

Sobre la teoría de la disolución del Estado: Una política de la finitud

Bruno Bosteels

Columbia University, EE.UU

Resumen

En años recientes Enrique Dussel ha vuelto a ahondar en el tema marxista de la “disolución” o la “extinción” del Estado. Gran parte de su propuesta depende de un presupuesto teórico que consiste en la noción de “Idea regulativa” en un sentido cercano al “último” Kant. Dussel aquí se muestra no sólo más kantiano que marxista sino, también, más aristotélico que platónico. Argumenta desde la finitud a favor de la prudencia. Finitud y prudencia surgen como resultado del aprendizaje de la lección de la historia, que en mi opinión es al mismo tiempo la interiorización de una derrota.

Palabras clave: teoría del estado, la marea rosada, finitud, Idea regulativa, desvanecimiento del estado

Abstract

In recent years Enrique Dussel has delved back into the Marxist theme of the “dissolution” or “extinction” of the state. Much of this proposal depends on the notion of the “regulative Idea” in a sense close to the “last” Kant. Dussel here shows himself to be not only more Kantian than Marxist, but also more Aristotelian than Platonic. He argues from finitude in favor of prudence. Finitude and prudence arise as a result of the lessons learnt from history, which in my opinion means at the same time the internalization of a defeat.

Keywords: State Theory, Pink Tide, Finitude, Regulative Idea, Withering Away of the State

1.

En años recientes, sea al interior del ambicioso proyecto para una *Política de la liberación*, en textos más ocasionales como su *Carta a los indignados* o en las columnas para el periódico mexicano *La Jornada* posteriormente recopiladas en Bolivia en el pequeño libro *¿Estado o comunidad?*, Enrique Dussel repetidamente ha vuelto a ahondar en el tema marxista de la “desaparición”, la “disolución” o la “extinción” del Estado. Se refiere a aquel proceso que Karl Marx y Friedrich Engels solían nombrar en alemán con los términos *absterben*, literalmente, el “morirse”, “languidecerse” o “marchitarse”, como se dice de una flor; *untergehen*, el “ponerse”, “bajarse” o “hundirse”, como se dice del sol; o ya directamente la *Auflösung*, es decir, la “disolución” del Estado. Sabemos que, más allá de esta noción y sus diferentes metáforas, hay una gran escasez de datos para producir con cierta coherencia una teoría marxista del Estado. El propio Marx nunca terminó el libro que algún día esperó escribir sobre el Estado. Y obras posteriores como *El Estado y la revolución* de V. I. Lenin, volviendo a los textos de Marx y Engels, no van mucho más allá de la idea de un progresivo desvanecimiento del Estado en la transición hacia el comunismo. Dussel, sin embargo, todavía (o nuevamente) espera poder iluminar la situación latinoamericana actual a partir de esta idea, llevándola a una sorprendente conclusión que parece decir lo opuesto de lo que sugiere el término de una simple desaparición: “El Estado del futuro será tan distinto del actual que habrán desaparecido muchas de sus instituciones más burocráticas, pesadas, etc. *Parecerá* que no hay más Estado, pero estará más presente que nunca como normativa responsabilidad de cada ciudadano por los otros ciudadanos”¹.

Más que de desaparición, se trata en realidad de la transformación del Estado. Así, en diálogo también con intérpretes con-

¹ Dussel, Enrique. *Para una política de la liberación*. Buenos Aires: Las cuarenta/Gorla, 2013, p. 195. Se trata de una reedición casi idéntica a la edición mexicana, Dussel, Enrique. *20 Tesis sobre la política*. Ciudad de México: Siglo Veintiuno, 2007.

temporáneos del tema, como el marxista húngaro recientemente fallecido István Mészáros en su libro *Más allá del Capital* o el filósofo francés Miguel Abensour en su libro *Democracia contra el Estado: Marx y el momento maquiavélico*, el pensador argentino-mexicano intenta formular un marco conceptual en el que los nuevos movimientos políticos y sociales en América Latina, aun si parten de los intereses inmediatos de la comunidad o del común, no deberían excluir el uso e incluso el fortalecimiento del Estado, como lo demostraría sobre todo el gobierno de Evo Morales en Bolivia. “Habiendo comenzado como lucha de liberación del sindicato cocalero, cuando Evo Morales es elegido presidente de Bolivia en diciembre de 2005, comienza ahora, desde una praxis de ‘construcción’ de hegemonía, la transformación del Estado”, comenta Dussel en la segunda parte (crítica) de su libro *Para una política de la liberación* (edición argentina de un libro originalmente publicado en 2007 bajo el título *20 Tesis sobre la política*). Y añade: “Desde la oposición crítica (siempre un tanto *destruktiva*, peligrosa, negativa) se pasa al ejercicio delegado *positivo* del poder”². Por esta razón, en la propuesta de Dussel, la idea de la disolución del Estado comportará siempre un aspecto crítico-destruktivo y otro constructivo-liberador: por un lado, *crítica del Estado* que ya para el joven Marx, después de la crítica de la religión pero antes de la crítica de la economía política, definía la esencia de la crítica de la política; y, por otro, *construcción de un nuevo tipo de Estado* pero, como veremos, dentro de ciertos límites asignados a partir de la crítica, ahora en el sentido de Kant.

2.

Usando los términos de la primera parte (teórica) de *Para una política de la liberación*, de lo que se trata para Dussel es de ver cómo se puede ensamblar la *potentia* instituyente de la comunidad con la *potestas* instituida del Estado: “El proceso de pasaje de un momento fundamental (*potentia*) a su constitución

² Dussel, *Para una política de la liberación*, p. 155.

como poder organizado (*potestas*), comienza cuando la comunidad política se afirma a sí misma como poder instituyente (todavía no instituido, como sugiere Castoriadis), pero que luego se da una serie de estructuras institucionales como estrategias de factibilidad: “El poder de la comunidad (*potentia*) se da en 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 (sistema formal), dentro de lo estratégicamente factible”³. Entre potencia instituyente y poder instituido, según esta línea de pensamiento, puede y debe haber una interacción mutua permanente.

Si no se quiere caer en el fetichismo del poder, éste debe revitalizarse volviendo constantemente a someterse a las fuerzas potenciales de la comunidad política del pueblo. Pero, inversamente, estas fuerzas populares y comunitarias, por más efímeras y contingentes que sean, no dejan de generar asimismo formas experimentales del poder delegado que en su propio horizonte representan ya prefiguraciones del porvenir, o recuerdan supervivencias del pasado, de una forma estatal alternativa. Por un lado, Dussel afirma: “Sin el fundamento de la voluntad decidida de los ciudadanos, de la comunidad política, del pueblo, quien ejerce el poder queda él mismo debilitado, como tomado de la brocha y sin la escalera que necesita el pintor”; pero, por otro lado, continúa: “Para poseer la facultad del poder de la comunidad debe poder usar mediaciones, técnico-instrumentales o estratégicas, que permitan empíricamente ejercer la dicha voluntad-de-vivir desde el consenso comunitario (o popular)”⁴. Así, en vez de que la política –incluso cuando se dice progresista o de izquierda– se siga gestando desde arriba como de costumbre, Dussel sin romper con la política representativa tiene fe en la posibilidad de un poder democrático, crítico, liberador y popular en el que los representantes escuchan y obedecen cons-

³ Ibid., pp. 37 y 46.

⁴ Ibid., pp. 32-33.

tantemente a los de abajo, de cuyas filas, además, idealmente provienen.

Finalmente, en un librito como *¿Estado o comunidad?* Dussel se dedicará a estudiar algunas de las formas institucionales intermedias —estrategias de participación y autogestión como son las asambleas, los concejos o los grupos barriales— que puedan servir de mediación entre esos dos polos tradicionalmente considerados tan opuestos, si no incompatibles, como son el Estado y la comunidad, o (en términos de la filosofía política tradicional) el Estado y la sociedad civil. “Es entonces tiempo de creación de nuevas instituciones participativas. La participación tiene dos caras: el ejercicio del poder directo en la base y la función fiscalizadora de las estructuras de la representación”, propone ahora Dussel. Así, ya no habría oposición sino complementariedad entre la política representativa y la política participativa. Ni habría necesidad de escoger tampoco entre Estado o comunidad, sino de construir estructuras organizacionales que puedan mediar *entre* los dos: “De manera que si oponer ‘representación *versus* participación’ es una falsa contradicción (ya que hay que articularlas y definir las en sus funciones distintas), de la misma manera ‘Estado *versus* comunidad democrática directa’ es también una falsa contradicción, porque hay que saber articular ambas dimensiones en diversos niveles”⁵.

3.

En el marco de su *Carta a los indignados* (tomando a los ocupantes de la Puerta del Sol en España como expresión emblemática de una nueva condición de la política), en un largo párra-

⁵ Dussel, Enrique. *¿Estado o comunidad?* La Paz: Grito del Sujeto/Rincón Ediciones, 2012, pp. 34 y 114-115. “La democracia *representativa* (que tiende a ser un movimiento *de arriba hacia abajo*) debe ser articulada con la democracia *participativa* (como movimiento *fiscalizador de abajo hacia arriba*)”, como escribe Dussel en otro lugar. “Será necesario crear una nueva estructura Estatal más compleja, con mutuas determinaciones por parte de la *representación* y la *participación*, dentro de la gobernabilidad, para evadir el *monopolio* de los partidos políticos y de la clase política en la gestión del ejercicio delegado del poder”, en Dussel, *Para una política de la liberación*, pp. 188 y 190.

fo que forma parte del capítulo luego repetido en su texto para la antología *El Estado desde el horizonte histórico de nuestra América*, Dussel resume de la manera más clara y contundente posible lo fundamental de su argumento sobre el papel del Estado en las luchas emancipatorias de la América Latina actual:

Las exigencias políticas del presente latinoamericano y mundial, ante el avance siempre avasallante de las prácticas del neoliberalismo del capitalismo globalizado determina la necesidad del fortalecimiento del Estado federal o regional –económica, cultural, militar y políticamente– de los países poscoloniales o no centrales en vías de liberación, mientras que una cierta extrema izquierda (en esto coincidente con el Estado mínimo del mismo neoliberalismo económico) proyecta la “disolución del Estado” de manera empírica y estratégica, lo que le lleva tácticamente a proponer cambiar el mundo desde el nivel social sin intentar políticamente ejercer el poder delegado del Estado (de un nuevo Estado), como medio de liberación nacional y popular. Sin embargo, el fortalecimiento de un Estado democrático no se opone al postulado (como “idea regulativa” crítica) de la “disolución del Estado” –si se entiende bien la cuestión.⁶

Antes de pasar a una evaluación, conviene destacar los distintos presupuestos que están en juego en la propuesta de Dussel. Creo que se trata básicamente de cinco principios, cuya explicación se facilita si nos referimos a las ideas resumidas en *Para una política de la liberación*:

1) Un presupuesto de orden *histórico*. Al referirse a las

⁶ Dussel, Enrique. “Fortalecimiento del Estado desde el horizonte del postulado de la disolución del Estado”. En José Gandarilla y Rebeca Peralta Mariñelarena (eds.). *El Estado desde el horizonte histórico de nuestra América*. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia, 2013, p. 353. Ver también la segunda parte, “Democracia participativa, disolución del Estado y liderazgo político”, en Dussel, Enrique. *Carta a los indignados*. Ciudad de México La Jornada Ediciones/Los Nuestros, 2011, pp. 27-85. Esta última edición de la *Carta a los indignados* también recoge muchas de las crónicas de Dussel en *La Jornada*, recopiladas en *¿Estado o comunidad?*

exigencias del presente latinoamericano y mundial, Dussel subraya asimismo la distancia que separa el presente actual del tratamiento que recibió el tema de la disolución del Estado en la tradición de Marx. Si ya de por sí en el siglo diecinueve el significado de la expresión era bastante enigmático, es todavía más peligroso trasladar su consigna tal cual al presente como si fuera una línea programática absoluta.

2) Un presupuesto de orden *geopolítico*. Dussel introduce una división al interior de nuestro presente, al separar los países periféricos, o en vías de liberación, de los países centrales. Las exigencias y las posibilidades políticas no son necesariamente las mismas en uno u otro contexto. Así, por ejemplo, conviene detenerse para reflexionar sobre el significado del hecho de que en países con un Estado fuertemente centralizado como Francia o Estados Unidos, la atracción de la política insurreccional en contra del Estado lógicamente es más fuerte y resulta más inteligible que en un país con un Estado precario o fragmentado. Muchas veces, sin embargo, en la discusión teórica y filosófica se adoptan y se universalizan indebidamente posiciones locales provenientes de Europa occidental, como si tuvieran un valor de dogma también en América Latina.

3) Un presupuesto de orden *ideológico*. Al referirse al riesgo de una coincidencia (obviamente involuntaria) entre cierta izquierda extrema y la propuesta neoliberal de un “Estado mínimo” (propuesta que además ni siquiera se presenta como tal sino bajo la apariencia falaz de una no-intervención), Dussel llama la atención sobre una nueva realidad que ha surgido en las últimas décadas. Y es que el rechazo anarquizante del Estado, así como el repudio de cualquier estructura delegada del poder, hoy en día se condicionan siniertramente con la lógica de la supuesta despolitización característica del liberalismo: “Para el liberalismo la política no se ocupa de lo económico (es el *laissez faire*) porque este campo goza de una lógica tan compleja que es mejor no meter mano humana (la ‘mano divina’ es suficiente para producir en el

mercado el equilibrio debido)”⁷. Eso es lo que Dussel llama también una inversión falaz del republicanismo: “Un republicanismo *invertido*, que exige un debilitamiento del Estado en nombre de la comunidad, pero en verdad es un debilitamiento del Estado y de la comunidad a favor de los ricos”⁸. Si tanto en la izquierda como en la derecha está en auge una nueva postura anarquista, radicalmente antiestatal en los actos o en las apariencias, se vuelve aún más urgente la reconsideración de la idea de la desaparición o la disolución del Estado.

4) Un presupuesto de orden *exegético* o, por decirlo de alguna manera, *marxológico*. Aquí se trata de evitar la lectura de la trayectoria de Marx según la cual, a partir de la obra “madura” en torno al *Capital* y sus preparaciones, condensadas en el famoso Prefacio a la *Contribución a la crítica de la economía política* de 1859, Marx hubiera colapsado (o “disuelto”) lo político en lo social, de la misma manera en que, ya a partir de su *Crítica a la filosofía del derecho* de Hegel en 1843, hubiera colapsado (o “disuelto”) el Estado en la sociedad civil-burguesa, ahora entendida como el terreno político-económico de la competencia egoísta. En esta lectura, a la que tanto Dussel como Abensour se oponen pero que es compatible también con ciertas premisas anarquistas, desaparece justamente el momento de la autonomía de la política, o bien a favor de su inmanentización utópica en lo social o bien a favor de una mera descripción supuestamente científica de lo económico.

5) Un presupuesto de orden *filosófico*. Para separarse de la confusión posible o bien con el antiestatismo de izquierda al estilo de “cambiar el mundo sin tomar el poder” de John Holloway o bien con el anarquismo libertario de derecha al estilo del “mínimo de Estado” de Robert Nozick, gran parte de la propuesta de Dussel con respecto al Estado dependerá

⁷ Dussel, *Para una política de la liberación*, p. 76.

⁸ *Ibid.*, p. 55 n. 35.

de un presupuesto teórico que consiste en la noción de la disolución del Estado como “postulado” o “Idea regulativa” en un sentido cercano al “cuarto” o “último” Kant —el Kant de los textos ocasionales en su mayoría póstumos— después de las tres *Críticas*: “Se trata, exactamente, de un postulado o una ‘idea regulativa’ (a la manera del *cuarto* Kant): lógicamente pensable y empíricamente imposible, como hemos ya expuesto en nuestra *Política de la liberación*”⁹.

Es tan sólo en tanto Idea regulativa, pensable pero no cognoscible, es decir, accesible a la razón pero intuitivamente no presentable al entendimiento, como debería funcionar según Dussel la idea marxista de la disolución del Estado. Y sólo cuando se entiende así, es un postulado que ya no excluye la posibilidad sino que incluso aumenta la deseabilidad de un fortalecimiento del Estado:

La “disolución del Estado” y la superación de la política serían en realidad *postulados* que de todas maneras no ocuparon la atención de Marx a fin de describir detalladamente cómo habría que comportarse diferenciadamente en la política *ante-revolucionaria* y *pos-revolucionaria*, ya que la sola acción social no es suficiente *antes* de la revolución (porque *hay que poner* el acto político de la misma revolución) y *después* de la revolución hubiera sido necesaria una formulación clara de lo que consistía la *dictadura del proletariado*, ya que su ambigua expresión pone en cuestión el proceso político de una democracia participativa del pueblo (que no debería negar tampoco una adecuada representación, en un realismo político crítico), y que es la política que hoy necesita un Evo Morales, por ejemplo, y para lo cual el Marx histórico no ayuda mucho.¹⁰

⁹ Dussel, “Fortalecimiento del Estado”, p. 363 n. 413.

¹⁰ *Ibid.*, p. 363.

Por otra parte, el error tanto de la línea anarquizante, según Dussel no ausente del todo en el libro de Abensour, como de los excesos totalitarios de la Unión Soviética, consistiría en hacer caso omiso de la naturaleza precisa de lo que no es más que un postulado: “Es decir, lo que para Marx era un *postulado* fue interpretado ingenuamente como un proyecto o momento empírico histórico futuro. Marx de todas maneras nunca fue muy claro y dejó abierta la puerta al equívoco”¹¹.

4.

En última instancia, podemos decir que la lectura de Dussel acerca de la “disolución” del Estado pasa por una movilización teórico-conceptual de Kant en contra de Marx. Ahora bien, el filósofo argentino-mexicano no es ciertamente el primero ni el único en buscar refugio en las ideas del pensador de Königsberg para lidiar con el devenir burocrático de la revolución comunista ideada por Marx y Engels. Ya a partir de una lectura minuciosa de la estética de lo sublime en la *Crítica del juicio*, el filósofo francés Jean-François Lyotard en los años ochenta había propuesto la hipótesis de que con los textos póstumos de Kant se podría armar algo así como una cuarta *Crítica*, a la que podríamos llamar la *Crítica de la razón histórico-política*: “Así, el filósofo crítico puede continuar juzgando una proposición, aún cuando no haya caso empírico directamente presentable para validarla”¹². En este modo de presentación, el cual procede con signos o símbolos más que con objetos intuitivamente presentables que se subsumirían como otros tantos casos bajo una regla previamente establecida, existe según Lyotard una fuerte analogía entre el régimen de lo estético y el régimen de lo histórico-político—razón por la cual habría que acompañar la lectura de los opúsculos póstumos de Kant con una lectura de la analítica de lo bello y lo sublime en la *Crítica del juicio*.

¹¹ Ibid., 354 n. 364.

¹² Lyotard, Jean-François. *El entusiasmo: Crítica kantiana de la historia*. Trad. Alberto L. Bixio. Barcelona: Gedisa, 1994, p. 28.

Las motivaciones detrás de este “retorno a Kant” no son difíciles de adivinar. Una vez perdida la confianza en el sentido de la historia –suponiendo que compartimos lo que Lyotard llama la incredulidad ante el gran relato emancipatorio común a toda la modernidad desde la Ilustración en adelante– como base para afirmar la inevitabilidad de la revolución, se vuelve lógicamente tentador pensar que el progreso, la posibilidad de la paz perpetua, o el reino de la libertad serán tan sólo Ideas regulativas. Ya no será entonces el fervor del militante como actor político sino el entusiasmo del observador de la revolución, capaz de juzgarla en el tribunal de la historia, el que recibe prioridad de atención, lo cual significará asimismo un renovado interés en la afectividad estética, más que en la política activa, como campo donde se pueden apreciar signos o indicios de que hay un hilo conductor y la humanidad avanza hacia un futuro mejor. Por último, situándonos en el campo de la estética adonde se fueron a refugiar tantos ex-marxistas y al que el propio Dussel promete dedicar una *Estética de la liberación*, ya no estaremos entonces en la época de la armonía de lo bello sino en la experiencia dolorosa –mezcla de entusiasmo y terror parecida al afecto respetuoso que se siente según Kant delante de lo sublime– de los límites del entendimiento humano.

En el caso de Dussel, sin embargo, no se trata de un simple abandono de Marx a favor de Kant sino de la inyección de una fuerte dosis de Kant en el ideal de la praxis liberadora de Marx. Kant, en otras palabras, le sirve a Dussel para ponerle límites a una interpretación excesiva, maximalista o totalitaria, de Marx. Sin ir tan lejos como Lyotard, para quien toda política revolucionaria descansa sobre una ilusión trascendental, Dussel sí concuerda con la interpretación de Kant según la cual es el recuerdo de nuestra finitud como seres humanos el que debe invocarse como para contrarrestar los peligros de una ilimitación dogmática de la política. Así, invocando a su amigo Franz Hinkelammert, advierte contra el peligro de “teorías que distorsionan la estrategia política, dividiendo fuerzas y proponiéndose en realidad ‘ilusiones trascendentales,’” en el sentido

de “intentar realizar el ‘concepto trascendental’ o el ‘postulado’ empíricamente”¹³.

Cuando Dussel añade la pequeña frase “si se entiende bien la cuestión” al final de su propuesta en “Fortalecimiento del Estado desde el horizonte del postulado de la disolución del Estado”, por un lado nos está diciendo que hace falta pensar la cuestión como mera Idea regulativa y, por consiguiente, hace falta volver al último Kant, al que también favorece Lyotard en la etapa de autocrítica a su propio marxismo anterior, cuando colaboraba con Cornelius Castoriadis y Claude Lefort en la revista trotskista *Socialisme ou barbarie*. Pero la añadidura de la frase “si se entiende bien la cuestión”, a primera vista tan modesta e inocua, también puede significar que hace falta una exégesis selectiva pero pormenorizada de los pocos textos teóricos de Marx acerca del Estado, de la misma manera en que Abensour encuentra un Marx democrático que en 1843 continuaría el republicanismo florentino de Maquiavelo, en contra del Marx ortodoxo como crítico científico de la economía política, comunista revolucionario y defensor provisorio de la dictadura del proletariado.

5.

He aquí entonces el núcleo de una propuesta compleja y altamente paradójica, resumida en la contribución de Dussel a la antología *El Estado desde el horizonte histórico de nuestra América: ¿Cómo, a partir de la idea de su disolución, puede y tal vez debe pensarse el fortalecimiento del Estado?* En el aspecto del “deber” se delata la intención práctica y normativa de Dussel. No se trata –al menos en principio– de proponer una teoría grandiosa sobre el rol del Estado en la historia en general sino de una teorización singular que quiere intervenir, aquí y ahora,

¹³ Dussel, “Fortalecimiento del Estado”, pp. 353 y 364 n. 417. Compárese con Lyotard: “La política revolucionaria descansa en una ilusión trascendental en el dominio político: la revolución confunde lo que es presentable como objeto en una proposición cognitiva con lo que es presentable como objeto en una proposición especulativa y/o ética”, en *El entusiasmo*, p. 56.

en los procesos de cambio de los gobiernos de izquierda o centroizquierda en América Latina.

Por un lado, si hace falta hacer para el dominio de la política lo que hizo Marx para el campo de la economía, es decir, construir una crítica sistemática, según Dussel es porque ésta “es necesaria principalmente no sólo desde un punto de vista teórico, como lo indica I. Mészáros, sino *principalmente por razones políticas* (para colaborar teóricamente post factum, como retaguardia, con los procesos políticos revolucionarios novedosamente creativos del siglo XXI en América Latina y el mundo)”¹⁴. Como retaguardia, porque la liberación hoy día debe proceder sin vanguardismos ni solipsismos: “Es una acción de ‘retaguardia’ del mismo pueblo, que educa a los movimientos sociales en su autonomía democrática, en su evolución política, en ser actores mutuamente responsables de sus destinos”, apunta Dussel en *Para una política de la liberación*. “El político liberador, el intelectual orgánico de Gramsci, es más un promotor, un organizador, una luz que ilumina un camino que el pueblo en su caminar construye, despliega, perfecciona”¹⁵. No cabe duda de que el autor desliza su propio papel como pensador en algún punto de este espectro resbaladizo entre el intelectual orgánico y el político liberador.

Pero, por otro lado, no se trata tampoco de dejarse llevar sin más por la coyuntura de las nuevas realidades en la llamada “marea rosada” en América Latina, sino de contribuir a pensarlas desde la teoría, en particular a partir de los textos de Marx. Volver a abrir los textos de Marx, entonces, sirve como un tipo de experimento para ver cómo se puede pensar la política hoy, sabiendo perfectamente bien que el momento actual no sólo es diferente del siglo diecinueve sino que, además, impone distintas tareas en distintas partes del mundo.

Si bien se trata de acompañar las nuevas políticas en curso con reflexiones teóricas inspiradas en los textos de Marx, es

¹⁴ Dussel, “Fortalecimiento del Estado”, p. 364.

¹⁵ Dussel, *Para una política de la liberación*, p. 144.

cierto que la articulación entre estos dos aspectos de la tarea, o estos dos niveles del análisis que se nos plantea, no siempre resulta fácil. Y no lo es ni en el caso de Dussel ni en el de sus interlocutores como Mészáros o Abensour. Este último, por ejemplo, nos advierte contra el peligro de lo que llama el “sustitucionismo teórico”, que consistiría en “sustituir la emancipación anónima, la auto-emancipación de la clase dominada, por el nombre del ‘gran teórico’”¹⁶. Y, podríamos añadir, no sólo su nombre sino también la autoridad de sus textos. Es decir, en el contexto que nos interesa, el riesgo es grande de que el debate interminable sobre qué dijo o no dijo Marx acerca del Estado vendría a suplantarse el análisis concreto de la situación en América Latina y en el mundo. Entonces, en vez de debatir la pertinencia de esta o aquella lectura de Marx (no comparto por ejemplo la opinión de Mészáros, reiterada por Dussel, según la cual la actitud negativa de Marx para con la política sólo se hubiera endurecido con el paso de los años —prueba de lo contrario es su texto sobre la Comuna de París), hagamos una evaluación de la propuesta concreta de Dussel con respecto al papel del Estado.

6.

Para evaluar la propuesta de Dussel es útil detenernos sobre un giro retórico común en su escritura reciente, algo que casi se convierte en una muletilla a la hora de situarse en el campo de batalla de las ideas sobre la política del Estado. Dussel en efecto tiene tendencia a circunscribir su propia posición como un punto medio entre dos extremos que habría que evitar al igual. Más que de derecha y de izquierda (una izquierda de la que según Dussel hay que decir que “hoy, además que no es de derecha, ha dejado de indicar un contenido político concreto”¹⁷), los extremos en este modo de presentación suelen corresponder a las figuras del anarquista (de Bakunin a Nozick) y el conservador (de Ho-

¹⁶ Abensour, Miguel. *La democracia contra el Estado*. Trad. Eduardo Rinesi. Buenos Aires: Colihue, 1998, p. 7.

¹⁷ Dussel, *Para una política de la liberación*, p. 43.

bbes a Schmitt). Y en cada caso, la cuestión es cómo conseguir el punto medio adecuado: “Lo adecuado es ni una posición (por defecto), ni la otra (por exceso)”¹⁸.

Aquí hay un ejemplo –uno entre muchos– de la presentación que podríamos llamar de moderación por la exclusión de dos extremismos:

Para el anarquista extremo toda institución es siempre represión, opresión, injusticia. Para el conservador toda institución es perenne e intocable. Para una política realista y crítica las instituciones son *necesarias*, aunque nunca perfectas: son entrópicas y por ello *siempre* llega el momento en el que deben ser transformadas, cambiadas o aniquiladas.¹⁹

Los dos polos en esta presentación, sin embargo, no son simétricos. Además de compartir el rasgo de cierto extremismo, también se distinguen en la medida en que un polo –el anarquista– marca la fe exagerada en una posibilidad (de utopía) mientras que el otro –el conservador– intenta perpetuar el régimen de una imposibilidad (de cambio). Es así como Dussel puede ubicar su propia posición, a la que calificará de crítica pero realista, más acá de la posibilidad anarquista y más allá de la imposibilidad conservadora. A esta posibilidad el filósofo la considera típico del político crítico realista:

Ahora, su *posibilidad* se encuentra situada de manera más clara entre lo que el anarquista cree *posible* empíricamente (y sólo lo es como postulado), y lo que el conservador del orden vigente cree *imposible*. Lo *posible* del político crítico, liberador, responsable de las víctimas, está más acá de la posibilidad anarquista (en realidad imposible) y consiste en una imposibilidad conservadora (posible entonces, si se transforman las condiciones de opresión y exclusión vigentes).²⁰

¹⁸ Ibid., p. 41.

¹⁹ Ibid., p. 73.

²⁰ Ibid., p. 134.

Este giro se repite una y otra vez en las páginas del libro *Para una política de la liberación*. Doy algunos ejemplos más, antes de pasar a una interpretación de su significado:

... el principio de factibilidad igualmente determina operar sólo lo posible (más acá de la posibilidad anarquista, y más allá de la posibilidad conservadora).²¹

Debemos operar estratégicamente teniendo en cuenta que las acciones y las instituciones políticas tienen que ser siempre consideradas como *posibilidades factibles*, más allá de la mera posibilidad conservadora y más acá de la posibilidad imposible del anarquista extremo (de derecha en el caso de Nozick o de izquierda en Bakunin).²²

Más allá del individualismo metafísico liberal y más acá del colectivismo sustantivo del socialismo real, la *comunidad* indica la inserción intersubjetiva originaria de la subjetividad singular de cada ciudadano.²³

En mi opinión, lo más sorprendente en este giro retórico, además de su frecuencia, reside en la forma en la que trata de encontrar un punto medio entre la movilización y la desmovilización. Mejor dicho, cuando la regla de la prudencia exige evitar el exceso al mismo tiempo que la falta, podemos observar el inicio de un curioso proceso en el que la movilización no se promueve sino dentro de los marcos estrictos señalados por dos imposibles: un primer imposible, que es real pero resulta que es ignorado en la ilusión trascendental del anarquista que sí lo cree posible; y un segundo imposible, que es tan sólo aparente pero que el conservador intenta confirmar como si fuera natural para mantener el orden vigente de las cosas. Desde el momento en que la política de la liberación, realista y crítica, se plantea transformar lo que es tan sólo una imposibilidad aparente, his-

²¹ Ibid., p. 91

²² Ibid., p. 104.

²³ Ibid., p. 108.

tórica y no natural, como pretende el conservador, se topa con el límite de una imposibilidad real, misma que el anarquista ignora pero que a nosotros se nos dice que tenemos que respetar.

Dussel aquí se muestra no sólo más kantiano que marxista sino, también, más aristotélico que platónico. Argumenta desde la finitud a favor de la prudencia. Finitud y prudencia, sin embargo, difícilmente pueden servir de acicates para una movilización política. Son, más bien, los síntomas de un deseo de frenar los excesos dogmáticos de la praxis. Y, en este sentido, surgen como resultado del aprendizaje de la lección de la historia, que en mi opinión es al mismo tiempo la interiorización de una derrota²⁴.

7.

La propuesta de la disolución del Estado como postulado o Idea regulativa en el sentido kantiano de la palabra se inscribe en este marco de una política de la finitud que hoy día, después de la derrota de los radicalismos de los sesenta y los setenta, se ha vuelto mundialmente dominante. Es una política –tal vez sería mejor hablar de una fiscalización ética de la militancia política– que parte de la premisa de la finitud humana como dato irrefutable primordial.

Partiendo de la premisa de que los humanos somos seres finitos, resulta inevitable la conclusión de que la perfección es imposible. Eso es cierto también en el campo de la política: “Ninguna decisión es *perfecta* (para ellos se necesitaría inteligencia infinita, fraternidad pura, tiempo infinito, imposibles para la finitud humana)”²⁵. Y, por lo tanto, no se pueden evitar los errores, los efectos negativos o las imperfecciones: “Es decir, al político, como todo ser humano finito, no se le puede juzgar como un mal político por haber cometido errores políticos. La humana finitud no puede evitar actos errados”²⁶. Pero no es menos perentorio el

²⁴ Para más detalles, ver Bosteels, Bruno. *Philosophies of Defeat: The Jargon of Finitude*, Nueva York: Verso, de próxima aparición.

²⁵ Dussel, *Para una política de la liberación*, p. 101.

²⁶ *Ibid.*, p. 136.

efecto de la finitud en la ética, sin duda porque la ética constituye, por así decirlo, la patria natural de la idea de la finitud. Es, ante todo, una idea de la moral, que afirma –o “acepta” otra palabra clave en el léxico de la finitud– la imposibilidad del bien o, inversamente, la inevitabilidad del mal:

Ser “bueno” –en sentido pleno– es imposible para la finitud humana. Por ello lo más que se puede es enunciar: “Creo que honestamente he cumplido las condiciones (las tres indicadas) éticas y por lo tanto tengo *pretensión de bondad*”. Tener “pretensión” no es “ser” (bueno). El que tiene honesta *pretensión* de bondad sabe que su acto imperfecto inevitablemente tendrá efectos *negativos*. Pero como tiene “honesta pretensión” no tendrá dificultad en aceptar la responsabilidad del efecto negativo (un error práctico, por otra parte siempre posible teniendo en cuenta la finitud humana), y estará preparado para *corregirlo* de inmediato.²⁷

Aparte del hecho un tanto risible de que cualquier hombre político (hasta Enrique Peña Nieto cuando habla de la corrupción no sólo como un problema cultural específico de México sino como parte de la “condición humana”) podría no obstante afirmar tener una “honesta pretensión de bondad”, conviene interrogarnos también más seriamente sobre los efectos del paradigma de la finitud sobre la política hoy.

Es efectivamente en este marco, a partir del dato fundamental de la finitud humana, que Dussel definirá sus postulados políticos. El postulado de la transparencia en la representación, por ejemplo, dice: “¡Luchemos por un sistema siempre más democrático!, cuya *perfecta* institucionalidad empírica es imposible”²⁸. Y es que la democracia representativa, como cualquier construcción humana, tiene también sus límites; nunca puede ser absoluta o perfecta: “Ante la *necesidad* de la representación y la *imposible* transparencia *absoluta*, hay que aceptar la fini-

²⁷ Ibid., p. 201.

²⁸ Ibid., p. 133.

tud de la condición humana que se manifiesta en *todas* las instituciones políticas (que por ello no son intrínsecamente corruptas, pero pueden corromperse fácilmente)”²⁹. De hecho, ningún régimen político –tampoco la democracia participativa– puede pretender a la legitimidad absoluta: “Necesariamente, dada la finitud de la condición humana, toda legitimidad es relativa, imperfecta, falible”³⁰. Así, se razona una y otra vez a partir de la necesidad de un ideal cuya perfección resulta lógicamente pensable pero empíricamente imposible.

Aquí, cabe hacerse varias preguntas: ¿De dónde proviene este afán de pensar la política desde la premisa de la finitud? ¿Por qué la interpretación filosófica, sobre todo kantiana, de la finitud, con su uso crítico de postulados o Ideas regulativas, se vuelve tan crucial especialmente hoy? Y, por último, ¿qué tan útil o propicia resulta la invocación de postulados o Ideas de la razón a la hora de la movilización política? Para concluir, entonces, intentemos responder brevemente a estas tres preguntas:

1) En cuanto al origen del principio de la finitud humana, podemos decir que éste se convierte en fundamental sobre todo en la modernidad. No se trata solamente de un concepto filosófico, digno de ser convertido en la clave para una interpretación del pensamiento kantiano, como ya lo mostró Martin Heidegger en su libro *Kant y el problema de la metafísica*. También es la marca de una época histórica –la nuestra, de la que todavía no hemos salido y que según Michel Foucault se abrió precisamente cuando la humanidad cruzó el umbral donde lo finito intentó pensarse exclusivamente a partir de sí mismo, sin referencias a la infinitud de Dios. “La experiencia que se forma a principios del siglo XIX aloja el descubrimiento de la finitud, no ya en el interior del pensamiento de lo infinito, sino en el corazón mismo de estos contenidos que son dados por un conocimiento finito como formas concretas de la existencia finita”, escribe Foucault en

²⁹ Ibid., p. 185.

³⁰ Ibid., p. 120.

Las palabras y las cosas, de modo que podemos afirmar que “nuestra cultura ha franqueado el umbral a partir del cual reconocemos nuestra modernidad, el día en que la finitud fue pensada en una referencia interminable consigo misma”³¹. Más tradicional en este sentido, el concepto dusseliano de la finitud en cambio puede considerarse también más honesto, ya que en ningún momento esconde las raíces profundas que echa en la religión judeocristiana, de modo que lo finito se opone a lo infinito según el modelo de la distancia infranqueable que separa a todas las criaturas de su Creador: “La perfección es propia de los dioses, imposible para la condición humana”³².

2) En cuanto a la pregunta de por qué el marco kantiano de la finitud, basado en los distintos postulados de la razón, se vuelve tan importante hoy día, podemos encontrar el atisbo de una respuesta en la formulación del propio Dussel: “El tema de los ‘postulados políticos’ cobra mayor importancia en nuestro tiempo, ya que muchos confunden posibilidades lógicas (lo que puede ser pensado sin contradicción) con las posibilidades empíricas (lo que efectivamente puede ser realizado). Pero, además, son necesarias ‘ideas regulativas’, que operan como criterios de orientación para la acción”³³. Es decir, los postulados y las ideas regulativas cobran tanta importancia en nuestro tiempo porque hace falta ponerle un límite a la confusión –también llamada con el término técnico de ilusión trascendental– entre aquello que es lógicamente pensable y aquello que es empírica o intuitivamente presentable. Yo añadiría solamente que detrás de este argumento de la necesidad de un correctivo se esconde también la lección histórica de las derivas totalitarias así como de las derrotas de la nueva izquierda, de orientación más bien anarquizante, en contra del estalinismo. Es la idea, ya suge-

³¹ Foucault, Michel. *Las palabras y las cosas: Una arqueología de las ciencias humanas*. Trad. Elsa Cecilia Frost. México, D.F.: Siglo Veintiuno, 1968, pp. 308-309.

³² Dussel, *Para una política de la liberación*, p. 135.

³³ *Ibid.*, p. 163.

rida más arriba, de que el recurso de Kant —el recurso de la finitud— sirve para frenar o limitar el peligro de una ilimitación catastrófica de la política inspirada en la obra de Marx.

3) Por último, en cuanto a la eficacia de una política de la finitud, hay que decir que ésta es profundamente ambigua, ya que desempeña al menos dos funciones. Una primera función es la de abrir nuevas posibilidades al orientar la praxis para que piense y opere más allá del orden vigente y se dirija hacia un nuevo ideal postulado por la razón política. Así describe Dussel la utilidad de los postulados:

Los postulados, que no son principios normativos, ayudan a *orientar* la praxis a sus fines, a transformar las instituciones, fijando un horizonte de imposible realización empírica pero que *abren* un espacio de posibilidades prácticas más allá del sistema vigente, que viene a ser interpretado como *natural* y no *histórico*. Los postulados juegan una función estratégica de apertura a *nuevas* posibilidades.³⁴

Pero, además de esta primera función orientadora, tenemos que ver también en los postulados una segunda función, esta vez crítica o delimitadora, sobre todo con respecto al exceso de utopismo de cierta tradición izquierdista: “En política hay ‘postulados políticos’ —que Kant desarrolló en sus trabajos posteriores a la *Crítica del juicio*— que pueden iluminarnos acerca de cuestiones mal planteadas por una extrema izquierda, un tanto anarquista”³⁵. Aquí, en otras palabras, los postulados no sirven tanto para abrir nuevas posibilidades, más allá de la imposibilidad afirmada por el conservador, como para vigilar que no se fuerce la situación demasiado hasta terminar afirmando la posibilidad de algo que en realidad, como cualquier idea regulativa, sería empíricamente imposible.

Creo que toda la ambigüedad de una política de la finitud

³⁴ Ibid., p. 164.

³⁵ Ibid., p. 163.

queda resumida en esta doble función de los postulados de la razón: tal y como las define Dussel a la zaga de Kant, las ideas regulativas son al mismo tiempo movilizadoras y desmovilizadoras. Así, también, la invocación de la finitud sirve para orientar lo mismo que para frenar la actividad política. En su afán de elaborar una crítica de la política lo suficientemente sistemática como para evitar tanto las faltas como los excesos de la historia de la izquierda (una izquierda de la que duda, además, si tiene todavía un contenido político específico), Dussel en última instancia recurre a un elemento central en su formación teológica, es decir, la noción de la finitud humana, de larga ascendencia judeocristiana pero luego enriquecida con las credenciales filosóficas del último Kant. Propone entonces delimitar críticamente lo que de otro modo podría desembocar en las palabrerías de un utopismo sin límites. Pero, al mismo tiempo, parece subordinar la política a esa tarea crítica de delimitación, cuyos efectos incluyen un desplazamiento potencialmente nefasto del actor al observador, de la política a la crítica filosófica de la política, y de la praxis al juicio sobre los límites de la praxis.

8.

Como dice el filósofo francés Alain Badiou en su seminario sobre Heidegger a finales de los ochenta, la política –como cualquier procedimiento genérico de la verdad– es sin duda vulnerable, precaria e insegura. Y en este sentido, la política podría también llamarse finita. Pero no es nada evidente la virtud de la definición de la tarea del filósofo como protector de esa precariedad– o como juez que en el tribunal de la razón histórica fiscaliza a quienes tuvieran el atrevimiento y la insensatez de sobrepasar los límites de la finitud:

El que un procedimiento genérico se encuentre en un impasse, en dificultad, o el que sea precaria, dispersa e imposible de agarrar, no es una virtud. Esta tesis en última instancia no le conviene a nadie, sobre todo no al filósofo, quien, en su versión posmoderna, se transforma en su contrario: en mantenedor de la ausencia de

un pensamiento de su tiempo. La filosofía pluralista es una filosofía prudente, demasiado prudente, hasta el punto de sacrificarse a sí misma en el altar de una inútil ternura por la vulnerabilidad. Además, se trata de un sacrificio inútil.³⁶

Uno bien podría preguntarse, en efecto, quién se ha movido jamás por instigación de un límite o una imposibilidad real que hay que respetar.

Dussel, de hecho, a veces parece a su vez confundir dos conceptos de la imposibilidad. Según él, un postulado en el sentido kantiano, que es el sentido que le da entre otras cosas a la idea marxista de la disolución del Estado, se refiere a algo pensable pero empíricamente imposible: “Un ‘postulado político,’ repitiendo, es un enunciado lógicamente pensable (posible) pero imposible *empíricamente*, que sirve de *orientación* para la acción”³⁷. Habría que preguntarse, sin embargo, si en la política no se trata de imposibles *históricos* más que *empíricos*. Es decir, en vez de oponer el orden de lo empírico al orden de lo trascendental, habría que historicizar el orden trascendental en cuyo interior se separa lo que es posible de lo que es imposible en una situación concreta. En vez de recordar al activista el escollo de una imposibilidad como un límite más allá del cual no puede pretender ir sin caer en la trampa de una ilusión trascendental, la política entonces consiste primero en mostrar el carácter histórico, no natural, de lo que en un momento dado se presenta como imposible, para luego forzar la situación y hacerlo posible. Esta otra noción de la política activa, sin duda, también se encuentra en el pensamiento de Dussel: “Lo ‘imposible’ es aquello que *supera* el horizonte del campo y lo transforma en *otra práctica*”³⁸. Sin embargo, para pensar realmente esta *otra práctica*

³⁶ Badiou, Alain. *Le Séminaire, Heidegger: L'être 3, Figure du retrait, 1986-1987*. Paris: Fayard, 2015, pp. 26-27.

³⁷ Dussel, Para una política de la liberación, p. 163.

³⁸ *Ibid.*, p. 24. Así, también, en una nota al pie de página el propio Dussel se pregunta si no hay que distinguir la disolución de *ciertos tipos históricos* del Estado de la diso-

Bruno Bosteels

de la política militante, es probable que habrá que abandonar la idea-clave –supuestamente kantiana pero en realidad profundamente religiosa– del *nec plus ultra* de nuestra finitud.

lución abstracta de *todo* Estado: “Y aún cabría la pregunta: ¿Disolución del Estado en general como *proyecto* histórico-empírico o como *postulado*?” Y él mismo responde en otra nota: “Téngase en cuenta que la superación del Estado *burgués* o del sistema *liberal* y del capital o el sistema capitalista quedan como momentos de un *proyecto empíricamente realizable* y necesario (no son *postulados*)”. En Dussel, “Fortalecimiento del Estado”, pp. 357 n. 381 y 362 n. 415.

Bibliografía

- Abensour, Miguel. *La democracia contra el Estado*. Trad. Eduardo Rinesi. Buenos Aires: Colihue, 1998.
- Badiou, Alain. *Le Séminaire, Heidegger: L'être 3, Figure du retrait, 1986-1987*. París: Fayard, 2015.
- Dussel, Enrique. *Para una política de la liberación*. Buenos Aires: Las cuarenta/Gorla, 2013.
- Dussel, Enrique. *20 Tesis sobre la política*. Ciudad de México: Siglo Veintiuno, 2007.
- Dussel, Enrique. *¿Estado o comunidad?* La Paz: Grito del Sujeto/Rincón Ediciones, 2012.
- Dussel, Enrique. "Fortalecimiento del Estado desde el horizonte del postulado de la disolución del Estado". En *El Estado desde el horizonte histórico de nuestra América*. Ed. José Gandarilla y Rebeca Peralta Mariñelarena. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia, 2013.
- Dussel, Enrique. *Carta a los indignados*. Ciudad de México: La Jornada Ediciones/Los Nuestros, 2011.
- Foucault, Michel. *Las palabras y las cosas: Una arqueología de las ciencias humanas*. Trad. Elsa Cecilia Frost. Ciudad de México: Siglo Veintiuno, 1968.
- Liotard, Jean-François. *El entusiasmo: Crítica kantiana de la historia*. Trad. Alberto L. Bixio. Barcelona: Gedisa, 1994.