en un *actor político* (un *homo politicus*), constituye originariamente la «sociedad *civil*», donde «civil» significa lo propio del habitante de la ciudad (*civis*) o *ciudadano* (en la etimología germana el *burgués* viene de *Burg* que significa ciudad amurallada, propia de la estrategia militar feudal). «Civil» y «político» son aquí sinónimos (que no corresponden a «civil» en el sentido (a) ni (b) del *esquema 20.02*).

En la Modernidad madura, para Hegel, la «sociedad *burguesa*» (*bürgerliche*)²³⁷ o «civil» tiene el doble significado que no puede dársele en castellano, francés o inglés, y constituye un momento en el «desarrollo» (*Entwicklung*) del «concepto de Estado». No es un momento diferenciado y simultáneo al Estado plenamente desarrollado, sino que es un estadio menos desarrollado (opino que se trata del Estado liberal en la visión hegeliana). La «sociedad civil» es descrita de la siguiente manera:

El fin egoísta funda un sistema de dependencia recíproca que hace que la subsistencia, el bienestar y la existencia jurídica del singular se mezcla a la subsistencia, el bienestar y la existencia de todos [...] estando seguro sólo en esta articulación. Puede llamarse a este sistema primeramente *Estado externo* (*äusseren Staat*), Estado de necesidad (*Not-*) o del entendimiento (Hegel, 1971, VII, § 183; p. 340)²³⁸.

La «sociedad civil» hegeliana es un tipo de Estado (sin pleno desarrollo institucional). La integración de los miembros en un tal «sociedad civil» es puramente «externa», es decir, producida por la compulsión policial, ya que no existe un interés común suficiente para unir a las «clases» antagónicas:

En tanto que la voluntad particular (*besondere Wille*²³⁹) permanece todavía como el principio del cual depende la realización de cada uno de los fines. El poder universal asegura el orden simplemente *exterior* (*äußere Ordnung*) limitando el ámbito de la contingencia (§ 231, p. 382).

Para Hegel, entonces, la «sociedad civil» es *todo* el Estado en un momento menos desarrollado; es el Estado liberal, en el que la participación de los miembros está motivada especialmente por la protección de la propiedad, o de bienes particulares, lo que impide una adhesión plena subjetiva, ética e intersubjetiva, por mutuo reconocimiento a partir de la dignidad y el amor de las personas y a la Patria, de parte de todos los miembros²⁴⁰. Siendo un Estado *externo*, «el cuidado policial (*polizeiliche*) primeramente realiza y salvaguarda lo que es universal (*Allgemeine*) en la particularidad (*Besonderheit*) de la sociedad civil, bajo la forma de un orden *exterior* (*äußere Ordnung*) y de la *institución* (*Veranstaltung*) para proteger y asegurar la gran cantidad de fines y intereses particulares, que, en efecto, encuentran su existencia en lo universal» (§ 249, p. 393).

Para Hegel, entonces, la sociedad civil llega a una contradicción inevitable, ya que, por la revolución industrial, se produce una escisión insuperable, la que produce que «la acumulación de riqueza aumenta por una parte» (§ 243, p. 389), entre los ricos cada vez menos (en número de personas) y más ricos (en cantidad de riqueza), mientras que «una gran masa desciende a un mínimo de subsistencia [...] perdiendo aun el sentimiento del [propio] derecho» (§ 244, p. 389). Es por ello necesario «expulsar fuera de sí» a la población pobre sobrante, hacia «otros pueblos» (§ 246, p. 391):

Este despliegue de conexiones se hace posible por la *colonización* (*Kolonisation*), a la cual, bajo una forma sistemática o esporádica, es impulsada una sociedad civil desarrollada, y por medio de la cual una parte de su población puede procurarse un nuevo territorio para retornar al principio de la familia²⁴¹, y, al mismo tiempo, procurarse una nueva posibilidad para el trabajo (§ 248, p. 392)²⁴².

La sociedad civil deviene un Estado orgánico, el Estado metropolitano con colonias, que elimina sus contradicciones internas (habiéndolas expulsado a la periferia, a las colonias).

De todas maneras el concepto de «sociedad civil» que hemos observado en Hegel para nada se asemeja al sentido que deseamos darle a esa expresión dentro del discurso de esta *Política de la Liberación*.

[331] Por su parte, Jean Cohen y Andrew Arato, que han escrito el trabajo más extenso sobre nuestro tema, no dejan de tener las limitaciones habermasianas correspondientes²⁴³. En efecto, no sólo indican que es en «la teoría habermasiana de la ética del discurso en la que nos basamos»²⁴⁴, sino que usan el modelo del filósofo de Frankfurt que consiste en describir la complejidad social a partir de tres momentos: *a*) un «mundo de la vida cotidiana» (*Lebenswelt*), de inspiración husserliana mediando los trabajos de Alfred Schutz²⁴⁵, colonizado por dos siste-

mas: *b*) el «sistema político» y *c*) el «sistema económico» (inspirado en N. Luhmann). Cohen y Arato sitúan la «sociedad civil» en el «mundo de la vida cotidiana», o al menos siendo el tercer momento con respecto a los niveles político y económico. La «sociedad civil» no sería entonces una instancia política. Como podrá verse, nos opondremos totalmente a esta manera de ver las cosas, porque pienso, y daré razones, que la «sociedad civil» se encuentra, aunque con diferenciada posición, dentro del «campo político» propiamente dicho.

Cohen y Arato realizan una exhaustiva descripción de diversas maneras de interpretar la «sociedad civil», partiendo de ejemplos contemporáneos (de la Europa oriental ante la crisis del socialismo real, de la izquierda en Francia, de la presencia de los «Verdes» en Alemania, y de los movimientos contra las dictaduras militares impuestas por el Pentágono en América Latina hasta 1983²⁴⁶, lo cual muestra desde ya un sentido restringido del concepto de «sociedad civil» —y de difícil generalización:

Entendemos a la *sociedad civil* como una esfera de interacción social entre la economía y el Estado, compuesta ante todo de la esfera íntima (en especial la familia), la esfera de las asociaciones (en especial las asociaciones voluntarias), los movimientos sociales y las formas de comunicación pública²⁴⁷.

Por otra parte, será necesario, para los autores, «distinguir a la sociedad civil a la vez de una sociedad política de partidos, de organizaciones políticas y de públicos políticos [...] y de una sociedad económica compuesta de organizaciones de producción y distribución»²⁴⁸. Estos organismos se autoconstituyen, automovilizan y son autónomos de todo el resto, aunque son objeto de regulación legal pueden estar complejamente institucionalizadas en el nivel local, regional o mundial —a través de redes que utilizan la computación e internet.

La sociedad civil se encuentra ligada a tres debates, explican los autores: «entre la democracia de elite y la participativa, entre el liberalismo y el comunitarismo, y entre los críticos y los defensores del Estado benefactor»²⁴⁹. En la visión eurocéntrica y norteamericana de los autores —que están interesados en «una renovación del proyecto liberal»²⁵⁰— la cuestión fundamental es la de «las normas de la sociedad civil —derechos individuales, el derecho a la vida privada, la asociación voluntaria, la legalidad formal, la pluralidad, la publicidad, la libre empresa— [que] fueron institucionalizados heterogéneamente y de manera contradictoria en las sociedades occidentales»²⁵¹.

Pienso que en la periferia postcolonial la problemática de la sociedad civil se encuentra en cambio en el debate entre un Estado dependiente de las potencias del centro y los que luchan por posturas de emancipación nacional a partir de una democracia participativa. De manera que la sociedad civil en algunos casos es «usada» como pretexto para presionar a los gobiernos que intentan dicha emancipación (como N. Kichner en Argentina, Luiz Inacio «Lula» en Brasil, H. Chávez en Venezuela o Evo

Morales en Bolivia) —apoyados por los medios de comunicación en manos de transnacionales—, y en otros, por el contrario, son la expresión de los movimientos populares y organismo de la sociedad civil que se oponen a gobiernos que estructuras mayor dependencia en los países periféricos (como los movimientos indígenas en Bolivia, Ecuador, Perú o México). La sociedad civil es un sub-campo (dentro del campo político) de una «guerra de posiciones» —diría Gramsci—, en el que los ciudadanos van tornándose cada vez más actores de su función política: es la antesala de responsabilidades mayores.

Para poder entendernos, y adelantando posteriores precisiones analíticas, avanzaremos algunas descripciones de determinaciones que nos acerquen al concepto de lo que estamos bosquejando.

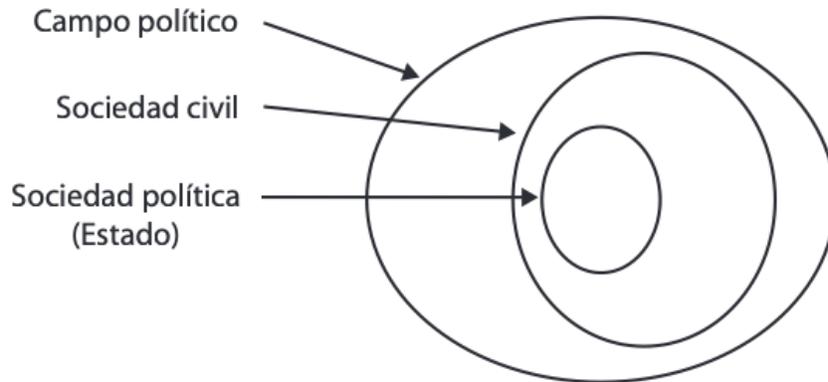
Esquema 22.01. SOCIEDAD CIVIL (ESTADO EN SENTIDO AMPLIADO) Y SOCIEDAD POLÍTICA (ESTADO RESTRINGIDO)

Grado de sistematicidad	Ejemplos de instituciones
Sociedad civil (Estado en sentido ampliado)	Sindicato, escuela, medio de comunicación, organizaciones civiles ciudadanas, ONGs, etc.
Sociedad política (Estado en sentido restringido)	Poderes legislativo, judicial, ejecutivo, ejército, (Estado en sentido restringido) policía, instituciones educativas, de salud, de comunicación, etc.

El marco-sistema institucional, el Estado en sentido restringido, es el grado máximo de complejidad funcional política. Tiene funciones de factibilidad política (la eficiencia administrativa de los órganos que emplea funcionarios o «servidores *públicos*»), pero igualmente se auto-organiza con legitimidad (tema del § 23) y cumpliendo tarea con *contenido* en relación a la vida humana de los ciudadanos (visto en el § 21). Es entonces un sistema institucional multifacético de eficiencia en la esfera de la factibilidad (instrumental), de la democracia (formal) y de las funciones reproductivas de la vida empírica (material). El Estado debe tornar gobernable la comunidad política. No es sin embargo el único sistema institucional político, como veremos; hay micro-sistemas políticos diseminados en todo el cuerpo social y político —esto último fue el objeto preferencial del análisis político de M. Foucault, y con mucha razón, ante la estadolatría del marxismo estándar de su época.

En cuanto a una descripción primera del *Estado* deberemos clarificar la cuestión innovando drásticamente las determinaciones fundamentales atribuidas a una tal macro-institución, ya que hay un importante debate en la filosofía política, y en las ciencias políticas y del derecho, acerca del contenido del concepto de Estado. Por ello, proponemos las siguientes descripciones mínimas y provisionarias:

Esquema 22.02. CAMPO POLÍTICO, SOCIEDAD CIVIL Y SOCIEDAD POLÍTICA



[332] El Estado (en sentido todavía indiferenciado)²⁵² es la *comunidad política institucionalizada*. Es decir, se trata del *estado de*²⁵³ haberse dado instituciones suficientes para la vida cotidiana y el gobierno de la *totalidad* de la comunidad política. Su institucionalidad tiene dos manifestaciones complementarias:

a) Una, explícita política y *global*, de mayor coherencia sistémica, que se «cierra» como un conjunto auto-poietico de auto-referencia máxima; es lo que se denomina *sociedad política* o Estado (en sentido *restringido*) *desde arriba* (desde los *representantes* elegidos en su división de Poderes). Esta *sociedad política* es el macro-sistema institucional *global* operando *explícitamente* en la esfera público-política y en cuanto tal (es decir, en cuanto política y global). Lo «estatal» da un sentido homogéneo a la heterogeneidad funcional de las instituciones organizadas en sistema. La «clase universal» (el *Beamte* prusiano) sería la mejor expresión de esta dimensión política.

Sus acciones involucran al Estado *como totalidad*. Los actores principales son los representantes, frecuentemente militantes («intelectuales orgánicos») o profesionales a tiempo completo, que constituyen el gobierno en sentido estricto. Todo ciudadano representado es siempre miembro pleno, permanente y última instancia del Estado en cuanto sociedad política, al menos potencial o virtualmente. Puede dar actualidad a su actoría o agencia en dicho Estado, por ejemplo, en toda convocatoria a un plebiscito para modificar decisiones o revocar un gobierno, y normalmente en el momento de la elección de los representantes, y en muchas otras instituciones (lo que denominaremos «Poder ciudadano», organización de distritos, cabildos abiertos, asambleas populares, etc.) que hay que crear para complementar como democracia participativa a la democracia representativa, donde hay que transformar a la dicha representación en un momento *más transparente e inmediato*.

b) Otra, implícitamente política y *particular*, con menor sistematicidad, como *sociedad civil* o expresión pública de los movimientos socia-

les y otras organizaciones civiles (expresión *en el campo político* de otros campos que no son políticos): articulación del Estado (en sentido *ampliado*)²⁵⁴ *desde abajo* (desde los ciudadanos como *participantes* permanentes y como la última instancia política). La *sociedad civil* entonces es el sub-campo de la micro-institucionalidad u organización²⁵⁵ *particular* operando *implícitamente* en tanto política (en cuanto civil y particular). No involucra al Estado como totalidad, sino a la *parte* de la comunidad política que, en cuanto parcializada en su institucionalidad, depende de los intereses particulares de los diversos grupos de propia sociedad civil, de los de los movimientos sociales manifestados en su sub-campo²⁵⁶.

El ciudadano es miembro natural tanto de la sociedad política como de la sociedad civil, pero puede ser siempre directamente actor en cuanto actualmente *participantes* en las organizaciones de la Sociedad civil. En la sociedad política se hace presente por sus representantes.

La «sociedad civil», en primer lugar negativamente, se refiere entonces a todas las acciones e instituciones incorporadas (subsumidas) en el «campo político» que no son acciones e instituciones del Estado *en sentido restringido* (en el concepto gramsciano que explicaremos a continuación). Son acciones o instituciones del Estado *en sentido ampliado* —lo «civil» en el segundo sentido (*b*)—. Las acciones o las instituciones políticas son todas, de una manera ampliada o restringidas, acciones o instituciones «estatales», públicas, de los ciudadanos como tales. Esto no significará un *estatismo* exagerado, sino un intento de una nueva comprensión del Estado.

El «campo político» *instituido* (institucionalizado coherentemente) es el Estado, ámbito del ejercicio *delegado del poder* de una comunidad política (como pluralidad de voluntades aunadas en el consenso legítimo *instituido*): lo de *instituido* y lo de *estatal* comienzan ahora a ser sinónimos. La «sociedad civil» y la «sociedad política» serán el momento del «campo político *instituido*» donde se cruzan, articulan, traslapan (el *overlapping*) todos los demás campos, en especial los campos materiales (que hemos ya expuesto en el § 21, y que constituyen el *ámbito social*), y esto no sólo se refiere a otros *campos* (como el cultural, económico, familiar, religiosos, etc.), sino también a otros *sistemas* de dichos campos (como el sistema capitalista, el sistema de educación escolarizada, la monogamia, las religiones²⁵⁷, etc.), que toca a los actores como sujetos materiales, no sólo en su inconciente intersubjetivo, sino hasta en el nivel físico-neuronal más básico, que es el trasfondo de la intimidad privada y que, de alguna manera, deja ver sus efectos en la compleja cadena diferenciada de los actores e instituciones de la «sociedad civil» y la «sociedad política».

La «sociedad civil» es, por su parte y exclusivamente, el conjunto de grupos, asociaciones, movimientos, sindicatos, medios de comunicación (televisión, radio, diarios, revistas, libros, etc.), instituciones u organismos no gubernamentales (ONG), en cuanto cumplen alguna *función política* que no es sin embargo el objetivo primario de dicha entidad civil (y frecuentemente social). Al sugerir que cumple con una «función

política» se indica que se mueve dentro del «campo político», formando parte, como lo expone el análisis gramsciano (que deberemos de todas maneras modificar), del Estado *en sentido ampliado*.

Las organizaciones de la sociedad civil pueden transformarse eventualmente en instituciones de la sociedad política, y en este caso los miembros de la sociedad civil devienen actores explícitos de la sociedad política, como en el caso de las «asociaciones de la tercera edad» que aparecen de pronto bajo el lema de la «Revolución blanca» —en referencia a sus cabellos canosos: el ciudadano anciano es un actor político temible que puede luchar por leyes que cumplan con sus nuevos derechos²⁵⁸.

2. *La institución del Estado como «sociedad política»*

[333] El concepto moderno de *Estado* tiene una larga historia²⁵⁹. «Estado» significa en el derecho romano un momento legal: el «estar²⁶⁰ casado» es un «estado» diferente al «estar» o «estado de soltero». Así también se habló de *status regis, état de roi, stato del principe*; o de un *status reipublicae*, es decir, el *modo de estar* gobernado, en el caso ejemplificado no siendo una monarquía sino una sociedad bajo el ejercicio del poder de un senado o o una asamblea. El *status* podía atribuirse a la comunidad como tal («ser ciudad») o al miembro individual («ser ciudadano»). También significa grados de «estar mejor» o «peor»: *optimus status reipublicae* (el «estado óptimo de la república»). Los utópicos, como Tomás Moro, hablaban del «óptimo estado de la república» al referirse al ideal a alcanzar.

En el siglo xv en Italia, se pasa del *stato* del príncipe («ser un príncipe») a *mantenere lo stato* («mantener el estado»), es decir, mantener el estado de ser príncipe conservando el gobierno sobre la ciudad. A ésta comenzó a llamársele *stato* («Estado»). Con Maquiavelo se consagra esta formulación: «Todos los *Estados (stati)*, todos los dominios [...]»²⁶¹. No es el único ni el primero, sino que era ya una denominación en uso. Quizá pasa a Inglaterra por el traductor Lewis Lewkenor de la obra de Gasparo Contarini *De republica Venetorum* (obra del 1543, traducida en 1599), en la que la relación del *commonwealth* con los ciudadanos frecuentemente traduce *republica* por *state*. El mismo Hobbes, al comienzo del *Leviatán* escribirá: «En efecto: gracias al arte se crea ese gran Leviatán que llamamos república o *Estado*» (*that great Leviathan, called a Commonwealth or State*²⁶²)²⁶³.

Para intentar una descripción mínima del concepto de Estado, que pareciera una tarea casi imposible por la diversidad de enfoques, deseamos recordar la observación del comienzo de este párrafo. Hay que articular el tipo de Estado (objetivamente *institucionalizado*) con el tipo de *Voluntad instituyente*, o a partir de la concepción que los *actores* (por ejemplo, partido político en el gobierno) tengan del Estado, de su función coyuntural concreta. Una circunstancia histórica, un «acontecimiento» en el sentido de Alain Badiou, como la postguerra en 1920 en Alemania, pudo determinar el nacimiento consensual de la necesidad de un Estado de tipo bismarckiano que salvara la comunidad política de la crisis que la

guerra había producido. Eran una «ideología política de guerra» bien determinada históricamente. De la misma manera, en América Latina, los Estados sumidos en una crisis irreversible dada la deuda externa (impuesta e injusta) impagable, produce a finales de la década de 1990 un estado de crisis permanente y de miseria popular que inevitablemente crea una *Voluntad instituyente* de tipo nacionalista, defensora de los energéticos, del mercado nacional desde una política industrial que favorezca el ahorro y el desarrollo interno, que se opone a la concepción del Estado neoliberal del tipo Robert Nozick. El llamado «neopopulismo radical» (que en realidad no es sino un cierto «proteccionismo nacional de desarrollo autocentrado» con intención de distribución de la riqueza para aminorar la diferenciación social, ya que, por ejemplo, en México el 50% de la población está debajo de la «línea de la pobreza» de Amartya Sen) es más fruto de una coyuntura «sentida» por un pueblo²⁶⁴ que la conclusión de teorías o de grupo de científicos sociales.

Alain Touraine²⁶⁵, que por ser francés percibe mejor la situación de la Europa latina, y que es como un puente con América Latina, propone una tipología de Estados que puede sernos útil. A partir de la revolución burguesa inglesa, y de la emancipación de las colonias anglosajonas de Norteamérica, divide primero entre *a*) Estados de una tradición que defiende los derechos del individuo como propietario, económicamente independiente y varón, y que podría denominarse «Estado particular liberal». *b*) Otros parten de la afirmación de una comunidad política que tiende a definirse como «nación» ante Estados extranjeros ante los que deben defender su soberanía (en Europa central o en América Latina, por ejemplo), y serían «Estado de afirmación nacional». Los primeros tendrán por su parte dos vertientes: *a1*) el «Estado democrático constitucional» del tipo anglosajón, y *a2*) el «Estado republicano institucional» que tuvo siempre gran influencia en Francia, que puede evolucionar «hacia el modelo democrático constitucional [*a1*] pero también hacia el bonapartismo [*b2*]»²⁶⁶.

Otros sociólogos, como por ejemplo Anthony Giddens en su *Sociología*, nos proponen una descripción a partir de algunas determinaciones, frecuentemente externas, cuando escribe:

Esquema 22.03. TIPOS DE ESTADOS PROPUESTOS POR A. TOURAINE

	a) Estado Nacional liberal	b) Estado de afirmación nacional
Derechos del hombre y del ciudadano	a1) Estado democrático constitucional	b1) Estado nacionalista liberal
Ciudadanía Comunitaria	a2) Estado republicano institucional	b2) Estados nacional-comunitario ²⁶⁷

Un *estado* existe donde hay un *aparato político*, instituciones de gobierno, tales como una sala de justicia, un parlamento o congreso, más funcionarios públicos, una población civil, gobernando sobre un *territorio* dado, cuya autoridad se respalda por un *sistema legal* y por la capacidad de emplear la *fuerza* para implantar sus políticas²⁶⁸.

[334] Como puede verse, no se pretende efectuar una descripción con algún orden arquitectónico, sino —para evitarse críticas— que se avanza algunas determinaciones más o menos dispersas, pero siempre dadas en todo Estado, lo que evita demasiado compromiso teórico. En el extremo opuesto encontramos la propuesta ontológica hegeliana, como una verdadera «teología política». En primer lugar, expresa Hegel:

La esencia del Estado (*Wesen des Staates*) es lo universal en y para sí universal, la racionalidad de la voluntad (*das Vernünftige des Willens*), pero como la subjetividad que se sabe a sí misma y actúa, y como realidad de un individuo²⁶⁹.

Lo que se refleja en su definición:

El Estado es la sustancia ética (*sittliche Substanz*) autoconciente (*selbstbewusste*), unidad del principio de la familia y la sociedad civil; esta *unidad (Einheit)* que se da en la familia como *sentimiento de amor es la esencia del Estado*, la cual mediante el segundo principio de la Voluntad que Sabe (*des wissenden und aus [...] Wollens*) y es activo por sí, recibe *la forma de universalidad sabida*²⁷⁰.

Vemos entonces que el Estado es un momento de la Voluntad (como fraternidad) y de la Razón (como saber), en una intersubjetividad que guarda unidad (como un singular) objetiva (en su universalidad), por el amor y la autoconciencia. El Estado es el momento en que todos los ciudadanos (sin contradicciones como en la Sociedad civil) tienden desde su subjetividad patriótica al bien común:

El Estado es [...] el Espíritu ético que se revela claramente a sí mismo como Voluntad sustancial (*substantielle Wille*) [...] En la cultura (*Sitte*) tiene su existencia inmediata; en la *conciencia de sí* como saber y como actualidad singular tiene su existencia mediada; por otro lado, tiene su libertad sustancial (*substantielle Freiheit*) en la *sentimiento por el Estado* como su esencia, su fin y como producto de su actividad²⁷¹.

En este caso el ciudadano tiene «el sentimiento (*Gesinnung*) político, [ya que] el patriotismo en cuanto tal es como la certeza (*Gewißheit*) fundada en la verdad [...] que es la voluntad habitual en tanto resultado de las *instituciones vigentes del Estado*, porque son por éstas como la racionalidad se ha realizado, y ella [la voluntad] recibe su eficacia de la acción conforme a ellas [las instituciones]»²⁷². El ciudadano vive como el paroxismo de la identidad con la Patria, y por ello Hegel no puede sino exaltar el estado de ánimo que tiene la comunidad política en una guerra, cuando los miembros del todo político olvidan su singularidad, aun su particularidad, su casa, su familia, su profesión, y entregan su

vida heroicamente por la Patria²⁷³. En ese momento la pluralidad de voluntades tendría una cohesión sustancial. Es la «Idea» (idea regulativa) del «desarrollo del concepto de Estado». Hegel es como Schmitt un anticipado anti-liberal, pero contra Schmitt afirma la racionalidad del Estado (donde la Razón y la Voluntad se identifican). Como Schmitt propone una «teología política»²⁷⁴ y justifica una política cuyo fundamento es también *material* en la *Sittlichkeit* (*cultura de un pueblo* o la «eticidad objetiva», como se la traduce inconvenientemente). En el Estado, para Hegel, la historia de la humanidad alcanza la conciencia plena de sí, es un momento del aproximarse al «Saber absoluto», a la Libertad de la Voluntad del Espíritu (como el Espíritu de los mismos dioses): «Los penates son los dioses inferiores e interiores; el espíritu del pueblo (*des Volksgeist*) (Atenea)²⁷⁵ es lo divino que se sabe y se quiere; la piedad es la sensibilidad y la eticidad [es] la *virtud política*»²⁷⁶.

Pero como la misma descripción indica, el Estado queda sustantivado, divinizado, como una meta-institución que transita por la historia como el Espíritu de los dioses, «posándose» en un *solo pueblo* en cada momento de la historia, y sólo este pueblo recibe la plena definición de Estado²⁷⁷:

Este pueblo es el pueblo dominante en la historia universal en su época correspondiente. No puede hacer época más que una sola vez en la historia, y contra el derecho absoluto que tiene, por ser el representante del grado actual del desarrollo del Espíritu del mundo, todos los otros pueblos no tienen derecho alguno²⁷⁸.

Dejemos entonces esta «teología política totalitaria» y consideremos otra visión del Estado, paradójicamente anti-hegeliana, pero con influencias en su concepción también de una cierta sustantivación autoritaria.

[335] Para V. I. Lenin la cuestión del Estado fue central en su concepción política, hasta punto de que, una vez comenzada la redacción de *El Estado y la revolución* la tuvo que abandonar porque se ocupó de intervenir en la Revolución de Octubre, explicando por ello en el epílogo que debió interrumpir el trabajo porque «es más agradable y provechoso vivir la *experiencia* de la revolución que escribir acerca de ella»²⁷⁹. Para Lenin «todo poder del Estado es coerción»²⁸⁰. Es más, la cuestión del poder siempre se relaciona con el Estado. Llama la atención que un político hasta tal punto comprometido en ese momento con la acción se diera tiempo para escribir sobre el tema. Pero la cuestión tenía un sentido político estratégico inmediato, ya que debía clarificar la posición de los bolcheviques en referencia a la «toma del Poder» del Estado o por el contrario a su «extinción» como opinaban los anarquistas. No es lo mismo hacerse cargo del Estado, transformándolo de inmediato en sus instituciones claves, que simplemente aniquilarlo y pasar a la utopía de un gobierno directo de los soviets o comunidades de democracia directa. Lenin era un político realista, pero, como veremos, no llegó a distinguir claramente entre el «postulado» político de un momento histórico futuro²⁸¹.

En efecto, comienza la exposición del tema en Engels, que negando el concepto ideal de Estado de Hegel, se apoya más bien en su definición de Sociedad civil:

El Estado no es de ningún modo un poder impuesto desde fuera a la sociedad [...] es más bien un producto de la sociedad cuando llega a un grado de desarrollo determinado [Pero cuando] esa sociedad se enreda consigo misma en una irremediable contradicción [...] se hace necesario un poder situado aparentemente por encima de la sociedad²⁸².

El Estado es así «un órgano de *conciliación* de las clases»²⁸³; es decir, «el Estado es el órgano de *dominación* de clase, un órgano de *opresión*»²⁸⁴, de donde se llega a una clásica conclusión:

Si el Estado es un producto del carácter irreconciliable de las contradicciones de clase [...] queda claro que la liberación de la clase oprimida es imposible no sólo sin una revolución violenta, sino también sin la destrucción del aparato del poder estatal²⁸⁵. El ejército permanente y la policía son los instrumentos fundamentales de la fuerza del poder estatal²⁸⁶.

El realismo estratégico de Lenin, contra el utopismo anarquista, sabe que aunque el Estado sea la expresión de la dominación de una clase sobre otra, será necesario contar con él en el proceso postrevolucionario. Si se lo «extingue» no hay manera de organizar el nuevo orden. Si se lo usa como está no es posible una revolución cabal como él la imaginaba. Hay una premisa utópica que exige ser resuelta: «Las clases desaparecerán²⁸⁷ de un modo tan inevitable como surgieron en su tiempo. La desaparición de las clases desaparecerá inevitablemente el Estado»²⁸⁸. Pero en la *transición*, entre la revolución y el comunismo²⁸⁹, deberá actuar de manera que «el gobierno sobre las personas será sustituido por la administración de las cosas y por la dirección de los proceso de producción»²⁹⁰. La «administración» es la negación de la política, y la dirección técnica del proceso productivo también. En el tiempo de la *transición*, entonces, sin política, se *usará* despóticamente el Estado en la «dictadura del proletariado»²⁹¹. Al «tomar el poder estatal» el proletariado invierte la situación; ahora se trata de ejercer «una *fuerza especial de represión* sobre la burguesía por parte del proletariado»²⁹²: «En esto consiste precisamente el *acto de la toma de posesión* de los medios de producción en nombre de la sociedad»²⁹³. Esto significaría, igualmente para Lenin, «la extinción de la democracia [...] porque la democracia es también un Estado»²⁹⁴.

Pienso que para Lenin el «poder» —con mayúscula en las traducciones oficiales en castellano— es siempre una fuerza, pero como coerción, como dominación. No existe un sentido *positivo* como unidad de las voluntades en el consenso del proletariado, por ejemplo. Sino que aun el «poder de los soviets» es concebido exclusivamente como *dominación*, como *negación* del antagonista; es decir, como *dictadura*. Esto será sumamente eficaz en la etapa postrevolucionaria (aumenta la factibilidad),

porque el Comité Central del partido bolchevique podrá conducir eficientemente el proceso de defensa militar y de organización de la producción: «Dos cuestiones ocupan actualmente el primer lugar entre todas las demás cuestiones políticas: la del pan y la de la paz»²⁹⁵. Por ello el Estado es necesario en esa etapa: «El poder estatal centralizado [es lo] propio de la sociedad burguesa [...] Dos son las instituciones más típicas de esta máquina estatal: la burocracia y el ejército permanente»²⁹⁶. Es decir:

El proletariado [léase: el Comité Central del partido bolchevique] necesita el poder estatal, organización centralizada de la fuerza, organización *de la violencia*, tanto para aplastar la resistencia de los explotadores como para *dirigir* a la enorme masa de la población, a los campesinos, a la pequeña burguesía, a los semiproletarios, en la obra de poner en marcha la economía socialista²⁹⁷.

La suerte estaba echada desde el comienzo. Por la necesidad estratégica de tener que defender a la Patria, era necesario formar un ejército fuerte. Por la necesidad económica era necesaria la organización disciplinada de la producción. Desde el 1921 con el NEP (Nueva política económica) el nuevo Estado, apoyado en una burocracia que ya no podía contar con el caos de los soviets, llevo a cabo el concepto de poder que se tenía en el origen.

Siendo el poder coacción, violencia, dominación (en un sentido muy weberiano), siendo el Estado el «instrumento»²⁹⁸ del Poder, al proletariado (léase: el Comité Central) le toca *la tarea de ejercer la dominación* o violencia, primero, contra las clases dominantes del pasado capitalista, pero, e inevitablemente (porque todo ejercicio del poder no es sino violencia), también el «dirigir a la enorme masa [...] en la obra de poner en marcha la economía socialista». Estas tareas se convertían en puramente «administrativas», y como la democracia se extinguiría con el Estado, no era considerada como el modo necesario de las tomas de decisiones. La «participación» de los proletarios, campesinos, etc., no encontró ya instituciones de expresión.

El poder, concebido *esencialista* y *sustantivamente*, la *potestas*, como algo que se puede «tomar» (la expresión: la «toma del poder del Estado» es frecuente), manifiesta, por desgracia, un sentido extrínseco, puramente defectivo, negativo, fetichizado, instrumentalista de esa fuerza de la vanguardia de la comunidad política. Expresiones como la siguiente muestra todo lo que intentamos indicar:

Educando al partido obrero [¿quiénes son los educadores?], el marxismo [¿quiénes expresan el marxismo?] educa a la vanguardia [¿quién es la vanguardia, cómo se ha elegido y con qué derecho?] del proletariado, vanguardia capaz de *tomar el poder* y de *conducir a todo el pueblo* al socialismo, de *dirigir* y *organizar* el nuevo régimen, de *ser el maestro* [?], el dirigente [?] y el jefe [?] *de todos* los trabajadores y explotados en la obra de organizar *su propia*²⁹⁹ vida social³⁰⁰.

En buen realismo político se entiende que las masas campesinas, y aun los obreros, no podían de manera inmediata hacerse cargo de las respon-

sabilidades políticas apremiantes. Cuando se estudia la historia, el lector queda admirado de la sabiduría práctica de Lenin, al ser capaz de sortear tantos obstáculos al mismo tiempo (militares: en el Este con Japón; en el Oeste con Alemania y Austria; económicos: al tener que relanzar todo un inmenso sistema de producción, de ferrocarriles, de correo, bancario, eléctrico...). Pero, desde un punto de vista político, y a partir de la concepción misma del «poder», se iniciaron desde 1917, y mucho antes³⁰¹, confusiones importantes. El poder nunca fue concebido *positivamente* como la fuerza de la unidad de las voluntades que, por consenso democrático —como vimos en el § 13 y veremos en el § 30—, emana, obedece y se regenera en la comunidad política (en este caso entre los obreros, los campesinos, etc.; en el pueblo). El Estado no *tiene ningún poder intrínseco*. Por ello no se puede «tomar el poder» del Estado (como se «toma la manzana» que da en el mito el poder divino para dominar la Tierra). El poder que puede «tomarse» es un poder ya fetichizado. El poder, por el contrario, lo tiene siempre y en última instancia, la comunidad política (la *potentia*); el Estado lo institucionaliza (la *potestas*), y en este caso se trata ya de una mediación, y como tal puede potenciar el poder de la comunidad (operando una mayor fuerza, unidad y consenso) o puede debilitar dicho poder de la comunidad (aniquilando la unidad, impidiendo el consenso). Un cierto paternalismo vanguardista, que Rosa Luxemburg criticaba, se instituyó definitivamente. Ella exclamaba: «Nada puede someter más un movimiento obrero [...] que esta coraza burocrática del centralismo en la que se lo aprisiona para reducirlo a un autómatas manejado por un comité»³⁰².

Se pensó que la democracia debía desaparecer con el Estado, que fue concebido como un instrumento puramente procedimental, administrativo, y no se postuló que la «disolución del Estado» debía significar, al contrario de su desaparición, la plena expansión de la democracia sin limitaciones (que, de paso y como veremos, es otro de los «postulados» de la razón política). La eficiencia instrumental de las decisiones *centralizadas de arriba hacia abajo* (el círculo cuadrado de un «centralismo democrático») ocupó el lugar de un principio político esencial en la definición del poder y en la transformación del Estado (la «democracia participativa» *de abajo hacia arriba*, fue vivida y ejercida directamente por los soviets, pero no supo institucionalizar por delegación representativa el Estado socialista³⁰³). Las defectuosas concepciones del poder, de su ejercicio delegado, del Estado, de la democracia, de la participación, de la representación, etc., se fueron acumulando hasta su derrumbe. Los logros fueron gigantescos; por ello los errores deben ser estudiados para permitirnos aprender en su negatividad.

[336] Por su parte A. Gramsci, inmerso completamente en una situación donde debía tomar muy en serio al campo *político* (a diferencia de Lenin, que era un político de genio, pero que ejercía la coacción despótica de la dominación en una etapa posterior a la revolución contra el zarismo y la incipiente burguesía rusa, podía concebir a la política más como una *técnica administrativa* que como el ejercicio delegado y

continuo propiamente político de la hegemonía dentro de un horizonte de fuerzas en contradicción). Por ello, Gramsci concibe al Estado de una manera completamente diferente a la de Lenin, cuya complejidad aunque formulada hace muchas décadas no deja de tener actualidad:

Estamos siempre en el terreno de la identificación del Estado y gobierno (*Stato e Governo*), identificación que es una representación de la forma corporativa-económica, es decir, de la confusión entre sociedad civil y sociedad política (*società civile e società politica*), porque es de observar que la noción general de Estado incluye elementos que hay que relacionar con la noción de sociedad civil (en el sentido que podríamos decir que *Estado = sociedad política + sociedad civil*, es decir, hegemonía acorazada de coerción)³⁰⁴.

Y esto porque si «el Estado es concebido [...] como la sociedad regulada [...] el Estado-coerción [incluye] el Estado ético o Sociedad civil»³⁰⁵. Los aparatos de hegemonía del Estado no incluyen sólo las instituciones propiamente públicas o tenidas por políticas, sino también las instituciones que, «como guardianes nocturnos», invisibles, cumplen tareas culturales de creación de consenso. Una escuela privada puede cumplir en muchos casos mejor que una escuela pública (en América Latina, Europa o Estados Unidos) el formar ciudadanos que presten consenso al Estado burgués. Gramsci dice claramente que en el «concepto de Estado» debe igualmente incluirse «organismos privados» (*organismi privati*):

Por Estado debe entenderse además del aparato de gobierno también el aparato *privado* (*apparato privato*) de hegemonía o sociedad civil»³⁰⁶. «El Estado es todo el conjunto de actividades prácticas y teóricas con las cuales la clase dirigente no sólo justifica y mantiene su *dominio*, sino que llega a obtener el *consenso* de los gobernados»³⁰⁷.

Habría que pensar que hay como un momento del ejercicio de la fuerza (la sociedad política) y otra del consenso (sociedad civil). Christine Buci-Glucksmann describe bien la posición de Gramsci:

Gramsci distinguirá progresivamente dos conceptos de Estado, o más precisamente, *dos momentos de articulación del campo estatal*: el Estado en el sentido restringido y el Estado en sentido amplio, llamado pleno. En sentido restringido, el Estado se identifica con el gobierno, con el aparato de dictadura de clase, en tanto tiene funciones coercitivas y económicas. La *dominación* de clase se ejerce por medio del aparato del Estado en sentido clásico (ejército, policía, administración, burocracia). Pero esta función coercitiva es inseparable de un cierto papel adaptativo-educativo del Estado, que busca realizar una adecuación entre el aparato productivo y la moralidad de las masas populares³⁰⁸.

Por el momento deseamos retener lo ganado en esta incursión a través de la posición de Gramsci, en especial esta definición restringida de Estado, como el núcleo institucional público, propiamente político, en cuanto se refiere a la comunidad como totalidad (preferentemente en situación de hegemonía). Debemos sin embargo preguntarnos, por

ejemplo, si la *sociedad política* y el *gobierno* puede igualarse. Ya que los «empleados» (*Beamten* en el Estado prusiano) del Estado (entre los que deben incluirse los militares, policías, burócratas de los diversos niveles de la administración, servicios de relaciones exteriores, aduanas, etc.) no pueden denominarse *gobierno* (ya que no se ocupan como el «timonel» del timón del barco). El gobierno parecería estar ocupado por el pequeño grupo que, en un proceso estable *normal*, ocupa las funciones de conducción, que toma decisiones políticas propiamente dichas. La estructura burocrática de la sociedad política debe ser de carrera; el gobierno es propiamente político y, en principio, lo ejercen representantes elegidos por la comunidad política, frecuentemente presentado como candidatos por los partidos políticos. Esta situación, que se ha dado en los Estados modernos metropolitanos, puede recibir transformaciones más o menos profundas según las circunstancias. Cabe destacarse como un hecho histórico, empírico, que la pequeña burguesía que constituía la burocrática del zarismo en Rusia o del Estado italiano del *Risorgimento* seguirá siendo la burocracia del partido comunista ruso y del fascismo, y de los regímenes luego del colapso de ambos. Los gobiernos pueden cambiar pero no la burocracia pequeño burguesa de la sociedad política³⁰⁹.

[337] Podríamos todavía detenernos en una posición completamente antagonica, la de Robert Nozick, una especie de anarquismo de derecha motivado por razones completamente distintas³¹⁰. Inspirado en las posiciones económicas de un M. Friedman y de un F. Hayek, el joven profesor de Harvard publica en 1974 *Anarquía, Estado y utopía*³¹¹, en el que defiende un Estado (en el sentido de sociedad política) reducida al mínimo, rematando una tradición de siglos que guarda extremo recelo ante el poder del Estado y defiende la libertad individual del ciudadano (en último término del mercado), en la línea más dura liberal clásica. Sus expresiones políticas empíricas serán el thatcherismo inglés (1979-1990), el reaganismo norteamericano, el pinochetismo en Chile o el menemismo en Argentina. En la primera parte de la obra, Nozick, desde una reflexión sobre el «estado de naturaleza», se opone al anarquismo de izquierda, defendiendo el derecho a la propiedad de bienes individualmente obtenidos, y a la herencia de dichos bienes para asegurar la libertad individual (teniendo siempre a Locke como referencia)³¹². El Estado mínimo sería algo así como una «asociación de protección dominante en un territorio [que] satisface dos condiciones necesarias fundamentales [...]: 1) que posee el tipo requerido de monopolio del uso de la fuerza en el territorio, y 2) que protege los derechos de cualquiera en el territorio [...] a través de una forma redistributiva»³¹³. Nozick imagina una situación en la que asociaciones privadas compitan por ofrecer protección a los individuos; una de esas asociaciones se impone porque ofrece igualmente la defensa de los derechos aun de los que no han contribuido pecuniariamente con la institución protectora. Esta sería el tipo de asociación que cumple con la definición de «un Estado mínimo a partir del estado de naturaleza»³¹⁴.

En la segunda parte, critica al Estado de bienestar y al socialismo, porque al pretender el Estado cumplir con sus responsabilidades sociales³¹⁵, y por ello tiende a atribuirse poderes que ponen en cuestión la libertad de los individuos: «El Estado mínimo es el Estado más extenso que se puede justificar. Cualquier Estado más extenso viola los derechos de las personas»³¹⁶. Un Estado más que mínimo pretende cumplir con la justicia redistributiva. Pero toda redistribución choca con los derechos adquiridos, y comete más injusticia en nombre de una pretendida justicia social, opina Nozick.

En la tercera parte, clarifica su posición sobre el «Estado mínimo». A todo esto comenta Otfried Höffe:

La noción de Estado mínimo presenta el interés de proteger el individuo y los grupos contra el estatismo que todo lo devora, pero puede olvidarse de los grandes problemas de la sociedad industrial moderna»³¹⁷. «Los derechos sociales son responsabilidades, en primer lugar, del poder legislativo y ejecutivo, las que les imponen el asegurar a los ciudadanos *condiciones materiales* para que puedan sobrellevar una vida digna de seres humanos en una sociedad realmente libre y democrática»³¹⁸.

Si esto se exige para una sociedad tan desarrollada como Suiza o Alemania, ¿cuánto más el Estado debiera cumplir con la justicia redistributiva en los países postcoloniales y periféricos como América Latina, África o Asia? En estos países empobrecidos por la explotación colonial y postcolonial, la propuesta de Nozick suena a cínica o puramente trivial —en tanto puro gusto por una argumentación formal—. Es sabido que, en los años setenta y ochenta, las doctrinas de M. Friedman y F. Hayek comenzaron a inspirar las políticas del FMI y del BM, sembrando en nuestro continente la pobreza; miseria que exigía, como complemento, una concepción de Estado mínimo que comenzó a privatizar las grandes empresas del Estado (como las dedicadas al petróleo —privatización de los YPF argentinos, que pasaron a manos del capital español—, el gas, la electricidad, los teléfonos, etc.) como en el caso de Menem en Argentina, Carlos Salinas en México y tantos otros, que transformaron el Estado benefactor de los regímenes de capitalismo nacionalista periféricos, «Estados nacional-comunitarios» los llamará Touraine (los populismos), en Estados mínimos endeudados, insolventes y quebrados. Las consecuencias están a la vista. La filosofía política tampoco es neutra; tiene responsabilidad y complicidad evidente, y Nozick juega un papel, el de los «nuevos mandarines» del Imperio, en el dicho de N. Chomsky.

Cabría todavía presentar una visión más formalista del Estado, como la de Niklas Luhmann³¹⁹; se podría mostrar la evolución del fenómeno del Estado en América Latina³²⁰, pero la extensión del párrafo nos obliga a cerrar la temática, efectuando un resumen para terminar.

El Estado en sentido restringido o la «sociedad política», en cuanto macrosistema institucional político, constituye el centro de la esfera de la *factibilidad operativa* política de máxima eficiencia (esfera bien determinada de este *nivel B* institucional³²¹), ya que es última instancia

organizacional de la vida humana; sea Estado municipal, provincial, de un Estado particular, de confederación o de organización regional o mundial de todos los Estados o confederaciones del Planeta. Cada tipo de sistema institucional menor es subsumido y transubstanciado (diría Marx) en el de mayor institucionalidad. El Estado municipal o condado es subsumido en el provincial o estatal, éste en el Estado particular (mal nombrado «nacional»), éste en las posibles confederaciones regionales (como la Comunidad Europea o el Merco-Sur). La confederación mundial de todos los Estados (presagiada en la Organización de las Naciones Unidas) es el sistema institucional de la comunidad política de la humanidad como instancia final. Que esta confederación mundial pudiera ser un Estado mundial sólo indica otra posibilidad, la de un Estado *unitario* (Estado mundial). La Confederación mundial o el Estado federal mundial pareciera estar al final del camino de la actual experiencia. Esta Confederación mundial federal debería dar siempre una gran autonomía a los Estados particulares miembros. Este proyecto, de mero postulado, pareciera que ha dejado de ser una imposibilidad empírica para manifestarse ya hoy como una imperfecta y primera posibilidad real, histórica, perfectible en una ONU sin vetos).

[338] De todo esto se deriva que el Estado (ampliado o restringido) no debe ser confundido, como tampoco el Poder, en ser necesariamente un macro-instrumento de dominación, de coerción. En un primer momento, el Estado es una institución necesaria para la permanencia y aumento de la Vida humana. Es necesario ver su surgimiento en el Neolítico como una de las invenciones más notables de la humanidad, y que ha hecho posible innumerables avances cualitativos en la historia humana. Como la Voluntad y el Poder, hay que definir en primer lugar al Estado *positivamente* como la marco-institución política que permite la permanencia y el desarrollo de la Vida humana. Que de hecho, de manera no-necesaria, como posible y contingentemente, y con frecuente plausibilidad, el Estado se transforma en un momento de dominación de unos seres humanos sobre otros, es una constatación histórica; pero por ello no es posible incluirla en su descripción fundamental. El Estado es la comunidad política institucionalizada en cuanto totalidad. Empírica, concreta e históricamente vemos desarrollarse desde el Neolítico (desde el sur de Turquía, Mesopotamia, el Egipto, etc.), desde el VI milenio a.C., macro-instituciones política que podemos denominar, con Samir Amin, Estados. Su *aspecto positivo* es un aumento formidable de la producción agrícola y pastoril, aumento de la población, desarrollo del transporte, de los caminos, de largos períodos de paz, de incremento de las artes, las ciencias, la escritura y literatura, el derecho, etc. Al mismo tiempo, su *aspecto negativo*, se ve un desarrollo de los métodos e instituciones de dominación de los grupos gobernantes sobre los gobernados, un desarrollo de los ejércitos, de las torturas, vejaciones, humillaciones, injusticias, exterminio de poblaciones, esclavitud, servidumbre, tributos desproporcionados, etc. En un nivel narrativo simbólico, el profeta Samuel pregunta a los hebreos si desean tener un rey (que será Saúl) para

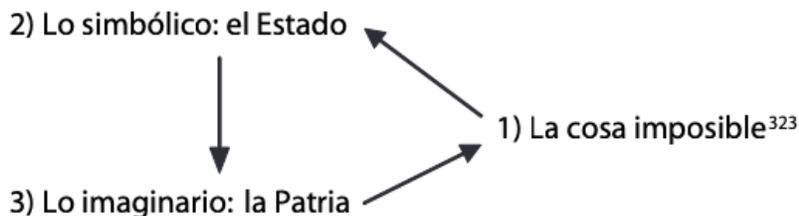
ser dominados y convertirse en sus sirvientes, perdiendo la libertad del desierto. El profeta está contra el Estado³²².

Los efectos negativos, no necesarios pero inevitables, mueven éticamente a ciertos movimientos anarquistas, y aun a un cierto marxismo, a definir al Estado exclusivamente como «un instrumento de las clases dominantes» —al comienzo del siglo XXI en la periferia como instrumento de las transnacionales y el neoimperialismo norteamericano—. En efecto, las clases o los grupos que controlan el Estado, o el «bloque histórico en el poder» (para expresarme como Gramsci), frecuentemente son los que hegemónica o dominadoramente ejercen el Poder. Pero el ejercicio del control del poder del Estado no debe, en primer lugar y como su esencia, ser juzgado como dominación (como en la descripción weberiana del poder sólo como dominación sobre el otro, y no como exigencia del poder-poner mediaciones para la Vida humana). Si independizamos al Estado como institución, necesaria mediación para la Vida humana, de su ejercicio defectivo, podemos emprender la tarea de la «transformación del Estado», y no de su necesaria destrucción *hic et nunc*. Lo que no quiere decir que, en su momento, no propongamos la «disolución del Estado» como un postulado de la voluntad y de la razón políticas, cuyo sentido abordaremos en la *Crítica*, volumen III de esta obra, §§ 31 y 39.

De todas maneras podemos resumir afirmando que, por ahora, el Estado es la *institucionalización del ejercicio del poder* de la comunidad política —sea cuales fueran sus estructuras, y sean los que fueran los grupos o clases que alcancen la hegemonía, la dominación o la violencia a través las instituciones de la sociedad política (Estado en sentido restringido)— *para hacer factible tal ejercicio*. Un ejercicio directo no mediado por instituciones es *imposible*. La *factibilidad* es entonces el sentido del Estado en cuanto tal. Pero, el Estado no tiene como propio al Poder, sino que lo ejerce en nombre de la comunidad política, última instancia del poder del Estado.

Estaríamos tentados de usar el triángulo propuesto por J. Lacan a nuestra temática. 1) La «cosa» imposible es la *comunidad política feliz, plenamente realizada*. 2) El momento simbólico o su expresión racionalizada es el *Estado*, organizado en un territorio constituido como mercado. 3) El momento del imaginario es la *Patria* —de la que Hegel tiene clara conciencia—, cuya memoria está cincelada con la historia de los

Esquema 22.04. LOS TRES MOMENTOS DEL «TRIÁNGULO» LACANIANO



héroes, la bandera, el himno, los signos identitarios de una comunidad ideal imposible.

El Estado es responsable de realizar, de acercarse a la «cosa»: la felicidad como fruto institucional y político de la comunidad. La racionalidad de las instituciones y la fuerza de las voluntades aunadas en el consenso, como poder, son las mediaciones. La Patria es la referencia de una Identidad procesal, que se va construyendo en la historia, y cuya fidelidad al «acontecimiento fundacional» es necesario renovar continuamente. El «patriotismo» está fuera de moda, pero lo está porque el único patriotismo aceptable es el del Imperio. Todo otro patriotismo es negado. El patriotismo de los Estados periféricos es hoy un vicio. Pienso, sin embargo, que sin la renovación conciente de la afirmación a una tradición patriótica no es posible mover las voluntades de las comunidades políticas periférica «quebradas», derrotadas, en crisis. Los héroes son los que metafóricamente presentan a la comunidad política dispersa la imagen de su posible reconstrucción.

Para que el Estado pueda ejercer dicho poder delegado tiene que organizar instituciones diferenciadas, que le permitan, como órganos de un cuerpo, cumplir funciones específicas.

La primera de esas instituciones, en la división del poder o en la diferenciación de su ejercicio, cuando se piensa en el Estado es el *Poder ejecutivo*, ya que en su origen indiferenciado (desde el jefe del clan de cazadores, hasta el reyezuelo, el rey o el emperador, para terminar su larga historia en los presidentes o primeros ministros) la función directiva del poder (de las voluntades aunadas por consenso del grupo) debía, para ser factible, unificarse. La unicidad, la referencia a la conciencia indivisa de una autoridad como instancia decisiva es condición de factibilidad en cuanto al uso de las mediaciones (que pueden ser fiscalizadas, juzgadas y corregidas, pero con la que hay que contar). «Ejecutivo» significa el obrar obedeciendo lo dispuesto por otros Poderes decisorios, que fijan el horizonte, la universalidad o especificidad (pero no la singularidad) de lo ha realizar. «Ejecutar» es dar forma concreta a lo ya determinado en general. Es una instancia «descendente» (de lo universal a lo concreto), que se enfrenta a mediaciones, a instrumentos, a pasos. Pero en esa concreción el acto se diversifica. Las Secretarías o Ministerios muestran bien la diferenciación de las mediaciones materiales (y algunas formales) y de factibilidad (mediaciones de mediaciones: por ejemplo, puentes y caminos, que tanta importancia cobraron después de la Revolución francesa en los sucesivos gobiernos de la burguesía triunfante, lo que da nacimiento también a la Escuela Politécnica para preparar a los ingenieros del Estado, que aumentaba y aceleraba su mercado nacional unificado).

[339] Desde Montesquieu la división de Poderes y su mutua fiscalización partía del hecho de el *Poder ejecutivo*, demasiado fuerte (que al comienzo lo ejercía sólo el rey absolutista), no tenía por parte de los Poderes legislativo y judicial débiles ningún equilibrio, y el ciudadano sin derechos no podía oponerse al Soberano absoluto. Así nacía por creciente limitación mutua la institucionalización de diferentes Poderes del

Estado, siguiendo la tradición de la integración de los diversos tipos de gobierno entre los cuales se combinaba en una estructura mixta, que Venecia ejemplificó al Occidente procedente de la oriental Bizancio, y llevada a cabo en el Reino Unido por primera vez en la Modernidad temprana. El Estado burgués, originariamente una monarquía parlamentaria, conservaba elementos antiguos (el rey y una asamblea de nobles: la cámara de los *Lords*) combinándolos con un Parlamento legislativo de los *Commons* (plebeyos o burgueses) y con un Primer ministro ejecutivo.

La sociedad política, o el Estado en sentido restringido, en gran parte dependiendo del Poder ejecutivo, entonces, tiene algunas instituciones que siempre las encontramos presentes, y sin las cuales difícilmente podría cumplir sus fines.

En primer lugar, aparece un tipo de oficio propio del Estado moderno, aunque de una u otra manera siempre existió. En el Estado egipcio estaban los escribas, representados frecuentemente en estatuas y frisos por ser personas de gran importancia en la estructura política; igualmente entre los mayas o los aztecas había los especializados en escribir los textos y conocer la memoria de las tradiciones, tratados, mitos. Entre los chinos, de una manera nunca igualada —aún en el presente occidental— la burocracia de los mandarines fue la primera institución en su tipo de tan alta especialización en la historia mundial de la política. Los estudios y los exámenes para acceder al cargo de mandarín significó el desarrollo de la propia filosofía china, y, en especial, la filosofía política. En los Estados europeos modernos, el de Castilla y Aragón el primero, la burocracia organizó archivos que todavía se conservan con millones de documentos perfectamente catalogados —entre ellos nos ha tocado trabajar durante años en el alojado en el Palacio de la Lonja en Sevilla, el Archivo de las Indias—. Administrados los reinos bajo Consejos, compuestos por burócratas universitarios en su mayoría (procedentes muchos de Salamanca o París), los trámites estaban perfectamente reglamentados. Todos estos Consejos tenían como hemos indicado sus archivos, que se inspiraban en el más antiguo (y con extrema continuidad) archivo romano (posteriormente del Vaticano), de la Iglesia medieval latina y posteriormente católica. Con el surgimiento del Estado prusiano, Hegel puede integrar en su descripción política esta clase particular:

La clase universal (*allgemeine*), más precisamente la que se consagra al servicio del gobierno, tiene como su determinación inmediata el fin universal por actividad esencial [...] Así se anuda verdaderamente lo *particular* del Estado con lo universal³²⁴.

Es decir, la burocracia tiene una fisonomía *particular*, propia de la institución del Estado a la que pertenezca, pero en dichas funciones *particulares* debe siempre imprimir a sus acciones un sentido universal, del cumplimiento de los intereses comunes. Extremo peligro existe, y es la triste realidad actual en países periféricos, que los miembros del Estado siguen persiguiendo fines *particulares* (por ejemplo, de clase em-

presarial), y vuelcan la riqueza y las instituciones públicas para cumplir intereses *particulares*. Es la corrupción de la burocracia, al avanzar la particularidad sobre la universalidad.

Contra la visión weberiana³²⁵ de la interpretación de la burocracia occidental como tipo universal (eficacia formal medios fines, competencia de individuos especializados, premiación personalizada, asalariados a tiempo completo, etc.), Anthony Giddens³²⁶ muestra que la burocracia japonesa (hoy habría también que mirar hacia China) tiene otros principios organizacionales: visión de conjunto de todas las funciones de la institución (con prácticas en cada sección), trabajo en equipo, consulta fluida de empleados y jefes en el definición de las agendas, problemas y su soluciones, estabilidad de por vida asegurada, ayuda económica en la solución de las exigencias cotidianas familiares de los miembros, etc., lo que crea otro tipo de responsabilidad comunitaria y creativa en los miembros de la burocracia.

El burocratismo puede llegar a tipificar la totalidad del Estado, como en el caso del Estado soviético, que se organizó desde el Comité Central de manera administrativa más que propiamente política. La *lógica* burocrática mostró suma eficacia en momentos de crisis y de guerra; pero en momento de paz y normalidad, en los que el crecimiento creativo era necesario, el «burocratismo» mostró sus límites y se produjo el derrumbe. La mentalidad burocrática, como «igualitarismo» de la obediencia irresponsable, impidió el riesgo de la innovación. El ideal de la racionalización *perfecta* (la planificación burocrática)³²⁷ es imposible, y al intentar realizarla se desata la tiranía burocrática; al pretender abolirla, por el contrario, se cae en el terrorismo anarquista (como veremos en la *Crítica*, volumen III, en los § 35 y 43).

Una institución siempre necesaria (hasta que el postulado de la paz perpetua sea empíricamente realizado) es la que permite la defensa de la comunidad política ante otras que pudieran agredirle, y en cuanto defiende la sobrevivencia de la comunidad política de manera inmediata; nos referimos a la institución del ejército. Claro que hay muchas maneras de interpretar la importancia del ejército. En el Sunzi chino leemos: «La guerra es el asunto más importante para el Estado³²⁸. Es el terreno de la vida y la muerte, la vía (tao) que conduce a la supervivencia o a la aniquilación. No puede ser ignorada³²⁹».

Pero como la guerra está supeditada a la decisión estratégico-política, los chinos saben sobre las guerras aspectos que desde los griegos hasta Clausewitz y Kissinger, los occidentales han ignorado: «Por lo general en la guerra es preferible preservar un país que destruirlo, preservar un ejército que destruirlo, preservar un batallón que destruirlo [...] Lo más deseable es someter al enemigo sin librar batalla alguna³³⁰».

La esencia de la guerra no es el «encuentro»³³¹, sino la defensa de la comunidad política, y la mayor victoria es no haber hecho ninguna guerra y haber preservado la vida común. Si esto no fuera posible habrá que encarar una estrategia peor, la guerra defensiva. No puede justificarse políticamente nunca una guerra ofensiva. Todas las conquistas coloniales

modernas son un crimen de lesa humanidad. No por ello debe descartarse la necesidad del ejército defensivo.

[340] Es interesante anotar que ya Maquiavelo indicaba que un «Savonarola desarmado» no podía sostenerse el poder. Por ello escribió Del arte de la guerra, que es tan actual, en especial en el caso de los países débiles, postcoloniales, periféricos, como Afganistán, Irak, Cuba, México o los palestinos en el occidente del río Jordán, que se encuentran en situaciones análogas a las pequeñas ciudades renacentistas. Se pueden leer con aprecio unas de las primeras palabras del florentino: «¿Quién debe querer la paz sino el que de la guerra puede recibir mayor daño? ¿Quién ha de temer más a Dios sino el que, arrojando diariamente infinitos peligros, necesita más su ayuda?»³³².

Por otra parte, sabemos que el «enemigo político» (tal como lo define Schmitt) no es el «enemigo absoluto» de la guerra; pero, si el ejército es una institución del Estado, ¿no es la guerra (que es el uso del ejército) un momento de la política? Pienso que se debe afirmar desde un comienzo que la «guerra defensiva» es ciertamente un momento de la política en su derecho pleno, porque, propiamente, no hay enemigo que destruir, sino que hay que defender a la propia comunidad, y, por ello, más que alcanzar una victoria sobre un «enemigo absoluto», el objeto de la guerra defensiva es la victoria como afirmación de la propia vida de la comunidad política defendida, como afirmaba el Sunzi, como una guerra evitada.

Por otra parte, el ejército del que hablamos es un «ejército defensivo». La defensa como el objetivo estratégico debe dejarse ver en sus tácticas, en sus instrumentos, en sus armas, en su disciplina. Hoy, por ejemplo, un ejército defensivo debe tener numerosísimos misiles tierra-aire más que aviones; bombas anti-tanques más que tanques; organización diseminada en un pueblo en armas (como los suizos) para defender su territorio (en la montaña, en el campo, en la aldea, en la ciudad) más que batallones y escuadras para ocupar otras regiones. Una muy racional y tecnológica organización de la guerra defensiva popular hace a un pueblo, aunque sea débil, mucho más fuerte que si intenta «enfrentarse» al enemigo en «encuentros» de ejército establecidos. El pueblo suizo es un pueblo en armas. Cada ciudadano durante toda su vida sigue recibiendo entrenamiento militar. Guarda en su casa sus armas, su mochila y su uniforme. Ya Maquiavelo había mostrado el peligro de los ejércitos profesionales separados del pueblo: «Octavio Augusto primero, y después Tiberio, atendiendo más a su poder personal que al bien público, empezaron a desarmar al pueblo romano para dominarlo más fácilmente, y a mantener de continuo los ejércitos en las fronteras del Imperio»³³³.

Adam Smith muestra, en contrario, que sólo un ejército permanente y profesional puede efectuar la finalidad específica que el pensador presbiteriano justifica. Lo que acontece es que Smith piensa ya en un ejército imperial agresivo, de dominación de colonias y de superioridad ante otros ejércitos en Europa: «La primera obligación del Soberano, que es la de proteger la sociedad contra la violencia y de la invasión de otras

sociedades independientes, no puede realizarse por otro medio que el de la fuerza militar»³³⁴. Smith muestra un alto grado de competencia en el tema, y, por las finalidades que le asigna al ejército indica la necesidad de pasar de una organización eventuales de milicias o de campesinos, a un ejército profesional permanente (para lo cual, es evidente, hay que prever gastos importantes).

Entre los filósofos políticos actuales (desde H. Arendt, Rawls o Habermas, por nombrar algunos) nunca tratan este tema suficientemente. Es que piensan desde el Norte, desde los Estados metropolitanos que tienen los ejércitos dominadores del mundo. Desde el Sur, todo es diverso. Podría entonces releerse con nuevos ojos al Sunzi, pero igualmente a Karl von Clausewitz en aquello de «la nación en armas», que hace cambiar el sentido del ejército, que nunca debe dirigirse ni contra su propio pueblo (como «fuerza de ocupación») ni sobre otro pueblo hermano (como «fuerza de ocupación»). Escribe Clausewitz:

Según la idea que tenemos sobre la guerra del pueblo, ésta, al igual que una esencia en forma de nube o vapor, no se condensa en ninguna parte ni forma un cuerpo sólido; de otro modo el enemigo envía una fuerza adecuada contra su centro, lo aplasta y toma muchos prisioneros³³⁵. El camino más fácil que debe seguir un general para producir esta forma más eficaz de levantamiento nacional, es apoyar el movimiento por medio de destacamentos pequeños enviados desde el ejército³³⁶.

El teórico de la guerra alemán explica largamente el sentido de un pueblo alzado en armas. En España el pueblo derrotó a Napoleón. En nuestro tiempo Vietnam e Irak pudieron vencer a fuerzas desproporcionadamente mayores. El ejército colombiano-norteamericano nunca podrá derrotar a los guerrilleros unidos a un pueblo. El ejército es una institución al servicio de la política del pueblo, y aun de una política con clara pretensión de justicia. Olvidarlo es caer en una ilusión peligrosa³³⁷.

De la misma manera, el Estado, institución necesaria, debe hacer cumplir las decisiones a los ciudadanos, si dichas decisiones se alcanzaron por consenso válido, es decir, legítimo (si los afectados han participado simétricamente por el *Principio democrático*, que trataremos en el § 25). En este caso, los indicados participantes están obligados (cada uno consigo mismo por el Principio de la Soberanía) a cumplirlas. De no hacerlo, ellos mismos decretaron las penas que deben ser aplicada a los infractores (todo, por ahora, en un nivel ideal). Es por esto por lo que la institución del ejercicio delegado monopólico de la coerción del Estado es legítima; y, por ello, la organización que factibiliza dicha exigencia, la policía, por ejemplo, es necesaria (y también legítima, en principio). El ejército se diferencia entonces de la policía, en tanto que el primero defiende la comunidad política de agresores externos como totalidad, y la segunda de los agresores internos contra los consensos legítimos, promulgados en el sistema del derecho. Nada de esto es eterno, y la entropía institucional exige tener los ojos muy abiertos para descubrir cuándo lo

legítimo ha dejado de serlo, y la mera hegemonía válida se transforma en dominación encubierta.

De la misma manera el Estado tiene instituciones culturales y educativas para producir nuevo conocimiento y para celebrar su identidad pasada y progresiva de contenidos simbólicos que constituyen su «eticidad» valiosa. No sólo hay derecho sino obligación de hacerlo. El Estado debe garantizar la enseñanza necesaria a toda la comunidad política, para manejar todos los momentos de su propia cultura, de manera universal, gratuita (o al menos igualitaria, y no como en ciertos países, Estados Unidos, donde las diferencias económicas determinan definitivamente el punto de partida, por la educación diversificada según posibilidades pecuniarias; es decir, en el momento de la selección de los agentes en todas las profesiones en el ámbito social, en la sociedad civil o en el Estado³³⁸).

Existe igualmente un derecho del Estado de poseer instituciones comunicativas, medios publicitarios del Estado, que permitan informar a la comunidad sobre todos aquellos acontecimientos administrativos públicos y estatales sobre los que la comunidad deba estar informada. En este sentido, nuevamente, los Estados europeos han guardado dicho derecho para los Estados. Los países anglosajones, y los latinoamericanos que las imitan, han abandonado en manos de la iniciativa privada (de la Sociedad civil, como veremos) los medios de información, lo que ha llevado a una distorsión patológica que deberá enmendarse urgentemente a riesgo de mayores catástrofes políticas³³⁹.

Las secretarías o ministerios de Economía, Hacienda, etc., deben tomar medidas explícitas (organizativas, legales, aduanales, etc.) que regulan el nivel económico y el ecológico. Estas intervenciones estatales son consideradas por aquellos que absolutizan sustantivamente el mercado como una entidad metafísica intocable como indeseables. Pero ellos mismos saben que los Estados modernos europeos fueron fruto de exigencias propias de la propia burguesía, del capitalismo que necesitaba mercados en territorios ampliados, hasta, por el mundo colonial (y postcolonial), abarcar todo el globo terráqueo. Sin la intervención política de los Estados metropolitanos ese proceso hubiera sido imposible. Ahora piden la no intervención, en el momento en que los Estados del Sur del Planeta deben cumplir en esta etapa de la historia funciones análogas del nacimiento a una acumulación de riqueza en manos de las comunidades políticas postcoloniales.

Como puede suponerse, hemos sólo *indicado algunos aspectos* de todo lo que constituyen las instituciones de la macro-institución que hemos llamado Sociedad política, es decir, el Estado en sentido restringido.

3. *Las estructuras de la «sociedad civil» (el Estado en sentido ampliado)*

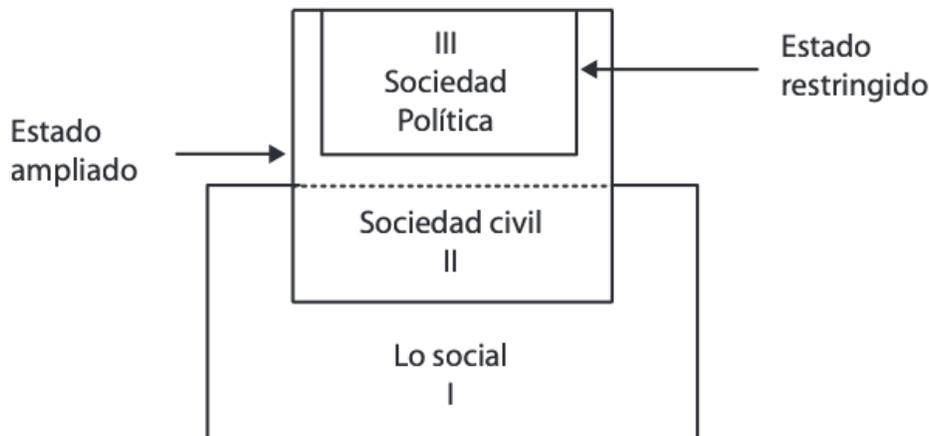
[341] Como parte del Estado, aunque con menor grados de sistematicidad, y en el sentido del Estado ampliado en A. Gramsci³⁴⁰, la sociedad civil entra a jugar una función cada vez más activa como momento del

campo político, en el cruce (*overlapping*) con muchos otros campos no-políticos —pero en otro sentido que el determinado por el «ámbito» de «lo social»—. La sociedad civil está constituida por instituciones, asociaciones, organizaciones no-gubernamentales (ONG), de origen privado o particular, que cumplen finalidades propias, pero, además, tienen funciones estructurales en la creación del consenso necesario, en la acumulación de fuerza y en la elaboración de la agenda de las actividades públicas que ejercen la sociedad política.

Su actualidad es fruto de algunas coyunturas que pueden agotarse en el corto plazo, pero abren de todas maneras problemas de mayor alcance. En la sociedades del socialismo real de la Europa del Este, no había propiamente sociedad civil, o se la perseguía como presencias todavía retardatarias del orden burgués-capitalista ya superado. La insistencia en la importancia de «la vida cotidiana» por una pensadora como Agnes Heller³⁴¹, de la Escuela de Budapest, indicaba la importancia de esta sociedad civil necesaria. De la misma manera se habló de la presencia de la sociedad civil en las dictaduras latinoamericanas (del 1964 al 1984), cuando lentamente los ciudadanos fueron oponiéndose a los Estados autoritarios de dependencia postcolonial. También se usa ese término, por ejemplo, en movimientos de clase media y alta en Venezuela, como oposición apoyada por los medios de comunicación trasnacionales y al servicio de intereses antipopulares³⁴². De todas maneras, esos cuerpos intermedios entre el ciudadano singular, las organizaciones sociales y la sociedad política propiamente dicha, vienen haciéndose presente con mayor fuerza en los últimos tiempos. Es necesario prestarles atención. Pero, especialmente, por el sentido que le diera A. Gramsci, en tanto constituyen el «sentido común» que justifica la agenda del Estado (la sociedad política).

Por otra parte, la sociedad civil fortalece la esfera pública, en algunas ocasiones se identifica con ella. En los salones literarios del siglo XVIII,

Esquema 22.05. LO «SOCIAL», LO «CIVIL» Y LO «POLÍTICO»



en las comunidades de algunas organizaciones más o menos secretas, fue naciendo la opinión pública, política, ante el Estado absolutista monárquico.

Aun las organizaciones religiosas (iglesias, comunidades, denominaciones, sectas, movimientos espirituales, etc.) son parte importante de la sociedad civil. En al época de la Cristiandad colonial de la Indias occidentales (en América Latina), la Iglesia católica fue algo más que eso; fue un momento constitutivo central de la sociedad política, como se deja ver en la *Recopilación de las Leyes de los Reynos de las Indias*, donde jugaba una función fundamental no sólo en la educación de los invasores europeos y en la transculturación de los indígenas, sino también como una institución judicial que fiscalizaba el poder político de las instituciones seculares. Esa función explícitamente política se irá transformando lentamente en los siglos XIX y XX, por la secularización de la sociedad política, pero la Iglesia católica guardará (como en la Italia de A. Gramsci) un lugar central en la sociedad civil, quizá como la más importante de las instituciones en ese sub-campo político. Es evidente que la Iglesia no se agota como participante de la sociedad civil, ya que por organizaciones propias está presente en el ámbito social, y especialmente en el campo cultural —su lugar específico desde su origen en el Imperio romano, habiendo ocupado muchas otras funciones en otros campos, pero de manera supletoria, coyuntural, según los desafíos de los tiempos.

Las instituciones propias del campo económico, como las empresas capitalistas, los sindicatos de obreros, los organismos de coordinación empresarial, los bancos, el mercado mismo, la propaganda en los medios, la cultura que instauran las mercancías y sus modas (programadas para destruir el valor de uso sin haber sido usado, porque, simplemente, no se usa más un bien «porque no está a la moda»³⁴³, y es descartado como *inútil*), ejerciendo un poder económico inmenso, se hacen presente también en la sociedad civil a través de organizaciones públicas de presión política.

Las escuelas y universidades privadas, los medios de comunicación (a los que les reservaremos algún lugar en otros parágrafos de esta *Política de la Liberación* por su creciente importancia y caótica intervención todavía no democrática o políticamente reglamentada), es decir, la televisión, las radios, la prensa en general, las editoriales, los movimientos culturales, artísticos, los museos, etc., son momentos insustituibles en la creación de consenso y en la hermenéutica del acontecer político en general de la comunidad política. No es simplemente un poder más (es un mega-Poder de poderes: la medio-cracia fuera de toda legalidad por el momento)³⁴⁴. Con Gramsci hay que considerarlos el momento de creación cultural de legitimidad de un régimen político. De allí, igualmente, los movimientos de «intelectuales», en todas las ramas del saber, de la experiencia y de las vanguardias de movimientos sociales o populares, los «intelectuales orgánicos» son los que posibilitan la formulación legitimante simbólica y que incentivan la movilización histórica del «*imagi-*

nario popular tradicional». No hay sociedad política que pueda ejercer el poder en el largo plazo sin la «explicación» que de la historia, la política, la ética, el sentido general de la vida, proponga una generación de intelectuales orgánicos. Ningún régimen político, y menos cuando intenta una transformación de fondo, ha sido producido en la historia sin el antecedente que supuso la «relectura de la historia de la humanidad» que efectuó una comunidad científica (en especial de ciencias sociales) a fin de fundamentar el período en el que el régimen en el ejercicio del poder le toca jugar su oportunidad. El confucionismo en China, la ontología brahmánica en la India, el platonismo en los imperios helenistas, la teología de los Padres griegos en Bizancio, el agustinismo y el tomismo en la Cristiandad latino-germánica, las escuelas koránicas (helénico-arabizadas) en los Califatos islámicos, la Ilustración en la Modernidad, el marxismo en los Estados socialistas, etc., dieron la «base» de una cierto *consenso* sobre el que el poder podía ejercerse. Esas comunidades de intérpretes, de hermenéuticas (en apariencia despreciados en nuestra época tecnológica) siguen aportando las *últimas razones* de todas los campos prácticos y de las instituciones y sistemas que los factibilizan.

Los movimientos sociales pueden también ingresar a la sociedad civil, en tanto se hacen presente con requerimientos políticos como todo otra asociación civil. Por ejemplo, las cooperativa de producción y consumo³⁴⁵, la organización de sociedades de trueque como protesta política, son también instituciones civiles.

Son también problemas de la sociedad civil los movimientos étnicos. En primer lugar, para lograr hacer comprender que los Estados (Sociedades políticas) deben definirse en base a una pluralidad étnica (si las hubiere, como en Bolivia, Ecuador, México, etc.), y, además, regular las relaciones inter-étnicas cuando sea necesario³⁴⁶. En estos casos los problemas culturales de naciones diferentes en el mismo territorio y bajo un mismo manto institucional del Estado, exige la potenciación de una sociedad civil donde el problema étnico, indígena en otros casos, tiene carta de igualdad con otros momentos de ese mismo sub-campo político. Los movimientos indígenas de Bolivia o Ecuador, que han podido destituir a un Presidente o paralizar un país durante largo tiempo, muestran el «pasaje» de un movimiento social que se hace presente en la sociedad civil, con una clara intención política, y que presiona a la sociedad política en cuanto tal. En este sentido el Frente Zapatista de Liberación Nacional se define a sí mismo como una fuerza alojada en la sociedad civil, y que «empuja» el crecimiento de otras fuerzas en el mismo sub-campo político para transformar el Estado. Veremos más adelante estos movimientos sociales que se transforman en actores políticos.

Además, en este momento, respondiendo a un manejo nuevo del campo político, el neoliberalismo lanza a ciertos sectores de la sociedad civil (identificada con la pequeña burguesía temerosa de lo popular empobrecido) contra los Estados postcoloniales cuando estos intentan reconstruir su estructura para defenderse del ataque de la globalización capitalista que impera sin ninguna regulación (que debiera comenzar a

establecer un «Estado de derecho» en el mercado mundial, en referencia a las transnacionales, al flujo del capital financiero a «paraísos fiscales», a mecanismos de endeudamiento de país de por sí pobres, con procedimiento de una gran falta de equidad, etc.). Se manipula a ciertos grupos de la sociedad civil, apoyada por la mediocracia, con el objetivo de la movilización de masas medias a fin de desestabilizar el poder democráticamente constituido, formulándose así un nuevo modelo de estrategia de la oposición política, que se ha orquestado por ejemplo desde el 2001 en Venezuela. Se lo denomina el «modelo de venezolización», que consiste en un manejo *mediocrático* de la sociedad civil con actores burgueses de clase media (que nunca habían con anterioridad ganado la calle) en contra de los regímenes o de políticos que defienden un cierto nacionalismo popular radical (tipo Hugo Chávez). La cuestión de la «opinión pública» —como veremos más adelante— ha cambiado radicalmente de naturaleza. La prensa, como medio escrito, exigía al lector la profundidad y el reposo de poder pesar argumentos. La libertad de prensa era una garantía de información. Por el contrario, la televisión, con su «metralla» de imágenes, obnubila por completo el proceso discursivo racional e *impone* de manera inmediata el contenido notificado por repetición, y por la *autoridad mistificada* de los medios públicos (aunque privados por su origen, intereses e intenciones). El *televidente pasivo* es conformado por la noticia ideológicamente orientada de manera no directa, pero fácilmente discernible por un *televidente crítico* (pero casi inexistente, porque no hay ningún tipo de educación crítica). De todas maneras la comunidad política va desarrollando de manera intuitiva una cierta conciencia crítica, pero que es totalmente insuficiente con respecto al efecto avasallador de la programación técnicamente orientada de la televisión, y en menor medida la radio. Volveremos sobre el tema.

4. *Los partidos políticos*

[342] Al considerar el origen histórico de los partidos políticos modernos³⁴⁷, se comprende mejor el sentido de esta institución ligada principalmente a la sociedad política. Debieran ser los vasos comunicantes entre la sociedad política (a la que pertenecen en sentido lato), la sociedad civil y el ámbito social (donde se «cruzan» otros campos prácticos, el económico, el ecológico, el cultural, etc.), que como el «árbol sagrado» maya tiene sus raíces en el suelto nutricio de lo social, su tronco en la sociedad civil y su follaje y frutos en la sociedad política. Cuando es algo más que una «maquinaria electoral» cumple una función insustituible en la democracia *representativa*, aunque deberán ser complementados con nuevas estructuras que organicen la democracia *participativa*. Empíricamente, sin embargo, su historia quizá nos manifiesta más sobre su naturaleza que una teoría puramente deductiva.

Siempre hubo, desde las fundaciones de las ciudades, grupos de personas que formaban una comunidad más influyentes que otros junto a

los que ejercían el Poder. Entre los chinos la escuela *legalista* se oponía en algún momento a la *confuciana*, y los emperadores se apoyaban en unos y perseguía a los otros. Las escuelas filosóficas entre los mandarines en realidad eran fracciones con opinión y poder político. En Egipto comunidades de sabios (o sacerdotes de los diversos dioses) constituían estructuras de poder. Entre los griegos en el *ágora* se reunían los miembros en torno a personas, o por barrios, o por intereses comunes. En Bizancio igualmente. Entre los islámicos, el Califato en un momento alienta a una escuela de derecho, y en otro momento a otra. Lo mismo los reyes medievales. Pero lo que denominamos «partido político» es un fenómeno moderno, europeo, y dependiente del adaptarse un método electivo, por votación, de los representantes a los órganos colegiados de gobierno, después del triunfo de la burguesía, y como manera de reemplazar el poder tradicional de la nobleza.

En la Revolución francesa en la Constituyente del 1789 los diputados, elegidos regionalmente entre los «notables» del lugar según diversas maneras, pero en general representantes de grupos oligárquicos sin ninguna representación popular, al reunirse en Versalles, algunos, como los bretones por ejemplo, provenientes de una misma provincia, se reunieron para aunar ideas. Trasladada la Constituyente a París, se reunieron en el convento dominico de Saint-Jacques, de donde se les denominó los «Jacobinos». Este grupo, el primero recordado por la historia, era simplemente un grupo de diputados. En el Parlamento de Frankfurt, en cambio, se reunían posteriormente por afinidades ideológicas: en el café Milani (extrema derecha), en el del Casino (centro derecha), en el hotel de Wurtemberg (centro izquierda), el de la calle Castiglione (izquierda), en el del hotel Mont-Tonnerre (extrema izquierda).

Pero, poco a poco, cuando hubo de pensarse en la reelección de los representantes comenzaron a organizarse Comité electorales, de amigos o correligionarios de los elegidos, los que crearon el otro polo de los futuros partidos: los diputados electos y los organismos de base responsables de su elección futura. Por lo general los partidos nacieron entonces «de arriba hacia abajo». En Inglaterra, por ejemplo, para crear unidad en las votaciones se «compraban» los votos de los diputados, y hasta había una *Patronage secretary*, pública, donde los diputados pasaban después de las votaciones a cobrar lo prometido. Había un como inspector («látigo»: *Whip*) que controlaba si había votado efectivamente como se había comprometido³⁴⁸.

La aparición de partidos nacidos «de abajo hacia arriba» es debido a los grupos de izquierda. En primer lugar, el sindicalismo, las *trade unions* británicas que en 1889 crean un organismo político (pasa del ámbito social a la sociedad política propiamente dicha) por la moción Holmes, que será el *Labour Party*. Existieron otros partidos socialistas, de origen parlamentario y de intelectuales. Al fin del siglo XIX, en Bélgica y Holanda nace el Partido conservador católico. Como los socialistas son partidos con organización social y de la sociedad civil antes de lograr representantes en los parlamentos.

Más organizado aún, pero de características propias de partidos nacidos en la clandestinidad, con métodos propios de las sociedades secretas, nacerá el partido bolchevique ruso, liderado por Lenin, por ejemplo. Cuando en 1917 pasa al ejercicio del poder conservará rasgos de su época clandestina, de allí la importancia de su Comité Central y su organización «de arriba hacia abajo».

Los partidos fascistas, en Italia (caso bien estudiado por Gramsci) y en Alemania (hacia el que se inclinará al comienzo de los años treinta Carl Schmitt, ya que coincidía con su crítica del liberalismo parlamentario del período de Weimar), tendieron a la constitución igualmente (que los comunistas) de un partido único.

El bipartidismo norteamericano que se sitúa en el origen de la organización de los partidos modernos, sigue un proceso distinto a los europeos, pero igualmente surgió desde grupos de diputados que organizaron sus comités electorales, teniendo una mínima diferenciación ideológica o social (aunque los demócratas más ligados a los sindicatos y los republicanos al gran capital), y no constituyendo mucho más que una «maquinaria electoral».

[343] En América Latina los primeros partidos en el sentido moderno nacen en el siglo xx. Con la ley Sáenz Peña de 1912 de elección universal en Argentina, y con la elección de una primera votación popular con padrón en 1918, se inaugura el sistema de elecciones con partido. El Partido Radical que surge de la revolución del 1890 llega al poder. Desde los años treinta, lentamente, los partidos populistas (desde 1918 Hipólito Irigoyen en Argentina, desde 1930 Getulio Vargas en Brasil, desde 1934 Lázaro Cárdenas en México, un modelo populista postcolonial, con valores que es necesario saber revalorizar en el presente), organizan una vida política unipartidista, que de todas maneras era quizá lo más factible y que permitió una maduración política que difícilmente hubiera tenido otra posibilidad. Su crisis desde 1954 (que comienza con la caída de Jacobo Arbenz en Guatemala) permitirá la toma del gobierno por parte de partidos desarrollistas primero y de creciente dependencia de Estados Unidos después. Las dictaduras militares (desde 1964 en Brasil, hasta 1984) interrumpen el poco de vida democrática acumulada, para posteriormente organizar débiles gobiernos de mayor dependencia ante el avance del neoliberalismo arrollador. En lento surgimiento en el siglo XXI de neopopulismos radicales de vocación nacionalistas, desde N. Kirchner, Luiz Inacio «Lulla» da Silva, H. Chávez, el Frente amplio en Uruguay, Evo Morales en Bolivia, etc., presagian novedades ante la crisis que produce una miseria creciente.

El sistema de partidos de la sociedad política puede ser muy diverso. Los hay unipartidista (como en Cuba), bipartidista (como Estados Unidos) o pluripartidista (en casi todos los países). A partir de la elección universal de representantes y por el principio de mayoría (dos instituciones cuya factibilidad concreta a mostrado eficacia, pero que no tiene detrás una teoría coherente) o de representación proporcional, a veces mixta, puede tener el partido una convocatoria más clasista (como

el *Labour Party* en su origen), ser expresión de comunidades religiosas (como las Democracias cristianas) o étnicas (como el Partido Nacional Escocés, el Nacionalista Vasco en España o el EZLN entre mayas), y recientemente, por ejemplo, a partir de los desafíos ecológicos (como los Partidos Verdes).

Los partidos son entonces una institución nacida a la sombra del Estado moderno, que cobra pronunciadas diferencias en diversas regiones. El Partido del Congreso de la India (de inspiración populistas postcolonial, impulsado principalmente por el mismo Mahatma Gandhi) no puede compararse con el Partido Comunista Chino (fundado por Mao Tze-Tung), aunque ambos han logrado gran estabilidad en el mantenimiento del control gobierno.

Mientras que en el centro del sistema (Europa, Estados Unidos, etc.) hay como un «desalineamiento partidista», cansancio político³⁴⁹, no puede decirse lo mismo en la periferia. Veremos en la *Segunda sección* de esta obra esta problemática. En el centro, una cierta crisis del Estado de bienestar dio lugar a la etapa thatcherista (1979-1990) y reaganiana. Esto fue debido, según algunos, a una «sobrecarga del Estado» —que habiendo prometido más y más desde el final de la segunda guerra mundial, no pudo ya pagar la seguridad social, la asistencia de enfermedades, la educación, etc. Para otros fue una «crisis de legitimación», aunque las causas de esa crisis eran aproximadamente las mismas (falta de recursos).

En la periferia postcolonial, por el contrario, el nacimiento, la organización y la crisis de los partidos políticos sigue en cambio completamente otra secuencia. En el período de entre guerras, el surgimiento de una cierta burguesía nacional permitió el origen de los partidos populistas (partidos con un proyecto nacional, anti-imperialista, de burguesía industrial, de afirmación de la identidad cultural, etc., como en Indonesia con Sukarno, con Nasser en Egipto, y con los nombrados en América Latina) o francamente revolucionarios (como en China, Vietnam, Cuba, etc.). La crisis del Estado populista comenzó, como hemos indicado, en 1954 (cuando Estados Unidos termina de organizar su hegemonía global del capitalismo mundial en tiempos de la Guerra fría).

Pero, paradójicamente, cuando en el «centro» se habla de crisis del Estado, en la periferia se piensa en la reorganización del Estado para hacer frente al avance neoliberal que destruye las economías (y los mercados) periféricos. Este des-tiempo o procesos sin sincronía, no es advertido fácilmente en la filosofía política de Estados Unidos y Europa, y se piensa como si el mundo palpitará con un mismo ritmo político. Pero no es así.

Lo que necesita en este momento la periferia postcolonial son partidos que dejen de ser «maquinarias electorales» y se transformen en «escuela de política». Que desde abajo hacia arriba, hundan sus raíces en los desafíos sociales, materiales, y sepan formar representantes que responsablemente puedan elaborar proyectos políticos que la hora exige. Ciertamente el nivel *material* (ecológico, económico y cultural) tiene una prioridad angustiante, y los partidos serán juzgados y elegidos por

su capacidad en la solución de estos problemas materiales, en primer lugar.

Veremos más adelante otras exigencias *formales*, de legitimidad, de democracia, que son igualmente esenciales. Al tratar el problema de la democracia (en el § 23 y 25) deberemos abocarnos a algunos aspectos referentes a los partidos, ya que se encuentran íntimamente ligados³⁵⁰.

La estructura, el estilo, el método para elegir a sus dirigentes y sus candidatos a representantes, su proyecto, la formación disciplinada de la voluntad de sus miembros, todo, presagia el tipo de gobierno que cumplirán. Quien no ha sido profundamente democrático en sus propias elecciones; quien no se ha ocupado fraternalmente por los miembros del partido, mal podrá hacerlo cuando sea gobierno. El partido es una «escuela» de política, es un mini-Estado, donde se atrae a la juventud (las próximas generaciones) y donde se forman los «cuadros» (dirigentes y representantes con espíritu de servicio a la comunidad). Repitiendo, una «maquinaria electoral» es una caricatura de partido que puede ser útil en los Estados del «centro», donde tiene una estructura económico-militar dominante; pero no es sostenible en la periferia donde el estado de post-tracción es humillante y destructor.