



Estudios Sociales Contemporáneos
ISSN: 2451-5965
e-contemporaneos@uncu.edu.ar
Universidad Nacional de Cuyo
Argentina

Frías, Javier Ignacio
Repensando la disolución del Estado. Poder político y soberanía popular en Enrique Dussel [*]
Estudios Sociales Contemporáneos, núm. 21, 2019, Julio-Diciembre, pp. 129-145
Universidad Nacional de Cuyo
Ciudad de Mendoza, Argentina

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=645967407007>

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

redalyc.org

Sistema de Información Científica Redalyc
Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto



— R E V I S T A —
**ESTUDIOS SOCIALES
CONTEMPORÁNEOS**

e-ISSN 2451-5965



Repensando la disolución del Estado. Poder político y soberanía popular en Enrique Dussel*

**Rethinking the dissolution of the
State. Political power and popular sovereignty in
Enrique Dussel**

Frías, Javier Ignacio

Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad
Nacional de Cuyo, Argentina

javierfrias91@hotmail.com

Enviado: 26/2/2019 - Aceptado: 2/5/2019

“Frías, Javier Ignacio (diciembre de 2019). Repensando la disolución del Estado. Poder político y soberanía popular en Enrique Dussel. En Revista de Estudios Sociales Contemporáneos N° 21, IMESC-IDEHESI/CONICET, Universidad Nacional De Cuyo, pp. 129-145”

* Artículo resultante de la ponencia presentada en I Coloquio IDEHESI “El Estado: problemas, debates y perspectivas. Encuentro multidisciplinario de investigación” (Mesa 7: “El Estado como problema teórico: abordajes y debates”).

Resumen

Enrique Dussel ha dedicado los últimos 20 años de su labor intelectual a repensar la praxis política desde los oprimidos procurando superar las concepciones negativas del poder que según el autor han primado en toda la filosofía moderna. El clima teórico en el que Dussel ha abordado estos temas coincidió con la emergencia de corrientes que buscaron alternativas al neoliberalismo en la experiencia horizontal de los nuevos movimientos sociales, lo que llevó al autor a poner la cuestión clásica de la "extinción del Estado" como uno de los ejes de sus intervenciones en el campo de la filosofía política.

¿En qué sentido sigue teniendo validez, hoy, el planteo marxista de la disolución del Estado? En este trabajo exploramos las estrategias teóricas que emplea Dussel para formular dicho problema bajo nuevos términos. Así, a través del repaso por las categorías dusselianas, su concepción del poder, sus reflexiones en torno a la democracia y su insistencia en la riqueza analítica del concepto de pueblo intentamos rastrear las claves de lectura y las operaciones teóricas con que el autor retoma algunos de los tópicos del debate acerca de la relación entre Estado, democracia y luchas populares en el contexto del llamado "capitalismo tardío".

Palabras claves: estado, poder, pueblo, democracia, capitalismo

Abstract

Enrique Dussel has spent the last 20 years of his intellectual work rethinking political praxis from the oppressed, trying to overcome the negative conceptions of power that according to the author have prevailed in all modern philosophy. The theoretical climate in which Dussel has addressed these issues coincided with the emergence of currents that sought alternatives to neoliberalism in the horizontal experience of the new social movements, which led the author to put the classic question of the "extinction of the State" as one of the axes of his interventions in the field of political philosophy.

In what sense does the marxist proposal of the dissolution of the State continue to be valid today? In this paper we explore the theoretical strategies used by Dussel to formulate this problem under new terms. Thus, by reviewing the dusselian categories, their conception of power, their reflections on democracy and their insistence on the analytical richness of the concept of the people, we try to trace the reading keys and the theoretical operations with which the author it takes up some of the topics of the debate about the relationship between State, democracy and popular struggles in the context of the so-called "late capitalism".

Keywords: state, power, people, democracy, capitalism

1. Introducción: De la disolución de las teorías del Estado a las teorías de la disolución del Estado

Tal como ha sostenido Razmig Keucheyan (2013), todo esfuerzo por cartografiar y sistematizar la heterogénea producción de los pensamientos críticos contemporáneos debería comenzar por entender a los mismos en tanto teorías de la derrota. Caracterización que encuentra sentido en el hecho de que sus campos de reflexión se abren camino en el contexto político de finales de siglo XX, un terreno decididamente esquivo para las distintas expresiones de izquierda producto de la proliferación de dictaduras militares en América Latina, la caída del Muro de Berlín, la llamada “crisis del marxismo” y el advenimiento de la mundialización neoliberal como programa hegemónico a lo largo y ancho del mapa global.

Para los autores que pueden inscribirse en dicho campo intelectual, aquel derrotero histórico de finales de siglo suscitó la obligación de revisar, cuestionar y reformular los temas y supuestos que habían animado la producción de las teorías clásicas. Así, cuestiones como el Estado, el poder, la democracia, el socialismo, la revolución y la producción de subjetividad fueron repensadas a la luz de las frustraciones políticas de los años precedentes.

Aquella circunstancia ciertamente generó las condiciones para que los nuevos pensamientos críticos desarrollaran una producción teórica sumamente dinámica y creativa. Debemos a ese proceso de revisión intelectual aportes por demás sugerentes como los que han surgido de las intervenciones de Žižek, Badiou, Negri, Laclau, Mouffe, Buttler, Rancière, Agamben, Dussel, García Linera, entre otros; contribuciones que, en su conjunto, han terminado por moldear un espacio de diálogo recíproco altamente productivo.

No obstante, aquel periodo de balances y autocríticas significó, en ocasiones, no ya una reformulación de los grandes temas de la sociología y la teoría política desde nuevas ópticas, sino un definitivo abandono de algunas problemáticas clásicas que parecían estar lejos de perder toda vigencia en cuanto a su capacidad explicativa de los interrogantes que plantea la dinámica global del capitalismo contemporáneo.

En nuestra región este desinterés fue especialmente visible en lo referido a las teorías del Estado. En efecto, uno de los giros temáticos que sufrió el debate académico tras lo que Raúl Burgos (2004) denominó el “nuevo viraje renovador” del pensamiento de la izquierda latinoamericana fue, justamente, el desplazamiento de la cuestión estatal como objeto de estudio por el análisis más coyuntural y politológico en términos de regímenes políticos (Lesgart, 2011).

En aquellos años, la necesidad de buscar herramientas para combatir el autoritarismo de los gobiernos militares obligó a emprender una defensa de la democracia como objetivo en sí mismo. Si en el terreno político la revalorización de la democracia permitió sentar consensos defensivos mínimos, en el plano teórico dicha apuesta no estuvo exenta de reduccionismos institucionalistas que terminaron por disociar la democracia y el Estado de la naturaleza de las relaciones sociales que los constituyen.

En férreo cuestionamiento a la deriva formalista, a partir de los años 90’ un conjunto de corrientes teórico-políticas buscaron alternativas en la lógica

autogestiva de los nuevos movimientos sociales. El diagnóstico de estas posturas fue renuente a identificar en las concepciones estado-céntricas un factor crucial para explicar las derrotas de los sectores populares en los años previos. Activada principalmente por las novedosas experiencias del zapatismo, el cooperativismo y el asambleísmo popular, y refrendada por una variedad de autores (Hardt & Negri, 2000; Holloway, 2002; Zibechi, 2006; entre otros), la vieja proclama marxista de la “disolución del Estado” volvió, así, a adquirir carácter programático con el desarrollo de las nuevas teorías horizontalistas.

En medio de este debate, y tras un largo periodo de estudio minucioso de las cuatro redacciones de *El Capital*, Enrique Dussel se dio a la tarea de continuar la crítica marxista de la economía en el terreno de la política. Con la izquierda autonomista como interlocutora permanente, y bajo la premisa de que en Marx no existió un tratamiento sistemático del campo político, el filósofo nacido en Mendoza ha dedicado las últimas décadas de su producción filosófica a desarrollar las categorías teóricas que le permitieran construir lo que ha dado en llamar una “Política de la liberación” (Dussel, 2007; 2009b).

Ha pasado ya un tiempo prudencial desde la emergencia de esas discusiones al interior del pensamiento crítico contemporáneo, pero los puntos nodales de dicho diálogo siguen abiertos. ¿En qué sentido sigue teniendo validez, hoy, el planteo marxista de la disolución del Estado? En las líneas que siguen exploraremos los aportes de la filosofía política dusseliana para situar dicho problema desde un nuevo enfoque, procurando que el reconocimiento de las operaciones teóricas y las estrategias de lectura del autor nos ofrezca algunas coordinadas filosóficas y políticas para repensar la relación entre Estado, democracia y clases populares en el horizonte de la praxis emancipatoria.

2. El poder en el pensamiento político moderno

Hacia una filosofía política crítica, publicada en 2001, inaugura lo que podría considerarse la quinta etapa de la producción intelectual dusseliana. Si en *El Capital* Marx había emprendido una crítica de todo el sistema de categorías de la economía-política burguesa, la tarea vacante para Dussel consistía ahora en continuar esa labor en el campo político (Teruel, 2010). Es por ello que, para el autor mendocino, todo diálogo crítico con el programa de “cambiar el mundo sin tomar el poder” debía comenzar, no por una defensa reciclada del momento del asalto al poder, sino por un replanteo completo del concepto de poder mismo (Puerta, 2012).

De acuerdo con Dussel, la filosofía política burguesa no puede ser desentendida de la modernidad eurocéntrica y del ego conquiero que le permite a Europa constituirse en el centro del sistema-mundo capitalista a partir del siglo XVI¹. Para el autor, la visión moderna del poder será, en buena medida, tributaria de aquel proceso histórico: es en el contexto de la “experiencia existencial de no tener ya ningún señor sobre el ego eurocéntrico como se irá formulando una concepción

¹ Dussel sostiene que el ego cogito cartesiano del siglo XVII está previamente fundado por el ego conquiero del colonialismo europeo, antecedente histórico sin el cual es impensable la modernidad capitalista.

del poder exclusivamente como dominación” (Dussel, 2009b: 22).

Aquella noción negativa atravesará, para Dussel, toda la teoría política moderna desde Maquiavelo y Hobbes hasta Habermas. Es la caracterización que puede rastrearse en la “voluntad de poder” nietzscheana, o en la definición clásica de Weber (1999), según la cual el poder sería la “probabilidad de imponer la propia voluntad dentro de una relación social, aun contra toda resistencia y cualquiera que sea el fundamento de esa probabilidad”, mientras que la dominación supondría “la probabilidad de encontrar obediencia a un mandato de determinado contenido entre personas dadas” (p.43).

El filósofo mendocino entiende que el propio Marx es heredero de aquella concepción despectiva del poder, lo que en parte explicaría su “negatividad intransigente para con la política” (Mészáros, 2006; citado en Dussel, 2011: 50). En opinión del autor, las derivas economicistas de lo que se ha dado en llamar el marxismo vulgar, si bien no están habilitadas por la complejidad de la obra de Marx, sí al menos pueden ser comprendidas por el hecho de que el pensador alemán no abordó con sistematicidad las determinaciones del campo político. Toda la cuestión de la “disolución del Estado” debe ser pensada en el marco de aquellas limitaciones y, por tanto, amerita un tratamiento nuevo.

3. La ruptura dusseliana

Como destaca Keucheyan (2013), una de las operaciones teóricas que producirá el despliegue del pensamiento político contemporáneo en relación a esta temática son los sucesivos intentos por complejizar las concepciones del poder y del Estado abandonando aquella imagen que los presentaba como mera dominación represiva.

Este esfuerzo puede reconocerse típicamente en la obra de Foucault, para quien la ruptura con la vieja caracterización del poder debía moverse en dos sentidos: a) contra la visión unilateral-vertical del poder había que desarrollar una concepción relacional en la que el poder se disemina horizontalmente a través de todo el tejido social; y b) a la idea de represión debía oponérsele una concepción productiva según la cual el poder no sólo domina prohibiendo, sino también produciendo placer, entretenimiento o deseo.

Se trataba de un proceso de reformulación crítica que, en el campo del marxismo, ya habían inaugurado autores como Antonio Gramsci y Louis Althusser, en el intento por teorizar los resortes ideológicos con que cuenta el Estado moderno para producir consentimiento entre los dominados. Desplazamiento que también podrá encontrarse en los aportes de la Escuela de Frankfurt o, más contemporáneamente, en la conocida reformulación de Bourdieu a la definición weberiana de Estado, en la que éste último ya no sería sólo el monopolio de la violencia legítima sino más precisamente el monopolio de la violencia simbólica legítima.

Enrique Dussel reivindicará estas apuestas teóricas por complejizar la idea de poder en un plano que, a riesgo de equivocarnos, consideraremos estratégico-operativo. No obstante, las considerará insuficientes, pues, para el autor era necesario emprender una ruptura de tipo ontológica con la noción moderna de poder. Esto es, ya no se trataba de advertir que el poder no domina sólo

reprimiendo como acertadamente sostuvo Foucault, sino de plantear algo más disruptivo: el poder, en su esencia, no puede ser pensado como dominación.

Así, contra las visiones degenerativas del concepto de poder propias de la filosofía moderna, Dussel sostendrá una concepción positiva del poder apoyada en la voluntad de vivir, como esencia o fundamento absoluto del poder político.

El mundo o campo político se abre desde la realidad como viviente, como corporalidad humana; se abre desde el fundamento de la vida humana como voluntad, como el querer ontológico de la vida, que tiene el poder [...] de poner los entes, las mediaciones, las posibilidades como condiciones (Bedingungen) de la permanencia y aumento de la vida. (Dussel, 2009b: 52)

Antes que el poder defectivo como “poder-sobre” de Holloway, el poder es “poder-poner” los medios para la reproducción de la vida (Dussel, 2004). “Poder empuñar, usar, cumplir los medios para la sobrevivencia es ya el poder” explica Dussel (2006: 24). La vida humana, arraigada en una ancestral “voluntad de vivir” de tendencia comunitaria, se convierte de esta manera en el fundamento material del poder político.

Y esta concepción reclama anticipadamente una nueva relación entre política y poder. Pues, para Dussel la vida humana no es sólo el querer-vivir de la voluntad, sino también el saber-vivir que implica poner en juego un conjunto de razones práctico-políticas. De modo que la política será, para el filósofo mendocino, la actividad que organiza y promueve la producción, reproducción y aumento de la vida de los miembros de la comunidad.

4. Desdoblamiento del poder político: potentia y potestas

Dussel entiende que el desarrollo de las categorías del campo político desde una perspectiva crítica debe seguir la recomendación metodológica de Marx de ir de lo más abstracto a lo más concreto. Por eso su recorrido conceptual comenzará por lo que denomina el momento “arquitectónico” de la política. En vistas a desplegar los pilares de su lectura afirmativa del poder político, el filósofo mendocino acudirá a la obra de Spinoza para distinguir las nociones de potentia y potestas.

En ese sentido, el autor llamará potentia al poder que tiene la comunidad política “como una facultad o capacidad que le es inherente a un pueblo en tanto última instancia de la soberanía, de la autoridad, de la gobernabilidad, de lo político” (Dussel, 2006: 27). La potentia, como punto de partida, como esencia o fundamento de lo político, carece de existencia real, empírica. Es una facultad que se tiene o no se tiene, pero que en sentido estricto nunca se “toma”. Es todavía poder en-sí, auto-referencia soberana de la comunidad política.

Para devenir real debe existir un proceso de institucionalización. Dussel denominará potestas al poder fuera-de-sí. La escisión entre potentia y potestas, es decir la aparición de funciones diferenciadas expresadas en instituciones (incluido el Estado como macro-institución) que permiten que el poder del pueblo tenga existencia empírica, marca, para Dussel, la constitución específica de la política.

El poder de la comunidad (potentia) se da instituciones políticas (potestas) que son ejercidas delegadamente por representantes elegidos para cumplir con las exigencias de la vida plena de los ciudadanos (esfera material), con las exigencias del sistema de legitimidad (esfera formal), dentro de lo estratégicamente factible [esfera de factibilidad]. (Dussel, 2006: 36)

El representante no actúa sino como autoridad que ejerce delegadamente el poder de la comunidad; por tanto, debe obrar escuchando las exigencias y reclamos del pueblo. Al ejercicio delegado del poder que cumple con la pretensión política de justicia Dussel lo llamará poder obediencial, en línea con la proclama zapatista que sostiene: “los que mandan, mandan obedeciendo”.

No obstante, si para Dussel el momento de la “re-presentación” como objetivación de la potentia en la potestas es absolutamente necesario, al mismo tiempo es ambiguo, puesto que el poder delegado puede fetichizarse, autoafirmarse como la sede última del poder. Fetichismo supone para el filósofo mendocino una “inversión espectral” según la cual “lo fundado aparece como fundamento y el fundamento como fundado” (Dussel, 2006: 42). El representante olvida que su autoridad deviene de la delegación y su poder se vuelve autorreferencial. La potentia se ve des-potenciada, la potestas se desconecta de su origen. Ahora los que mandan, “mandan mandando”.

De esta manera, queda claro el esfuerzo de Dussel por reformular radicalmente la definición weberiana del poder. Si para el sociólogo alemán las instituciones dominan exigiendo obediencia de la sociedad, para Dussel, en cambio, es el poder como voluntad consensual de la comunidad el que exige obediencia de la autoridad. Es decir, en la óptica dusseliana toda la problemática del poder en Weber está invertida: allí el poder fetichizado aparece como el poder en sí mismo.

La imagen del Estado como mera represión remitiría unilateralmente a este momento degenerativo o autorreferencial de la potestas, mas no a las instituciones en general ni a su fundamento positivo en el poder soberano de la comunidad política. Según Dussel, sería esta visión reductivamente negativa del poder y de las instituciones la que explicaría el “nihilismo político” anti-Estado de las izquierdas autonomistas (Dussel, 2004).

5. La comunidad política se escinde: el pueblo como bloque social de los oprimidos

Estamos todavía en el nivel arquitectónico del recorrido dusseliano. Resulta interesante advertir que, en este plano, cuando Dussel necesite explicar el proceso de fetichización del poder las respuestas asumirán un registro estrictamente moral (Puerta, 2012). Es decir, el ejercicio autorreferencial del poder es presentado a partir de la figura de un burócrata que se “corrompe” en razón de las funciones que le han sido delegadas.

En un pasaje de las 20 tesis este tratamiento moralizante se vuelve completamente transparente. Allí, Dussel (2006) sostiene que “el fetichismo comienza por el envilecimiento subjetivo del representante singular, que tiene el gusto, el placer, el deseo, la pulsión sádica del ejercicio omnipotente del poder fetichizado sobre

los ciudadanos disciplinados y obedientes” (p.43).

El problema de esta manera de presentar la desviación del poder delegado es que pretende agotar en la temática de la “corrupción” las múltiples tensiones que se derivan de la relación entre representante y representado. En el mismo sentido, es pertinente la pregunta que se hace Retamozo (2007) cuando intenta desglosar el concepto dusseliano de poder obediencial; esto es, ¿a quién debería escuchar el poder obediencialmente ejercido teniendo en cuenta la probabilidad de que en una comunidad política existan muchas “voces” distintas?

Estos puntos ciegos de la propuesta de Dussel están ligados al nivel sumamente abstracto en que se desenvuelven sus categorías en el plano arquitectónico. Para resolver aquellos interrogantes deberá, por tanto, avanzar hacia un nivel de análisis más concreto: el momento de la praxis política por la transformación del orden vigente.

Si en la primera parte de sus 20 tesis Dussel utiliza los conceptos de comunidad política y pueblo de manera indistinta, en la segunda parte, de mayor concreción, el autor comenzará por precisar la diferencia entre ambas categorías. En consecuencia, Dussel dirá que la comunidad política designa al referente intersubjetivo del orden político vigente, siendo aquella entidad “todavía una abstracción, sin las contradicciones y conflictos que necesariamente la atraviesan siempre” (Dussel, 2006: 87).

El pueblo, en cambio, no es la totalidad de la comunidad política, sino tan sólo una parte que establece una fractura interna dentro de la misma. Dussel define, de esta forma, al pueblo como un “bloque social de los oprimidos y excluidos”. Para el autor se trata de un “bloque” en la medida en que el pueblo es una articulación política contingente, atravesada por contradicciones en su interior. Dicho bloque es “social”, porque deriva de los conflictos práctico-materiales de una sociedad. Y es de los “oprimidos y excluidos” dado que lo conforman tanto los sectores explotados de un sistema económico como el “resto escatológico” o los expulsados de ese sistema (Dussel, 2006: 92).

Si bien en esta parte de su discurso filosófico Dussel pareciera discontinuar de manera definitiva los conceptos de comunidad política y pueblo, a los fines teóricos aquí optaremos por englobar bajo la categoría de pueblo a ambos fenómenos. Es decir, para nosotros pueblo será tanto el referente global de la comunidad política como la parte negada de aquella en el sentido de lo plebeyo o los de abajo. Al margen de que el autor no mantenga esta doble acepción, más adelante demostraremos que es desde esa ambigüedad referencial que puede aprovecharse toda la riqueza conceptual del término.

Al poder popular que emerge creativamente en los momentos de transformación parcial o total del orden instituido Dussel lo llamará hiperpotencia. Dicha aparición fenoménica del disenso de las víctimas sienta el “estado de rebelión” que el autor concibe contra el “estado de derecho” de la democracia liberal y el “estado de excepción” de la democracia liberal devenida autoritaria.

Así, las jornadas de 2001 en Argentina graficarían a la perfección este advenimiento del estado de rebelión contra el estado de sitio gubernamental, pues “bajo la consigna: ‘que se vayan todos’ [...] la hiperpotencia recordaba a la potestas quién es la última instancia del poder” (Dussel, 2006: 98). Esa eventualidad emergente

del pueblo como bloque de los oprimidos es la que le permite a Dussel redefinir teóricamente el lugar estratégico que le compete al Estado y a la democracia en la lucha emancipatoria.

6. Los alcances de la metáfora: la disolución del Estado

Tras el repaso que hemos hecho, ya estamos en condiciones de situar el problema de la “disolución del Estado” desde la óptica dusseliana. Anteriormente señalamos que para nuestro autor el tratamiento reductivo de las instituciones políticas por parte de las teorías autonomistas proviene de un abordaje incorrecto de la cuestión del poder.

Pues bien, en la mirada del filósofo mendocino la institución es “una relación heterogénea y funcional de sujetos, intersubjetiva, que aumenta la factibilidad en la reproducción y desarrollo de la vida humana”. La necesidad de dicha relación está fundada antropológicamente: el ser humano, como ser viviente, requiere de satisfactores. Y estos, junto a las demás mediaciones para la vida (lingüísticas, familiares, políticas, etc.) “necesitan ser producidos en comunidad, distribuyendo las funciones ordenadas en un todo institucional que permite la permanencia y el aumento de la vida de la comunidad” (Dussel, 2004: 7).

De acuerdo con el autor, el error de las retóricas anti-poder es proponer un retorno a la *potentia* popular originaria, obviando que la misma no tiene existencia empírica y que sólo deviene real a partir de las mediaciones institucionales que ejercen delegadamente el poder de la comunidad como fundamento. Contra esa ilusión, Dussel (2004) impulsa una suerte de realismo crítico que sugiere: “porque es imposible que todos los ciudadanos sean perfectos, las instituciones son necesarias. Pero porque las instituciones no pueden ser nunca perfectas, es necesario siempre transformarlas” (p.12).

El proyecto de “transformar el mundo sin tomar el poder” es, desde este punto de vista, doblemente inexacto. En primer lugar, porque para Dussel el poder, en tanto facultad de la comunidad política, no se “toma”. El poder que se toma, en todo caso, es el de la potestas o las mediaciones de dicho poder en-sí. Y en segundo lugar porque si la práctica política que pretende transformar el mundo no se dirigiera a las instituciones cometería una contradicción performativa, puesto que no se puede “transformar” la nada. “Lo que se trans-forma es lo ya ‘formado’. Se le cambia la ‘forma’ ya dada” (Dussel, 2004: 8).

Es por eso que Dussel dirá que la proclama marxiana de la “disolución del Estado” no puede tener sino el carácter de un postulado. Es decir, es una idea regulativa, un principio de orientación material de la acción, lógicamente pensable, pero empíricamente imposible. El acto de intentar como posible un modelo imposible es lo que Franz Hinkelammert denomina una “ilusión trascendental”. Para nuestro autor, el gesto anarquista de proyectar empíricamente la extinción del Estado le quitaría al marxismo el suelo bajo sus pies, imposibilitándolo de toda acción político-estratégica factible.

Frente a dicho exceso, en Dussel (2006) el postulado político de la disolución del Estado se enunciaría de la siguiente manera: “obra del tal manera que tiendas a la identidad (imposible empíricamente) de la representación con el representado, de manera que las instituciones del Estado se tornen cada vez lo más transparente

posibles, lo más eficaces, lo más simples, etc.” (p.152).

7. Hacia una democracia legítima y factible

Ahora bien, si en el nivel de la transformación concreta del orden vigente el pueblo irrumpe como bloque social de los oprimidos imprimiéndole una fractura interna a la comunidad política, podría deducirse, entonces, aunque Dussel no lo haga, que al igual que la disolución del Estado, su propuesta del poder obediencial también constituye un postulado político. Esto es, en la medida en que la comunidad está atravesada por intereses contrapuestos, la obediencia de la potestas no puede ser más que una idea regulativa imposible de alcanzar empíricamente.

Nuestra hipótesis en ese sentido es que dichos postulados configuran los dos principios orientadores que le permiten a Dussel repensar la dinámica democrática bajo nuevos parámetros. Pues, nótese que en el origen etimológico de la palabra democracia como “poder del pueblo” están contenidos los dos conceptos (demos y kratos) que son medulares en la filosofía política del pensador mendocino.

Por un lado, hemos visto que el poder político (kratos) se encuentra “desdoblado” en el discurso dusseliano a partir de las nociones de potentia y potestas (Herrera, Arias, & Colín, 2016). El poder en-sí, autogobierno del pueblo sin mediación institucional, no existe fácticamente. De ahí el postulado de la disolución del Estado como pretensión de alcanzar la máxima transparencia entre representante y representado.

Pero, retomando nuestra sugerencia previa, el pueblo (demos) también presenta un hiato constitutivo, simultáneamente como comunidad política y como bloque de los oprimidos. Para Dussel la comunidad política es una abstracción irrepresentable ya que en ella siempre hay un “resto” no escuchado por el ejercicio delegado del poder. De ahí el carácter de “postulado” de la noción de poder obediencial, como pretensión de que las instituciones políticas tiendan a obedecer el mandato de los afectados.

Así, disolución del Estado y poder obediencial son las dos ideas reguladoras que intentan suturar idealmente la complejidad de la democracia en tanto siempre mediada por la representación y ejercida por actores sociales nunca homogéneos ni iguales entre sí. Ello explica que, en la lectura de nuestro autor, la oposición entre representación y participación sea una falsa contradicción. Contra el formalismo de la democracia liberal que fetichiza las instituciones representativas negando toda participación, y contra la utopía anarquista que postula la participación sin ejercicio delegado del poder, Dussel sostiene la necesidad de que la democracia conciba la reciprocidad dialéctica entre los momentos de la participación y la representación para ser legítima y factible a la vez.

Ahora bien, estos dos elementos que se co-determinan no poseen igual relevancia política en la filosofía dusseliana. Por ser la esencia del ejercicio del poder, “la democracia participativa tiene prioridad absoluta sobre toda ‘delegación’ del poder, es decir, sobre la democracia representativa”. La participación “es el modo primigenio del ser-político” argumenta Dussel, ya que, en definitiva, sin la misma

desaparecería lo político y la comunidad como tal (Dussel, 2011: 29 y 35).

8. La imposibilidad del pueblo

Desde sus tempranas obras en la década del 70', Enrique Dussel ha venido insistiendo acerca de la centralidad de la categoría pueblo para pensar la praxis política en la periferia latinoamericana. Para nosotros, en la formulación de una democracia participativo-representativa, la noción de pueblo adquiere toda relevancia teórica, desde Dussel, y más allá de él.

Como ha sostenido Giorgio Agamben, es la propia ambigüedad del término pueblo, en la medida en que designa tanto al referente constitutivo de la política como a los excluidos de la misma, la que le otorga toda la productividad analítica a dicha categoría. El pueblo, en ese sentido, "lleva ya siempre consigo la fractura biopolítica fundamental. Es [...] lo que no puede pertenecer al conjunto en el que está ya incluido siempre" (Agamben, 2010: 33).

Esa dualidad semántica explica que el pueblo no pueda pensarse como sujeto histórico substanciado, sino como una construcción, un acto político por medio del cual una parte de la sociedad (la parte de los que no tienen parte, dirá Rancière) intenta disputar la representación dominante de la comunidad en la que no se ve reflejada. En palabras de Laclau (2005), si la sociedad es un imposible, el pueblo es el intento constante por darle nombre a esa plenitud ausente.

En esa brecha que se abre entre la comunidad toda y su representación se juega la práctica democrática puesto que, al menos formalmente, la democracia no es otra cosa que la lucha política entre los diversos pueblos de una sociedad por erigirse en Pueblo con mayúsculas, representación pretendidamente universal de la sociedad en su conjunto.

Como hemos señalado en un trabajo anterior (Frias, 2019), estas consideraciones se sitúan en un registro distinto al de Enrique Dussel puesto que, aun reconociendo su crítica a las teorías formales de lo político, aquí el "pueblo" no es sólo la articulación histórica de grupos y clases sociales subalternas, sino más ampliamente un significante en disputa.

Al respecto, creemos que la comprensión del pueblo como constructo simbólico se vuelve más rica en términos teórico-metodológicos ya que permite dar cuenta de la variedad de sectores sociales y contenidos ideológicos que se entrecruzan en la lucha por la resignificación de lo popular. Ahora bien, este planteo sólo encuentra sentido en la medida en que se asuma que los desplazamientos hegemónicos del pueblo no se producen en el vacío sino en el contexto de relaciones histórico-sociales específicas que son las propias condiciones de posibilidad de la lucha hegemónica.

Esto quiere decir que el pueblo es el sujeto matricial de la democracia puesto que su fundamento reside justamente en esa tensión entre la parte y el todo, entre el Pueblo como representación imposible del conjunto, y el pueblo como el "resto" plebeyo no representado. Pero, al mismo tiempo, es porque el pueblo no es un mero fenómeno discursivo sino la expresión nunca transparente de conflictos

materiales que estructuran lo social, que la democracia no pasa simplemente por permitir la tensión entre la parte y el todo, sino por garantizar que todas las partes –y en especial las más afectadas– participen simétricamente de ese juego. Sólo desde el reconocimiento de esa materialidad de la democracia puede entenderse el énfasis dusseliano respecto de la anterioridad absoluta, ontológica y política, de la participación por sobre la representación.

9. Fortalecer el Estado para “disolverlo”

La puesta en marcha de una democracia participativa plena requiere, para Dussel, de un entramado institucional acorde. Es decir, el horizonte de la “disolución del Estado” como idea regulativa para la praxis política amerita no el retiro del Estado, sino un fortalecimiento del mismo. Aquello no significa necesariamente agrandar el Estado, sino crear una nueva estructura estatal más compleja en la que los momentos de la representación y la participación estén debidamente compensados.

“Al paquete de las instituciones estatales (potestas) hay que desatarlo, cambiarle la estructura global, conservar lo sostenible, eliminar lo injusto, crear lo nuevo” (Dussel, 2006: 151). Según la lectura dusseliana, el poder de la potestas no se toma en bloque para ser destruido, se lo reconstituye y se lo ejerce críticamente teniendo en cuenta las tres esferas de toda construcción institucional, es decir, intentando garantizar la satisfacción material de las necesidades (esfera material), en cumplimiento de las exigencias normativas de legitimidad democrática (esfera de legitimidad), dentro de las posibilidades políticas empíricas (esfera de factibilidad).

Así, la disolución del Estado desde un ejercicio obediencial del poder se juega, según Dussel, en tres planos interrelacionados. Se tiende, en primer lugar, a una identidad (aunque imposible) entre representante y representado. Segundo, las instituciones políticas deben volverse más transparentes procurando que los ciudadanos puedan participar fiscalizando a sus gobernantes. Por último, contra el “Estado mínimo” del neoliberalismo hay que construir un “Estado subjetivado”, como conciencia colectiva de todos los ciudadanos de la responsabilidad compartida en el funcionamiento adecuado de las instituciones bajo el lema “¡El Estado somos todos nosotros!”.

Es posible identificar en este último punto, un guiño de Enrique Dussel al autonomismo y las teorías del anti-poder. En este sentido, la oposición entre Estado y comunidad democrática directa constituye otra falsa contradicción para el filósofo mendocino (Dussel, 2009a). El despliegue político de los movimientos sociales es tanto más potente cuanto mayor sea la capacidad estatal para respaldar institucionalmente los procesos de autogestión y organización comunitaria.

10. Estado, democracia y capitalismo

Recapitemos lo dicho hasta aquí. Según vimos, la filosofía dusseliana sostiene que, a) la soberanía participativo-comunitaria del pueblo como potencia es la sede última del poder político; b) dicho poder sólo deviene real a partir de su

objetivación en un conjunto de mediaciones institucionales que el autor denomina potestas; c) el Estado es una macro-institución política necesaria para la reproducción de la vida de la comunidad; d) en tanto institución, el Estado siempre es imperfecto, se fetichiza, y, por ello, es susceptible de ser transformado.

Ahora bien, reconociendo que el Estado es una relación que posee miles de años de formación, lo que nos queda pendiente en este recorrido es avanzar hacia un nivel más concreto de análisis para preguntarnos por esa forma particular de organización estatal que es el Estado moderno. Es decir, si el Estado, en general, no puede disolverse empíricamente, ¿qué orientación debería adoptar la praxis política emancipatoria en relación al Estado “realmente existente” actual, que es el Estado moderno-burgués?

En referencia a este problema, Puerta señala que la teoría dusseliana no funda la institucionalidad política (es decir, la existencia misma del Estado) en la lucha de clases y que, por lo tanto, toda la explicación de la fetichización de la potestas queda reducida a la “corrupción” del representante. “Al no advertir Dussel la contradicción, el antagonismo, la lucha de clases en la potencia misma, el ciclo instituyente-instituido-fetichización retorna siempre, tal vez por la imperfección ontológica humana, a una suerte de pecado original” (Puerta, 2012: 79).

Tal como hemos destacado en un apartado anterior, nuestra interpretación es que estos déficits teóricos están fundamentalmente vinculados al nivel abstracto en que se despliega el sistema filosófico del autor mendocino. Pese a que Dussel no avanza de manera sistemática a un nivel de concreción mayor para poder resolver esta cuestión, sí pareciera esbozar algunas reflexiones que permiten rastrear su lectura de la relación entre Estado, acumulación capitalista y praxis transformadora.

A propósito de esto, al desarrollar la idea de un Estado subjetivado, Dussel planteará que a partir de dicha nueva construcción estatal “la institucionalidad se iría tornando transparente, la burocracia sería mínima, pero su eficacia e instrumentalidad en cuanto a la permanencia y aumento de la vida humana, sería máxima” lo que “supondría, claro está, una transformación radical del orden económico capitalista” (Dussel, 2004: 12; cursivas nuestras).

En una línea similar, si para nuestro autor el principio de legitimidad democrática supone la participación simétrica de los afectados, ello no implica, como acertadamente advierte Retamozo, una visión procedimental de la democracia. Muy por el contrario, “Dussel repara en la necesidad de las condiciones empíricas de simetría (materiales) de los ciudadanos para la participación”. En este sentido, “el principio de ‘igualdad’ funciona como un ideal normativo que el capitalismo tiende a vulnerar, generando mayores situaciones de asimetría y por lo tanto un déficit democrático” (Retamozo, 2007: 114-115).

Estos ejemplos indican que, en la perspectiva dusseliana, la construcción de un nuevo Estado de carácter democrático-popular que garantice la reproducción de la vida de la comunidad en los órdenes ecológico, económico y cultural supone, necesariamente, la superación del propio sistema capitalista. La razón de esta contradicción de fondo ha sido adecuadamente explicada por Eduardo Grüner (2002), pues, para este autor, el rasgo central de la modernidad es justamente la separación entre lo político y la política. Es decir, la supresión del poder constituyente por el poder constituido sería el modo de dominación específico del

capitalismo.

Grüner aclara que esta operación fetichista no comienza con el capitalismo, sino con la propia aparición de la Política como tal, a partir de Platón. Allí el “orden”, paradójicamente, debe sustraer de la República la participación espontánea de aquello que hace necesaria la existencia de un “orden”, esto es, el pueblo. Por eso la democracia, bien entendida, “es el Objeto Imposible de la Política: es lo político vuelto ‘causa perdida’ de la Política” (Grüner, 2002: 22).

Ahora bien, pese a que este desplazamiento de la potencia a manos de la potestas no es un invento del capitalismo,

sólo el capitalismo ha tenido que hacer de él un principio práctico, justamente porque es el sistema cuya misma condición de existencia –al menos, “emblemáticamente”, desde la Revolución Francesa– es el ingreso de las “masas”, del demos, en la vida pública: las necesita triplemente, para conformar un mercado mundial de consumidores que absorba los excedentes de la producción de mercancías, para producir ese excedente, y para legitimar el poder con su consenso, en una época en que ese poder ya no puede sostenerse sólo por las “coacciones extraeconómicas” [...] de la ideología religiosa o de la simple fuerza bruta. (Grüner, 2002: 22)

En síntesis, si, como advierte Dussel, la potestas corre siempre el riesgo de fetichizarse, de auto-afirmarse como la sede última de la autoridad, negando al poder comunitario en tanto fundamento; en la sociedad capitalista dicha inversión institucionalista adquiere carácter de necesidad puesto que es el primer sistema que reclama para su funcionamiento legítimo el concurso pretendidamente libre e igualitario de todos los ciudadanos. Así, el formalismo de la democracia representativa liberal será la respuesta política inevitable de la burguesía al peligro desbordante de las masas populares en su ejercicio soberano del poder.

11. Conclusiones: La naturaleza de clase del Estado no existe, ¡pero que la hay... la hay!

A lo largo de su diálogo con las posturas anti-institucionalistas, Dussel ha remarcado constantemente el hecho de que el auge de dichas teorías coincidió trágicamente con el despliegue del neoliberalismo a escala planetaria. La intuición del filósofo mendocino era que, aunque estuviera fundada en presupuestos distintos, la incursión crítica de las izquierdas autonomistas terminaba por echar más leña al fuego anti-estatal que fervorosamente venían avivando los promotores del libre mercado desde la década del 80’.

En nuestra opinión, aquella singular confluencia encierra una suerte de paradoja. Pues, si el programa neoliberal del “Estado mínimo” no significó, en absoluto, el fin del Estado, sino más bien el dismantelamiento de sus funciones sociales y la construcción de un aparato estatal robusto en beneficio de las facciones dominantes del capital; las teorías autonomistas, por su parte, negaban toda capacidad operativa al Estado en el reconocimiento e institucionalización de esos mismos derechos sociales.

Vale decir, en la cruzada contra el Estado, unos y otros le endilgaban distorsiones opuestas: o estorbo para la reproducción del capital en el caso del liberalismo

económico, o maquinaria de la dominación de clase según las izquierdas autonomistas. Y aquella contradicción en los diagnósticos revelaba, sintomáticamente, la naturaleza compleja del Estado moderno en su tensión constitutiva de ser, al mismo tiempo, un aparato estructural esencial para garantizar la acumulación capitalista y un campo de fuerzas en el que se condensan luchas sociales.

Como sea, es indudable que el aporte del autonomismo consistió en volver a poner en el centro de la escena los debates sobre la naturaleza social del Estado. Sin embargo, el riesgo siempre latente de aquellas intervenciones ha sido el de reemplazar el combate concreto contra el Estado capitalista por una disolución ideal-utópica del mismo². Tal como ha señalado Atilio Boron (2003),

por más que algunos teóricos hablen de la “desestatización” o el “descentramiento” del estado éste seguirá siendo por bastante tiempo un componente fundamental de cualquier sociedad de clases. Y más nos vale contar con diagnósticos precisos acerca de su estructura y funcionamiento, y con estrategias adecuadas para enfrentarlo porque la realidad del poder no se disuelve en el aire diáfano de la mañana gracias a una apasionada invocación a las bondades del “anti-poder” o del “contra-poder”. (p.11)

En el mismo sentido, Eduardo Grüner (2002) ha destacado que el hecho de que la falsa universalidad del Estado sea una construcción ideológica de las clases dominantes para ocultar que ese aparato sirve a sus intereses particulares no “le quita un gramo de peso –más bien se lo agrega– a la importancia de la lucha por la re-fundación de un ‘Estado nacional’ fuerte”, cuyo contenido debería ser preferentemente el de la democracia absolutista de la potencia popular, “pero que mientras tanto al menos brinde un máximo posible de protección contra la violencia del mercado ‘global’, la pobreza, la catástrofe sanitaria y educativa y la mediocrización de la política”. En cualquier caso, no se trata de caer en una confianza ingenua respecto del Estado burgués, sino de que “el Estado ahí está, en manos de quien está” (pp.45-46).

La gran virtud de la apuesta teórica de Enrique Dussel es la de ofrecer nuevas bases filosóficas para repensar la relación entre Estado y conflicto social evitando caer en lecturas reduccionistas. Su reconceptualización del poder en clave positiva, sus críticas a la falacia anti-institucionalista, la relectura de la “disolución del Estado” en los términos de un postulado político, el horizonte orientador del poder obediencial y la recuperación del concepto de pueblo como categoría medular para pensar en las limitaciones de la democracia representativa constituyen importantes herramientas que permiten situar la problemática del Estado bajo una nueva óptica crítica.

Estas aportaciones, sin embargo, de ninguna manera alcanzan para configurar los elementos exhaustivos de una teoría del Estado; más bien nos brindan algunas coordenadas filosóficas mínimas para avanzar en esa dirección. Esfuerzo, este último, que sin duda supondría poner a dialogar a Dussel con otros autores y

² Bonnet (2007) destaca, al respecto, que en la obra de Holloway el Estado aparece, por un lado, como una instancia central para la dominación capitalista y, por el otro, como un elemento al que la lucha anticapitalista no debería otorgar centralidad.

tradiciones teóricas.

En definitiva, lo que se vuelve relevante en el abordaje de nuestro autor es la invitación a abandonar toda visión unilateral del Estado como dominación o instrumento ajeno a la dinámica de clases, para pensarlo, en cambio, como un objeto polisémico, contradictorio, con múltiples determinaciones, con niveles variables de autonomía relativa y características específicas en cada tiempo y lugar. Creemos que ese es el espíritu que recorre la apuesta filosófica de Dussel, y, por otro lado, única vía desde la cual la problemática del Estado podría ofrecer toda su potencia analítica para impulsar una praxis crítica desde los sectores oprimidos.

12. Bibliografía

- AGAMBEN, G. (2010). Medios sin fin. Notas sobre la política. Valencia: Pre-Textos.
- BONNET, A. (2007). Imperio, Poder y Estado. Los recientes aportes de Negri y Holloway. En M. Thwaites Rey (comp.), Estado y marxismo: un siglo y medio de debates (pp.317-354). Buenos Aires: Prometeo.
- BORON, A. (2003). Poder, "contra-poder" y "antipoder". Notas sobre un extravío teórico político en el pensamiento crítico contemporáneo. Ponencia presentada al V Encuentro Internacional de Economistas sobre Globalización y Problemas del Desarrollo, (pp.1-17). La Habana, Cuba.
- BURGOS, R. (2004). Los gramscianos argentinos. Cultura y política en la experiencia de Pasado y Presente. Buenos Aires: Siglo XXI.
- DUSSEL, E. (2001). Hacia una filosofía política crítica. Bilbao: Desclee.
- DUSSEL, E. (2004). Diálogo con John Holloway (Sobre la interpelación ética, el poder, las instituciones y la estrategia política). Obtenido de Asociación de Filosofía y Liberación: <https://afyl.org/imagenes/holloway.pdf>
- DUSSEL, E. (2006). 20 tesis de política. México: Siglo XXI.
- DUSSEL, E. (2007). Política de la Liberación. Historia mundial y crítica. Madrid: Editorial Trotta.
- DUSSEL, E. (2009a). ¿Estado o comunidad? En: La Jornada, Obtenido de: <http://www.jornada.com.mx/2009/12/10/opinion/022a2pol>.
- DUSSEL, E. (2009b). Política de la Liberación. La arquitectónica. Madrid: Editorial Trotta.
- DUSSEL, E. (2011). Democracia participativa, disolución del Estado y liderazgo político. En E. Dussel, Carta a los indignados (pp.27-85). México: La Jornada Ediciones.
- FRIAS, J. (2019). El "pueblo" en disputa. Un recorrido crítico por las apuestas teóricas de Ernesto Laclau y Enrique Dussel. (Tesis de grado). Mendoza, Universidad Nacional de Cuyo. Facultad de Ciencias Políticas y Sociales.
- GRÜNER, E. (2002). La Tragedia, o el fundamento perdido de lo político. En A. Boron, & Á. de Vita (comps.), Teoría y filosofía política. La recuperación de los clásicos en

el debate latinoamericano (pp.13-50). Buenos Aires: CLACSO.

HARDT, M., & NEGRI, A. (2000). Imperio. Buenos Aires: Paidós, 2002.

HERRERA, H., ARIAS, D., & COLÍN, R. (2016). Lo político y la política. Desdoblamiento del poder político en la política de la liberación de Enrique Dussel. En: Economía y sociedad (35), pp. 171-185.

HOLLOWAY, J. (2002). Cambiar el mundo sin tomar el poder. El significado de la revolución hoy. Puebla: Benemérita V. A. de Puebla.

KEUCHEYAN, R. (2013). Hemisferio izquierdo. Un mapa de los nuevos pensamientos críticos. Madrid: Siglo XXI.

LACLAU, E. (2005). La razón populista. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

LESGART, C. (2011). Entre las experiencias y las expectativas. Producción académico-intelectual de la transición a la democracia en el Cono sur de América Latina. En: Ayer. Revista de Historia Contemporánea (81), pp. 145-169.

PUERTA, J. A. (2012). Enrique Dussel: propuesta de filosofía política para Nuestra América. [s.n] Obtenido de: <https://nanopdf.com>, pp. 72-81.

RETAMOZO, M. (2007). Enrique Dussel: Hacia una Filosofía política de la Liberación. Notas en torno a "20 tesis de política". En: Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social (36), pp. 107-123.

TERUEL, F. H. (2010). El Marx de Dussel. Notas acerca de la recepción dusseliana de la obra teórica de Karl Marx. En: Estudios de Filosofía Práctica e Historia de las Ideas - INCIHUSA, XII (1), pp. 77-82.

WEBER, M. (1999). Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva. México: Fondo de Cultura Económica.

ZIBECHI, R. (2006). Dispersar el poder. Los movimientos como poderes antiestatales. Buenos Aires: Tinta Limón.